SUMA CONTRA LOS GENTILES

II

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA CONTRA LOS GENTILES

II

2.ª EDICIÓN

B. A. C.

102

SECCION VI

FILOSOFIA



LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—APARTADO 466

MADRID. MCMLXVIII

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA CONTRA LOS GENTILES

II (último)

LIBROS 3.° Y 4.°

Dios, fin último y gobernador supremo. Misterios divinos y postrimerías

SEGUNDA EDICIÓN DIRIGIDA POR LOS PADRES

LAUREANO ROBLES CARCEDO, O. P.

ADOLFO ROBLES SIERRA, O. P.



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXVIII

Págs.

Págs.

SUMA CONTRA LOS GENTILES

II (último)

LIBRO III

Dios, fin último y gobernador supremo

INTRODUCCION

Con la finalidad de anticipar al lector una visión global del tercer libro de la *Suma contra los Gentiles* y facilitarle, en lo posible, la comprensión de su contenido doctrinal, vamos a considerar:

A. Razón del libro.
B. Carácter del mismo.
C. Su división.

A. RAZON DEL LIBRO

De ordinario, la consideración «absoluta» de un ser debe preceder a su consideración «relativa». De Dios absolutamente o en sí mismo considerado se trató ya en el libro primero.

Ahora bien, en relación con sus criaturas puede Dios considerarse: como «principio» y como «fin» de las mismas. De Dios «primer principio» trata el libro segundo, y de Dios «fin último», el tercero. Lógicamente, la consideración de Dios-primer principio precede a la de Dios-fin último, porque, si bien ambos conceptos son relativos a las criaturas, el de fin último es posterior a las mismas, pues las supone ya existentes; y existen porque Dios les ha comunicado el ser que tienen. Los seres son creados y ordenados a su fin. Dios-primer principio los crea y los ordena a sí mismo como a fin último. El ser creado viene de Dios y a El se dirige, viniendo a describir en su trayectoria una línea circular, cuyos puntos de partida y llegada son, en realidad, uno e idéntico, pero bajo dos aspectos distintos, esto es, en cuanto principio y fin respectivamente [1].

Considerando, pues, a Dios no en sí mismo, sino en orden a las criaturas, antes es la razón de primer principio que de fin último. Primero son creados los seres y después ordenados. Muy lógico, por tanto, que se trate antes de Dios-primer principio, en el libro segundo, y después de Dios-fin último, en el tercero.

B. CARACTER DEL LIBRO

No es otra, en palabras de su mismo autor, la finalidad de la *Suma contra los Gentiles* que «manifestar la verdad que profesa la fe católica, eliminando los errores contrarios» (l.1 c.2). Toda verdad creada, de

[1] "Eodem modo et ordine quo res exeunt a primo principio reordinantur in ultimum finem, cum idem sit primum principium et ultimus rerum finis" (*De potentia* q.3 a.3 obl.1). Cf. *In I Sent.* dist.14 q.2 a.2.

cualquier género y orden que sea, es una participación de la Verdad primera. Algunas no exceden el orden natural, y otras sola y exclusivamente pertenecen al sobrenatural. Al conocimiento y posesión de éstas se llega únicamente por la divina revelación, siendo para ello del todo insuficiente la sola razón natural. A aquéllas, en cambio, puede el hombre llegar por ambos medios: por la razón natural y por la divina revelación. Trátase de dos medios no contrarios, sino subordinados. De suyo y en principio basta la sola razón natural para el conocimiento de las verdades de orden natural; pero, dado el estado actual de la humana naturaleza, es moralmente necesaria la revelación de tales verdades, en particular de las referentes al orden religioso y moral (cf. 1.1 c.4). Por esto, en el actual estado y condición del hombre, no puede la verdadera filosofía prescindir en absoluto de la revelación divina [2].

Las verdades sobrenaturales, en cambio, solamente con la divina revelación las podemos conocer. Su revelación formal constituye el motivo formal de la fe. Pero para su «penetración», para la «inteligencia» de esta fe, debe intervenir también la razón. Y no siendo otra cosa la sagrada teología más que la inteligencia de la fe, dicho está con esto que no se concibe la teología sin la intervención de la razón.

Esta dependencia y ayuda mutua entre la razón y la fe, la filosofía y la teología, resalta de modo maravilloso en el Doctor Angélico [3], sobre todo en sus dos grandes *Sumas:* la *Teológica* y la *Contra Gentiles.* Con todo derecho usa el Santo en la *Teológica* de argumentos y demostraciones filosóficas, pero siempre de un modo instrumental. Y con toda licitud también, y no pequeña utilidad, trae a colación en la *Contra Gentiles* la divina revelación como principio extrínseco, aunque superior [4].

Limitándonos a esta última, vemos cómo, efectivamente, de los cuatro libros de que consta, en los tres primeros trata de verdades de orden «natural», adecuadas «de suyo» a la razón, no obstante el que puedan y de hecho hayan sido también reveladas por Dios; y en el cuarto trata de verdades cuyo conocimiento excede completamente las fuerzas naturales de la razón (cf. 1.1 c.9). Por esto el método argumentativo es distinto en unos y otro. En aquéllos comienza siempre los capítulos aduciendo argumentos de razón, y los termina ordinariamente con algún testimonio de la Sagrada Escritura (la razón asegurada por la fe). En el cuarto, en cambio, suele comenzar por la autoridad de la Sagrada Escritura, para continuar después haciendo ver la racionalidad de lo revelado (la razón al servicio de la fe). Viene, pues, a ser el libro cuarto el complemento teológico de los tres primeros. Sus capítulos 1-26 constituyen el complemento teológico del libro primero; los capítulos 27-78, el del libro segundo, y los capítulos 79-97, el del libro tercero (cf. 1.4 c.1).

[2] "In iis doctrinarum capitibus, quae percipere humana intelligentia naturaliter potest, aequum plane est, sua methodo suisque principiis et argumentis uti philosophiam: *non ita tamen ut auctoritati divinae sese audacter subtrahere videatur*" (LEO XIII, Encyclica *Aeterni Patris,* 4 aug. 1879: AAS 12 (1879) 103.

[3] Cf. id., ib.

[4] "Iure igitur suo auctor in *Summa Theologiae* multum utitur demonstrationibus philosophicis tamquam propriis, sed *ministerialiter* tantum. Licite et utiliter in *Summa contra Gentiles* multum utitur collatione ad doctrinam revelatam ut principio extrinseco quidem sed superiore, vel ad eam, *post* factam revelationem aliquas speculationes verisimiles et convenientias pulcherrimas invenit, absque probandi praesumptione" (C. S. SUERMONDT, O. P., *Tabulae schematicae cum introductione de principiis et compositione comparatis "Summae Theologiae" et "Summae contra Gentiles" S. Thomae Aquinatis* [Romae 1943] p.11).

Es, pues, este libro tercero, primera y principalmente, de carácter filosófico, si bien es preciso advertir que, en atención a algunos temas de que trata, es más teológico que los dos primeros, pues trata, como veremos, de la «visión beatífica» (cc.51-63) y de la «gracia» (cc.147-163), que son netamente teológicos [5].

C. DIVISION DEL LIBRO

Dios, bajo la razón de fin último, y las criaturas, en cuanto a El ordenadas, constituyen el objeto o materia propia de este libro. Pero trátase de un fin a conseguir y de una ordenación o tendencia al mismo, no de un fin ya conseguido. Ahora bien, todo ser se ordena y tiende a conseguir su fin por su operación, la cual, en realidad, no es más que la realización o actualización de dicha tendencia u ordenación. El obrar sigue al ser; y quien da el ser da también todo lo que a él se sigue. Así que, si todo ser creado depende de Dios en cuanto a su ser, síguese que también ha de depender de El en cuanto a su ordenación y a su operación. En cuanto a su ser depende de Dios-primer principio; en cuanto a su ordenación al fin depende de Dios-fin último, y en cuanto a su operación depende de Dios-rector universal. Y porque el obrar es consecuencia del ser y de su ordenación al fin, por esto la consideración de Dios-rector universal es como consecuencia y derivación de la de Dios-primer principio y último fin.

De Dios-primer principio de las cosas se ha tratado en el libro segundo. Queda ahora por considerarle en cuanto fin último y rector de todo lo creado. Divídese, pues, este libro en dos grandes partes: En la primera se trata de Dios-fin último de todas las cosas creadas (cc.2-63). En la segunda, de Dios-rector de las mismas (cc.64-163).

Dada la gran extensión de la segunda parte, subdivídela el mismo Santo en otras dos, según que se considere a Dios rector «universal» de todo lo creado o «especial» de solos los seres intelectuales. Aparte, pues, de la introducción (c.1), son tres las partes en que se divide el libro tercero:

I. Dios, fin último de todo lo creado (cc.2-63).
II. Dios, rector universal de todos los seres (cc.64-110).
III. Dios, rector especial de los seres racionales (cc.111-163).

«El orden será el siguiente: en primer lugar, trataremos de El mismo como fin de todas las cosas; a continuación, de su gobierno uni-

[5] "Los dos primeros libros de la *Summa contra Gentiles*... son su más acabada expresión y la realización más perfecta del ideal de una verdadera y auténtica *filosofía*" (RAMÍREZ, O. P., *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* t.1 [BAC Madrid 1947], introd. gral. p.86). Sirva este testimonio para confirmar lo que decimos del carácter filosófico-*teológico* del libro tercero.

versal sobre todo lo creado (c.64); y después, del gobierno especial con que rige a las criaturas dotadas de entendimiento (c.111)» (c.1).

El contenido integral de cada una de estas tres partes lo iremos viendo en las tablas esquemáticas de su lugar respectivo [6].

I

DIOS, FIN ULTIMO DE TODO LO CREADO (cc.2-63)

I. Del fin último en común (cc.2-16)

A) Del fin que tiene razón de bien (cc.2-3; 16)

Antes de tratar Santo Tomás del fin último en particular, esto es, de Dios, objeto de nuestra bienaventuranza, dedica unos capítulos a la consideración del fin último en general.

«Todo agente obra por un fin» (c.2). Así reza el primer principio de finalidad. El concepto de fin en cuanto tal, es relativo. Fin es el término de algo. Y, en este sentido, la noción de fin implica necesariamente la de causalidad. El fin es el término, el complemento, lo último a que todo ser tiende. Su influjo es un influjo de «atracción». Esta atracción va siempre acompañada de un impulso por parte del agente. Por esto, en la formulación del principio de finalidad han de intervenir ambos elementos: el agente y el fin. Todo agente «en cuanto tal» obra por un fin. La universalidad de este primer principio la deja bien determinada el Santo en el capítulo 2. Reduce a dos clases todos los agentes creados: «naturales» (per naturam) e «intelectuales» (per intellectum). Lo que de momento le interesa es consignar «el hecho» de que todo agente, sea natural o intelectual, obra por un fin, sin detenerse en determinar y precisar la diferencia entre unos y otros. Esto lo hará más adelante, al tratar «del modo» como unos y otros realizan el principio de finalidad, esto es, del modo como tienden a su fin.

Es también de advertir que el fin de que se trata es el fin «último». Si se prescinde de este carácter de último habría que admitir una serie indefinida de fines y un proceso también indefinido en las operaciones de los agentes, lo cual es imposible.

[6] En cuanto a la composición de estas tablas esquemáticas, hacemos nuestras las siguientes palabras del P. Suermondt: "Facile patet quanto difficilius sit componere conspectum schematicum *Summae contra Gentiles* quam *Summae Theologiae*. Ubi ipse artifex tacet, magna erit cuique errandi occasio, frequens aliis aliter sentiendi licentia... Ad talem analysim rite conficiendam minime sufficeret solum colligere et considerare aliquantum titulos capitulorum *Summae contra Gentiles* eosque vix inspecto ipso textu operis distribuere per series et ulterius dividere vel componere secundum regulas plerumque aprioristicas ab arte logica mutuatas. Valde penitior et vicinior inspectio capitulorum in ipso contextu requiritur. Accedit quod talem analysim a diversis studiosis, etiam peritioribus, fieri non posse arbitramur quin certo nec semel nec leviter ab invicem discordaturi sint in describendis minute rationibus quas auctori attribuerent in dividendo et connectendo cum singula capitula tum longiores capitulorum series... Ceterum, dato reapse liberiore doctrinae cursu in *Summa contra Gentiles*, cuivis perito integrum sit alio meliore concinnioreque forte schemate stringere compositionem libri ad mentem Auctoris" (o.c., p.20-21).

DIOS, FIN ULTIMO (cc.2-63)

- I. DEL FIN ULTIMO *EN COMUN*
  - A) *En* razón de *fin*; "propter quod omne agens agit" c.2
  - B) En razón de *bien* ....
    - 1. Positivamente: "quod omnia appetunt" .... cc.3 y 16
    - 2. Privativamente, o sea: *del mal* ......
      - *a)* En cuanto *causado* ......
        - 1) Sus causas ...
          - *a)* Final ....
            - *a')* Tesis (negativa). c.4
            - *b')* Objeciones c.5
            - *c')* Solución c.6
          - *b)* Formal ....
            - *a')* Tesis (negativa). c.7
            - *b')* Objeciones c.8
            - *c')* Solución c.9
          - *c)* Eficiente = el bien *deficiente* c.10
          - *d)* Material (sujeto) = el bien c.11
          - *e)* Luego no se da el mal total c.12
        - 2) Naturaleza de estas causas (efic. y mat.) c.13
      - *b)* En cuanto *causa* = es causa "per accidens" c.14
      - *c)* Corolario final = no existe un *sumo* mal c.15
- II. DIOS, FIN ULTIMO *UNIVERSAL*
  - A) Tesis general: Dios es el fin último de todas las cosas c.17
  - B) Modo de serlo (por parte de Dios) ....
    - 1. Como *objeto* asequible en algún modo por todos c.18
    - 2. Como *ejemplar* a que asemejarse ....
      - *a)* En general c.19
      - *b)* En cuanto a su bondad c.20
      - *c)* En cuanto a su causalidad c.21
  - C) Modo de alcanzarlo (por parte de los seres creados) ...
    - 1. En general: todos lo consiguen por sus *operaciones* (identidad de hecho) c.22
    - 2. En particular (diversidad de modo) ....
      - *a)* Los no intelectuales ....
        - 1) Los cuerpos celestes (el universo). c.23
        - 2) Los demás c.24
      - *b)* Los intelectuales ....
        - 1) Por un acto del entendimiento c.25
        - 2) No por un acto de la voluntad ... c.26

III. DIOS, FIN ULTIMO *ESPECIAL* DE LOS SERES INTELECTUALES, O SEA, DE LA *BIENAVENTURANZA*

- A) Objetiva o material ....
  - 1. No consiste .....
    - *a)* En los placeres corporales o voluptuosidad c.27
    - *b)* En los bienes exteriores .....
      - 1) honores c.28
      - 2) gloria c.29
      - 3) riquezas c.30
      - 4) poder mundano c.31
    - *c)* En los bienes del cuerpo c.32
    - *d)* En los bienes del alma ....
      - 1) pertenecientes a la parte sensitiva c.33
      - 2) Idem a la intelectiva,
        - *a')* actos de las virtudes morales. c.34
        - *b')* actos de la prudencia c.35
        - *c')* actos del arte c.36
  - 2. Consiste = *en sólo Dios*—Verdad primera—*objeto* de contemplación c.37
- B) Subjetiva o formal ....
  - 1. No consiste .....
    - *a)* En el conocimiento de Dios, propio de esta vida ....
      - 1) Común y confuso c.38
      - 2) Tenido por demostración c.39
      - 3) Tenido por fe c.40
      - 4) Derivado del conocimiento de las sustancias separadas. Razón: por no sernos posible *en esta vida* el conocimiento de las mismas ....
        - *a)* Ni según Avempace c.41
        - *b)* Ni según Alejandro c.42
        - *c)* Ni según Averroes c.43
        - Pruebas de estas tres afirm. c.44
        - *d)* Ni de ningún modo c.45-46
      - 5) Luego, *a fortiori,* no es posible en esta vida ver la esencia divina c.47
      - 6) En consecuencia: la felicidad última no se halla en esta vida. c.48
    - *b)* Ni en el conocimiento *propio y natural* que de Dios tienen *en la otra vida* las sustancias separadas c.49-50
  - 2. Consiste ——→ en la contemplación de Dios (cf. cc.25 y 37) sobrenatural propia de la otra vida, esto es: en la *visión beatífica* ....
    - *a)* Posibilidad y existencia c.51
    - *b)* Naturaleza..
      - 1) Principios del acto ...
        - *a)* Objeto (quod) y medio objetivo (quo): la misma esencia divina c.51
        - *b)* Medio subjetivo.
          - *a')* No es suficiente la virtud *natural* del entendimiento c.52
          - *b')* Se requiere el "lumen gloriae". c.53
          - *c')* Dificultades y su solución ... c.54
      - 2) El acto mismo ....
        - *a)* Su extensión ....
          - *a')* Respecto del objeto.
            - No comprehende la divina esencia . c.55
            - Luego, no ve todo cuanto en ella puede verse c.56
          - *b')* Respecto del sujeto: *todo entendimiento* t i e n e capacidad para ello c.57
        - *b)* Su intensidad: Unos ven a Dios más perfectamente que otros c.58
        - *c)* Modo ......
          - *a')* Todo cuanto se ve es en y *por medio* de la esencia divina c.59
          - *b')* Todo ello se ve *a la vez* c.60
    - *c)* Efectos .....
      - 1) Hace partícipes de la vida eterna c.61
      - 2) Luego, es perpetua e inamisible c.62
      - 3) Sacia todas las aspiraciones humanas c.63

Al final del capítulo alude el Santo a la clásica división de las operaciones: «humanas» (humanae) y «del hombre» (hominis); concluyendo que todas, tanto las unas como las otras, tienden al fin. Las «humanas», que proceden de modo «deliberado», son las propias del hombre en cuanto agente «intelectual». Las «del hombre» proceden también de él, pero de un modo «indeliberado»; en cuanto agente «natural».

Visto el principio de finalidad bajo la razón de fin, continúa el Santo considerándolo bajo la razón de «bien». «Todo agente obra por un bien». Todo agente, afirma repetidas veces el santo Doctor, al obrar ha de tender a algo «determinado»; y por esto precisamente todo agente obra por un fin. De lo contrario, esto es, si el fin no fuese algo determinado, sino indeterminado, vago e indiferente, no tendría verdadera razón de fin, y, en consecuencia, el agente no tendería a él, no obraría. Ahora bien, si el agente tiende a algo determinado, es por ser ello «conveniente» a su naturaleza; y todo aquello que es conveniente a la naturaleza de un ser tiene respecto de él razón de «bien». Por tanto, si todo agente, en cuanto tal, debe tender a algo «determinado» y esto tiene razón de fin, por terminar o finalizar el movimiento de inclinación del agente, y razón de bien, por ser conveniente a la naturaleza del mismo, síguese que el principio de finalidad formúlase de las dos maneras: «Todo agente obra por un fin» (c.2), «Todo agente obra por un bien» (c.3). El contenido de ambas fórmulas es el mismo, pues, en realidad, el fin tiene siempre razón de bien (c.16).

Ahora bien, si el fin tiene razón de bien, y el bien es lo que todos apetecen, ¿cómo se explica el mal?

B) DEL MAL (cc.4-15)

En los capítulos 4-15 trata el Santo de la naturaleza del mal. Sienta en ellos los principios básicos y fundamentales para una mayor inteligencia y esclarecimiento, dentro siempre de la limitada capacidad de nuestro entendimiento, del angustioso problema del mal.

1. *El mal y la causalidad final* (cc.4-6)

El bien tiene razón de fin; es lo que todos apetecen y a lo que todos tienden. El mal, por tanto, por oponerse al bien, no puede tener razón de fin ni ser apetecido por nadie. Si en realidad lo fuese, dejaría de ser mal, o lo sería bajo la apariencia de bien. Si todo agente obra por un fin, que tiene razón de bien, síguese que ningún agente obra por el mal en cuanto tal. El mal, pues, queda fuera del orden de intención, «est praeter intentionem».

Esta afirmación, sin embargo, parece contrariar a la experiencia, sobre todo en el orden moral. Si ningún agente en su obrar obra por el mal, ¿cómo se explica su existencia? ¿Es que acaso el mal es siempre completamente fortuito o casual? Cuando, por ejemplo, el hombre obra el mal, ¿no es acaso responsable de ello por haberlo hecho queriendo y a sabiendas? ¿Es, pues, o no universal el principio de que el mal queda siempre fuera del orden de intención? Lo es, ciertamente. Y para mejor comprenderlo, bastará recordar la diferencia que hay entre la intención

propiamente dicha y la volición. «Hay que advertir—comenta el Ferrariense—que Santo Tomás distingue entre la «intención» de una cosa y su «volición». Por la intención, el apetito o voluntad tienden a aquello a que por sí mismo están inclinados, pues la intención propiamente dicha versa sobre el fin, y el fin, en cuanto tal, siempre es querido por sí mismo. El acto de la voluntad, en cambio, o la volición, versa no sólo sobre aquello que es apetecido y querido por sí mismo, sino también sobre aquello que es apetecido por causa o motivo de otra cosa». Es, pues, más extenso el concepto de volición que el de intención propiamente dicha. Todo aquello a que se extiende la intención es también objeto de la volición; pero no todo a lo que ésta se extiende es objeto de aquélla. Luego, cuando se afirma que el mal queda fuera del ámbito de la intención, entiéndese de la intención propiamente dicha. En este sentido, el mal, en cuanto tal, nunca jamás es intentado o apetecido por sí mismo. Ello, sin embargo, no quiere decir que no sea voluntario. «Aun cuando el mal sea ajeno a la intención, es, no obstante, voluntario, aunque no directamente («per se»), sino indirectamente («per accidens»)» (c.6). Si al mal, sobre todo moral, le despojásemos de este carácter de voluntariedad, desaparecería la responsabilidad e imputabilidad de los actos humanos.

Para que se dé esta voluntariedad, basta que el mal sea «previsto». De lo contrario, esto es, si ni siquiera fuese previsto, entonces se trataría de un mal «no voluntario» o, como lo llama el Santo, «casual» o «fortuito». Pero, si es previsto, no será directamente intentado, pero no podrá menos de ser voluntario.

Así, pues, ningún ser creado tiende al mal en cuanto mal. «Es imposible—dice Santo Tomás—que el mal, en cuanto tal, sea apetecido, ni con apetito natural, ni animal, ni intelectual» [7].

En conclusión: el mal ni tiene causa final ni es él causa final de nada. Se comprenderá esto mejor una vez estudiada su naturaleza.

2. *Naturaleza del mal* (cc.7-9)

El mal, en general, no constituye esencia o naturaleza alguna; o sea, ninguna esencia o naturaleza puede ser en cuanto tal mala. No es, por tanto, el mal algo positivo. Pero tampoco es algo puramente negativo. Es algo privativo; consiste en una «privación».

¿Qué es la privación? Nos la define el mismo Santo: «Privación, tomada propia y estrictamente, es la carencia de aquello que un ser «puede» y «debe» tener» (c.6). Así, pues, dos son las condiciones que han de concurrir para que se dé privación propiamente dicha, y, en consecuencia, el mal: primera, que la cosa de que carece tal ser «pueda» tenerla, o sea, que no repugne a su naturaleza; segunda, que «deba» poseerla, esto es, que le sea debida, sea por exigencia de su misma naturaleza o por voluntad expresa de quien tiene supremo dominio sobre la misma. Si respecto de un ser cualquiera falla una de estas dos condiciones, falla la razón de mal respecto del mismo. Así, por ejemplo, dice el Santo, no es mal para el hombre el carecer de alas, porque el

[7] *Summ. Theol.* I q.19 a.9.

tenerlas repugna a su naturaleza; ni tampoco es mal que no tenga el cabello rubio, pues aunque ello no repugne a su naturaleza, como lo prueba el hecho de que algunos lo tengan, sin embargo, no es exigido por ella, y por lo tanto no le es debido. En cambio, sí que es verdadero mal el que carezca de un ojo o brazo, etc., porque el poseerlo no sólo no repugna a su naturaleza, sino que es además exigido por la misma.

Opónense, pues, el bien y el mal, no con oposición de contrariedad, sino de privación. El mal no es otra cosa que la privación del bien. Esta privación puede tener lugar en las sustancias y en las operaciones. En aquéllas, cuando les falta algo que pueden y deben tener. Es lo que en lenguaje corriente llamamos «una cosa mala». Y en las operaciones, cuando carecen de la ordenación y adaptación debida a su regla o medida. Es lo que llamamos «una acción mala».

Toda acción tiende a un fin, ya que todo agente obra siempre por el fin (c.2). Si éste es debido y proporcionado a las exigencias de la naturaleza del sujeto operante, y éste obra en conformidad con él, la acción será buena; de lo contrario, mala. Es muy de tener en cuenta esto para la explicación del mal moral, de que pronto nos ocuparemos.

De lo expuesto sobre la naturaleza del mal en general deduce el Santo dos consecuencias: primera, que el mal se funda siempre en un bien (c.11); segunda, que el mal no destruye todo el bien (c.12).

El mal, hemos dicho, no constituye esencia o naturaleza alguna. De donde se sigue que no tiene causas formal ni material propiamente dichas. Pero sí que tiene causa cuasi-material, esto es, sujeto en que se funda. Así lo exige el concepto mismo de mal, que, como ya dijimos, no consiste más que en una privación. Ahora bien, toda privación se ha de predicar o afirmar de un ser; éste, en lo que tiene de entidad, es siempre bueno, y en cuánto está privado de algo que podía y debía tener, es malo. Así que nos hallamos con un ser bueno y malo al mismo tiempo, pero según diversa consideración: bueno por lo que tiene de entidad, malo en cuanto carece de ella. El mal, pues, se predica de los seres, aunque en cuanto tales tengan razón de bien; luego el mal siempre se funda en un bien.

Pero adviértase que este bien, sujeto del mal, no es el opuesto al mal. Es otro distinto, ya que el que propiamente se opone al mal es siempre totalmente destruido por éste. De lo cual síguese otra nueva consecuencia, a saber, que el mal, por mucho que se multiplique e intensifique, nunca jamás llegará a hacer desaparecer totalmente el bien (c.12), pues siempre subsistirá, al menos, su sujeto, que siempre tendrá razón de bien.

3. *El mal moral o pecado*

Afirma el Santo en el capítulo 9 que, en el campo moral, el bien y el mal son «contrarios», o sea, que se oponen, no sólo con oposición de privación, como el bien y el mal en general, sino también con oposición de contrariedad, que es un grado más. Ahora bien, en conformidad con las leyes y exigencias de toda oposición «contraria», dedúcese de dicha afirmación: primero, que el bien y el mal moral son dos

especies comprendidas bajo un mismo género común; segundo, que tienen, además, un sujeto común; tercero, que no pueden coexistir en dicho sujeto a la vez y bajo un mismo sentido.

¿Cuál es ese género común al bien y al mal moral? ¿Y cuál el sujeto común del que mutuamente se expelen? El género de ambos es la «moralidad»; y el sujeto común, los «actos humanos» en cuanto humanos, esto es, deliberados y libres.

a) *De la moralidad en general.*—Es un hecho incuestionable la existencia de la moralidad. Es una de las primeras verdades de que el hombre, por más que quiera, jamás podrá despojarse. Realmente, nadie la puede poner en duda. Y si, no obstante, no han faltado quienes la han negado, como en seguida veremos, no lo han hecho con pleno convencimiento, sino teóricamente y como obligados por la fuerza de los principios contenidos en sus falsos sistemas doctrinales [8].

En cuanto a su esencia, la moralidad consiste en la ordenación, relación o proporción de los actos humanos con el fin. Es una forma inherente a los actos humanos.

No todos estarán conformes con esta definición de la esencia o constitutivo formal de la moralidad, pues son, en realidad, muy diversas las opiniones sobre el particular. Extremando la afirmación, cabría decir que cuanta es la conformidad y conveniencia de criterio respecto de su existencia, casi tanta es la discrepancia respecto de su esencia. Hay casi tantas opiniones, dice Gonet, como cabezas [9].

Indiquemos brevemente algunas de las opiniones clásicas, y así se irá también perfilando la opinión más conforme a la mente y doctrina del Angélico.

Para unos consiste la moralidad en la libertad. Acto libre y acto moral son exactamente lo mismo.

Es cierto que es de todo punto necesaria la libertad para la moralidad. Si no hay libertad, no puede haber moralidad propiamente dicha [10]. Pero no la constituye.

Hemos afirmado poco ha que la moralidad presupone necesariamente los actos humanos deliberados, y que consiste en la ordenación o relación de los mismos al fin. Pues bien, esta ordenación o relación al fin es de la esencia misma del acto moral; es algo intrínsecamente inherente al acto, algo de que no puede éste prescindir [11].

Se comprenderá esto mejor si tenemos en cuenta que la moralidad es una forma «análoga», que se predica con analogía de atribución de muy diversos seres. Ante todo se predica del hombre, «mores proprie dicuntur humani», y más exacta e inmediatamente de sus actos, que constituyen el primero o sumo analogado. Si, pues, los actos humanos constituyen el sumo analogado de la moralidad, ésta tiene que conve-

[8] Cf. BALMES, *Etica* c.1 n.2.

[9] "Etsi moralitatis existentia notissima sit, abstrusissima tamen et obscurissima est illius natura; unde in eius explicatione Doctores ita inter se divisi sunt, ut fere tot sint sententiae quot capita" (GONET, *Clypeus Theologiae Thomisticae* III tr.3 disp.1 a.1 n.1).

[10] "Ibi incipit genus moris ubi primo *dominium* voluntatis invenitur" (*In II Sent.* dist.24 q.3 a.2).

[11] "Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum *inhaeret* actioni" (1-2 q.18 a.4 ad 2).

nirles intrínsecamente, no de un modo extrínseco. Así lo exige la naturaleza misma de la analogía de atribución, para la que se requieren dos condiciones. Primera, que la forma análoga (la moralidad en nuestro caso) se halle intrínseca y formalmente sólo en el primer analogado (acto humano), y en los demás analogados inferiores extrínsecamente, esto es, que sea y se llamen morales por una mera denominación extrínseca; v.gr., la moralidad que se predica de la ley, de las potencias, de las circunstancias, etc. La segunda condición requerida para la analogía de atribución es consecuencia de la anterior, a saber, que el primer analogado entre en la definición de los analogados inferiores. Así, v.gr., en los ejemplos anteriores, ley moral es aquella que tiene por objeto dirigir los «actos» morales; potencia moral es la que causa el «acto» moral; circunstancias morales serán aquellas que rodean o afectan al «acto» moral, etc. Siendo el acto humano el primer analogado, todo lo demás que se dice y denomina moral se dice y denomina tal en orden a él.

Es, pues, inadmisible que la moralidad se constituya por una denominación extrínseca. La moralidad que intrínseca y formalmente se predica de los actos es la moralidad tal, que no es una entidad de razón, sino algo real, una realidad.

Descartadas estas dos opiniones que hacen consistir la moralidad en la libertad y en una pura denominación extrínseca o relación de razón, nos quedamos con que la moralidad consiste en una realidad. Y esta realidad, decimos, es una relación, y una relación «real». Pero esta relación puede ser doble: predicamental y trascendental. ¿En cuál de las dos consiste la moralidad?

No faltan quienes afirman se trata de una relación predicamental. Nos parece, sin embargo, más conforme a la verdad la siguiente afirmación: la moralidad se constituye por una relación trascendental del acto humano al objeto dependiente de las reglas de moralidad.

La relación «predicamental» es un accidente real que sobreviene a un determinado ser o sujeto en cuanto ordenado a algo. Dicho sujeto se concibe perfectamente constituido en su ser sin tal ordenación. Desaparecido el término de referencia, desaparece la ordenación, y, en consecuencia, la relación; pero no el sujeto de la misma. La relación «trascendental» tiene lugar en aquellos seres que por exigencias de su propia naturaleza están «de suyo» ordenados a algo[12]. Esta relación va entrañada en la esencia misma del ser de que se trata. No se concibe la existencia de éste sin tal ordenación o relación.

Difieren, pues, ambas en que en la predicamental el término tiene razón de «puro término», y en la trascendental tiene razón de «especificativo». Ahora bien, en la relación entre los actos humanos y el fin u objeto moral, éste, que constituye el término, tiene razón de especificativo, es lo que constituye el acto humano en su ser moral. La relación, pues, en que consiste la moralidad es una relación «trascendental».

[12] "Relatio *transcendentalis* est ipsa rei absolutae entitas ex sua essentia ad aliud destinata.—*Praedicamentalis* recte definitur: accidens reale, cuius totum esse est ad aliud se habere" (MARCELLUS A PUERO IESU, O. C. D., *Cursus philosophiae scholasticae* t.3, *Metaphysica* disp.1 q.4 a.4 n.202).

A esta misma conclusión nos lleva la consideración de la naturaleza y esencia misma del acto. Este es un ser esencialmente «relativo», ordenado «ad aliud». Según los principios de la metafísica, entre las potencias, sus actos y los objetos existe una relación trascendental. Y la razón de esto está precisamente en que los objetos, que constituyen el término de los actos y, mediante éstos, de las potencias, son los que especifican a unas y otros. Pues bien, la moralidad no es más que una derivación o aplicación concreta de este principio metafísico. La relación que hay entre el acto humano y su objeto, considerado no en sí mismo (pues en este caso no saldríamos del orden físico), sino en orden al fin, que tiene razón de regla o medida, es también una relación trascendental; y en ésta, decimos, consiste la moralidad. «Aunque el fin sea una causa extrínseca, sin embargo, la debida proporción al fin y la relación al mismo es algo inherente a la acción»[13]. Como la forma constitutiva de un ser es siempre inherente e intrínseca al mismo, así la forma que constituye a los actos humanos en morales es algo inherente e intrínseco a los mismos actos.

Es, pues, la moralidad la ordenación o relación real y trascendental de los actos humanos al objeto en cuanto dependiente de las reglas o normas de moralidad.

Estas reglas de moralidad son: «remota» objetiva: la ley eterna; «próxima» objetiva: la razón recta, esto es, en cuanto informada por los principios universales de la sindéresis y los particulares de la prudencia; «inmediata» subjetiva: el dictamen de la razón, o sea, la conciencia.

Siendo el mal moral una de las especies de moralidad, juzgamos no está fuera de propósito el haber expuesto estas breves y fundamentales nociones sobre la moralidad en general. Ello ayudará a comprender mejor la naturaleza del mal moral o pecado, que es de lo que principalmente venimos tratando.

b) *Especies de moralidad.*—Divídese adecuadamente la moralidad en dos especies: «bondad» y «malicia».

Definida la moralidad en general como una relación del acto humano con el fin, que tiene razón de regla o norma, la «bondad moral» consistirá en una relación de «conformidad» del acto humano con el fin; y la «malicia», en una relación de «disconformidad» con dicho fin.

Limitando ahora nuestra consideración al mal, tenemos que dicha disconformidad, y en consecuencia el mal moral o pecado, puédese considerar bajo un doble sentido: como algo «privativo» y como algo «contrario». En el primer sentido, la disconformidad consistirá en la privación de conformidad con la regla, norma o fin recto; y en el segundo, dicha disconformidad consistirá en la conformidad del acto humano con un fin «contrario» al fin recto. Ambos aspectos son inseparables, pues son correlativos: si los actos no están conformes con el fin recto, es por estar conformes con otro fin «contrario» al fin recto, y viceversa. Por esto precisamente, siempre en el mal moral o pecado se da, a la vez, una «aversión» y «conversión». Aversión del fin debido y

[13] 1-2 q.18 a.4 ad 2.

conversión a un fin indebido. En cuanto a la aversión, el mal moral es la privación del verdadero fin o bien de la razón. En cuanto a la conversión, dicho mal moral consiste en la conformidad del acto voluntario con un fin contrario al verdadero fin o bien de la razón.

Opónense, pues, el bien y el mal moral no sólo «privative», como el bien y el mal en general, sino también y sobre todo «contrarie». «El mal y el bien son contrarios si se toman en sentido moral» (c.9).

Síguese de lo dicho que el mal moral o pecado puede definirse en sentido de privación: la disconformidad del acto voluntario con el verdadero fin o bien de la razón; y más propiamente en sentido de contrariedad: la conformidad del acto humano con un fin contrario al verdadero fin de la razón.

La moralidad en general consiste, según ya vimos, en la ordenación o relación trascendental de los actos al fin, que tiene razón de regla o norma. Este fin constituye el término de dicha ordenación o relación; ahora bien, en toda ordenación y movimiento, lo que especifica es el término; por tanto, cuando el fin a que tienden los actos humanos sea conforme con la recta razón, entonces los actos serán moralmente buenos; y cuando el fin sea contrario a la razón, entonces serán malos. «La medida de lo moral es la razón. Según esto, en moral algo se dirá bueno o malo con relación al fin de la razón; porque en moral lo que recibe la especie de un fin conforme a la razón se llama específicamente bueno; mas lo que se especifica por un fin «contrario» al de la razón se dice específicamente «malo» (c.9).

Ahora bien, ¿es posible que la voluntad tienda a un fin contrario a la razón, que en cuanto tal, esto es, en cuanto contrario, siempre tiene razón de mal? Vamos a contestar en seguida a esta pregunta, al tratar de la causa eficiente del mal moral. Con ello se completará cuanto hemos venido diciendo sobre la naturaleza del mal moral o pecado.

4. *Causa eficiente del mal* (c.10)

El principio básico de todo el capítulo 10, dedicado a la causa eficiente del mal, es el siguiente: «La causa eficiente del mal es el bien «deficiente». El mal es causado por el bien, no en cuanto bien, sino en cuanto «deficiente». Por esto, hablando con propiedad, dícese que el mal no tiene causa eficiente, sino «deficiente».

La explicación de esta causalidad es, sin embargo, distinta según se trate del mal físico o del mal moral.

a) *Causa eficiente del mal físico.*—Tiene lugar el mal físico en las obras de la naturaleza y del arte; y, según el principio general, necesariamente ha de provenir de un ser defectuoso, en cuanto defectuoso, o sea de un defecto. Este defecto puede hallarse o en el agente o en aquello sobre que recae la acción de este agente, y, según se halle en uno u otro, el mal provendrá y se atribuirá al operante o a lo operado.

Provendrá del agente cuando éste carezca de suficiente virtualidad. Debido a esta insuficiencia, tanto la acción como el efecto consiguiente serán defectuosos, imperfectos, malos. Y esto ocurre tanto si el agente

es principal como instrumental; pues tiene éste su virtud propia, además de la recibida del agente principal, con la que ha de concurrir a la producción del efecto intentado por el agente principal. Si dicha virtud propia es «deficiente», también el efecto lo será, por no tener la perfección y bondad que debería tener.

Provendrá y se atribuirá el mal al efecto mismo operado cuando la materia sobre que recae la acción del agente no se halle en las debidas condiciones. Esta falta de disposiciones convenientes será entonces la causa de lo malo que exista en el efecto. Así, por ejemplo, el dolor o mal de estómago puede provenir, o por deficiencia y debilidad orgánica del mismo, o por la condición y calidad de los alimentos ingeridos, que no reúnen las condiciones de digestibilidad requeridas y proporcionadas a la virtud digestiva normal y ordinaria del estómago. Siempre el origen del mal se halla en un defecto: del agente en el primer caso y de la materia en el segundo.

Lo mismo ocurre en las obras de arte, cuya imperfección, caso que se dé, será debida o a la impericia del artista, o a la deficiencia de los instrumentos, o a la indisposición de la materia. Basta el defecto en uno de estos tres elementos para que el resultado sea malo. Vale también aquí el principio: «Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu». Y, desde luego, cuanto mayor sea el defecto de la causa, más imperfecto será el efecto; y mucho más aún lo será si las diversas causas o elementos concurrentes son todos ellos defectuosos. Si a la impericia e inhabilidad del artista se añade la deficiencia de los instrumentos, y a todo esto las malas condiciones de la materia, es de suponer cuál será la belleza y perfección de la obra realizada.

Así, pues, el mal físico, sea natural o artificial, es causado en lo que tiene de entidad por el bien deficiente «en cuanto bien»; y en lo que tiene de defectuoso y malo por el mismo bien deficiente, no en cuanto bien, sino «en cuanto deficiente». O sea, lo que hay de bueno en el efecto proviene de lo que hay de bueno en la causa, y lo que hay de malo en aquél proviene de lo que hay de malo y defectuoso en ésta. La imperfección de una obra artística es debida a la imperfección de sus causas.

Vemos, pues, cómo, en cierto sentido, el mal no sólo es causado o efecto, sino también «causa». Santo Tomás lo considera en ambos sentidos. Como efecto, en los capítulos 4-13, y como causa, en el capítulo 14. Pero en ninguno de ambos sentidos, ni en cuanto efecto ni en cuanto causa, le conviene la causalidad «per se» o directa, sino la «per accidens» o indirecta.

b) *Causa eficiente del mal moral.*—Vimos ya cómo el mal moral o pecado era una de las especies de moralidad. Esta, decíamos, es una forma inherente de modo intrínseco al acto humano. Si este acto humano procede en conformidad con la recta razón, será moralmente bueno, y si, por el contrario, carece de esta conformidad, será moralmente malo. Es, pues, el pecado un acto humano malo. Por esto, propiamente hablando, el mal moral, a diferencia del físico, solamente tiene lugar en

los actos. «El vicio moral consiste en la sola acción y no en un efecto producido» (c.10).

El problema de que ahora se trata es averiguar el origen, la causa del acto humano «en cuanto malo», esto es, de aquello que en el acto hay de deficiente y defectuoso.

En conformidad con el principio general antes establecido, la causa eficiente del mal moral ha de ser también el bien «deficiente». ¿Cuál es este bien deficiente?

Consistiendo el pecado primera y principalmente, como dice el Santo, en sólo el acto de la voluntad, para averiguar y determinar la causa del mismo habrá que atender a los principios de ese acto de la voluntad. Ahora bien, los principios de dicho acto, dice el mismo Santo, son cuatro: primero, el objeto; éste mueve al segundo, que es la facultad aprehensiva o razón; ésta, a su vez, mueve al tercero y más inmediato principio, que es la facultad apetitiva o voluntad; y, por último, si se trata de actos externos o imperados, hay un cuarto principio, que lo constituyen las potencias ejecutoras, que son movidas por la voluntad. Hecha esta enumeración, concluye el Santo, por exclusión, que el pecado consiste primera y principalmente en sólo el acto de la voluntad (c.10). Luego la causa o principio más inmediato del pecado o mal moral será la voluntad misma. Y como quiera que siempre el mal es causado por el bien en cuanto deficiente, la causa eficiente inmediata del pecado será la voluntad «deficiente».

Y ¿en qué consiste esta deficiencia o defecto de la voluntad? Lo veremos en seguida. Bástenos por ahora esta sola afirmación: «Como el acto «defectuoso» nace de la «deficiencia» del principio activo, es menester presuponer en la voluntad la existencia de un defecto anterior al pecado moral» (c.10).

El principio previo a la voluntad es la razón. Y también en ésta se puede dar defecto, el cual consistirá en no conformarse con el principio anterior a ella, esto es, con el objeto o fin. Propio de la razón es «ordenar»; será, por tanto, defectuosa siempre que, al aprehender un objeto, no lo ordene al fin debido. Ahora bien, en la línea del bien, la perfección de los agentes inferiores depende de su subordinación a los superiores; y de modo análogo sucederá en la línea del mal: la imperfección y deficiencia de un agente o principio superior dejará sentir su influjo, aunque sea sólo de un modo indirecto y accidental, en los agentes o principios inferiores.

Veamos, pues, en qué sentido y hasta qué punto el entendimiento deficiente puede influir e influye en el defecto de la voluntad, y, mediante éste, en el acto malo de la misma, esto es, en el pecado propiamente dicho.

La razón puede aprehender un objeto determinado sin ordenarlo al fin debido, y en estas condiciones presentarlo a la voluntad, mediante su último juicio práctico. En este caso la voluntad queda privada de libertad de «especificación»; esto es, por ser una potencia ciega, puesta a querer «algo», no puede menos de querer y aceptar lo que el entendimiento le presenta mediante su último juicio práctico. Si ello es bueno, recto y ordenado, el acto de la voluntad también lo será; si, por el

contrario, es desordenado y malo, el acto voluntario será también malo y pecaminoso. Pero hay que tener muy en cuenta que, no obstante dicha determinación y necesidad de especificación por parte de la voluntad ante el último juicio práctico de la razón, sigue aquélla conservando siempre su libertad: 1) en cuanto al «ejercicio» de sus propias funciones, esto es, en cuanto a querer o no querer; 2) en cuanto puede mover a la razón a considerar o dejar de considerar el objeto que le presenta; 3) en cuanto puede mover a la misma razón a que considere un objeto u otro. «La voluntad puede querer o no querer. Como también puede hacer que la razón considere actualmente o deje de considerar, o que considere esto o aquello» (c.10). Puede, por lo tanto, la voluntad hacer que la razón considere, en lugar de un objeto desordenado, otro ordenado; puede también evitar que la misma razón considere actualmente tal objeto desordenado, y, por tanto, el que se lo presente; por último, a pesar de que la razón considere actualmente el objeto desordenado y como tal se lo presente a la voluntad, puede aún ésta, por encima de todo, suspender su propio acto respecto de tal objeto, o sea, puede dejar de asentir a él y de elegirlo. El pecado consiste en el mismo acto de la elección. Por esto precisamente, porque puede, por encima de todo, no elegirlo, si lo elige peca, y peca libre y voluntariamente. Es, pues, la misma voluntad la causa próxima e inmediata del pecado.

Después de lo dicho podemos ya responder a la pregunta que antes hicimos: ¿qué es y en qué consiste el defecto de la voluntad previo al acto mismo pecaminoso? Consiste en «carecer» la voluntad de libertad de especificación ante el último juicio de la razón, esto es, en no poder elegir otro objeto distinto del objeto desordenado que le presenta la razón. Respecto de este defecto de la voluntad hace Santo Tomás dos advertencias. Primera: Que no se trata de un defecto natural, sino «voluntario». No es natural, porque, si lo fuese, la voluntad siempre lo tendría, y pecaría necesariamente; luego no pecaría en sentido moral. Es voluntario, porque, como ya hemos dicho, la voluntad «puede» hacer que la razón no considere el objeto que le presenta, y, por tanto, puede hacer que no se lo presente; o puede también hacerle considerar otro objeto que sea recto y ordenado, y, en consecuencia, hacer que la necesidad que le impone el último juicio práctico de la razón no sea hacia el mal, sino hacia el bien. «Es preciso decir que el defecto preexistente en la voluntad no es natural, con objeto de evitar que la voluntad peque siempre que obra... Es, pues, voluntario» (c.10) [14].

[14] Existe además en la voluntad otro defecto distinto y más radical aún que el que hemos indicado. De él habla Santo Tomás en su comentario al libro 2 de las *Sentencias* dist.34 a.3 ad 4; y consiste en el *poder* que tiene la voluntad para ser causa del mal o pecado. Este *poder pecar* es, sin duda alguna, un defecto, que le viene a la voluntad, dice el Santo, de haber sido creada de la nada: "ex hoc quod (voluntas) *ex nihilo* est potest deficere peccando". Y en *De veritate*, q.24 a.7, da la misma razón: "Inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile et confirmatum in bono; creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo". Cf. *In II Sent.* dist.37 q.2 a.1 ad 2. Por esto el poder elegir el mal o pecar no es de la esencia de la libertad, sino propio y exclusivo de la libertad *defectuosa* o *imperfecta*. "Quod (liberum arbitrium) eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad *defectum* libertatis" (I q.62 a.8 ad 3). Cf. *De veritate* q.24 a.3 ad 2; a.8 ad 1.

Se comprende fácilmente que este defecto, a diferencia del que en el texto se señala,

La segunda advertencia es: aunque dicho defecto sea voluntario, no consiste en él el pecado. No se da éste por el hecho de que la voluntad esté privada de libertad de especificación; se da cuando, «pudiendo» no asentir ni elegir el objeto desordenado que el entendimiento le presenta, sin embargo, lo elige. Pero esto ya no es un defecto previo al pecado, sino que es el mismo pecado. Trátase, pues, de un defecto previo voluntario, pero no pecaminoso. Si fuera pecaminoso, se plantearía de nuevo la misma cuestión, y así indefinidamente. Tal es la conclusión del Santo: «Es, pues, este defecto voluntario; pero no constituye el pecado moral; de lo contrario, no dejaríamos de dar en un proceso indefinido» (c.10).

Lo mismo hay que decir del defecto existente en la razón, que consiste en no ordenar el objeto aprehendido al fin debido. Es también este defecto voluntario, «puesto que la voluntad «puede» quererlo o no; como también «puede» hacer que la razón considere actualmente o deje de considerar, o que considere esto o aquello» (ib.). Pero no es pecaminoso. «Tampoco este defecto de la razón es un mal moral, porque, si la razón nada considera o considera algún bien, no habrá pecado mientras la voluntad no tienda a un fin indebido, lo cual ya sería un acto voluntario» (ib.).

Es cierto que, si no precediese defecto por parte de la razón, la voluntad no pecaría; y en este sentido, el pecado comienza siempre en la razón. Pero también es cierto que dicho defecto de la razón, consistente en considerar el objeto sin ordenarlo al fin debido y presentarlo como tal a la voluntad, deja a ésta en libertad para aceptarlo y elegirlo o no; y si lo elige, peca. El pecado, pues, se realiza en la mala elección; comienza en la razón y se completa en la voluntad. La razón «deficiente» viene a ser su causa remota; la próxima inmediata es la voluntad también «deficiente».

Pero ¿es posible que, teniendo la voluntad por objeto el bien, elija el mal? Si todo agente obra por un bien (c.3), ¿cómo la voluntad puede obrar el mal? Es cierto que todo agente obra siempre por un bien. Este principio es universal; no puede fallar, por tanto, respecto de la voluntad. «Es imposible—dice Santo Tomás—que un mal, en cuanto mal, sea apetecido ni con el apetito natural, ni con el animal, ni con el racional, que es la voluntad» [15]. Lo que hay que tener en cuenta es que el bien puede ser doble: real o verdadero y aparente o falso. La voluntad siempre tiende a su objeto y lo elige bajo la razón de bien, sea éste real o aparente.

Es preciso recordar también la triple división del bien: honesto, útil y deleitable. El bien útil se apetece siempre en vistas a otro bien; de lo contrario, dejaría de ser útil. Se considera siempre como medio. En cambio, el honesto y el deleitable tienen razón, aunque bajo distinto aspecto, de fin. El honesto siempre está por encima del deleitable; es, podemos decir, el sumo analogado.

Ahora bien, puede suceder que la razón de honesto y deleitable coincidan en un mismo objeto; pero puede también suceder que no coin-

no puede ser voluntario. Es siempre de suyo natural y necesario. Cf. I q.49 a.1 ad 3; I-II q.75 a.1 ad 3; *De malo* q.1 a.3.

[15] I q.19 a.9.

cidan, y que un objeto, bueno en cuanto honesto, sea malo en cuanto deleitable. Y aquí es donde comienza la lucha entre el bien y el mal. Comienza en el entendimiento, y de la última decisión de éste depende, caso de no suspenderse la lucha, la victoria o la derrota. La realización, por ejemplo, de una obra buena supone muchas veces dificultad y sacrificio; trátase, por consiguiente, de una obra buena bajo la razón de honestidad y mala bajo la razón de deleitable. Ante la obligación de su realización, si el entendimiento, en lugar de atender a la razón de honesto, atiende sólo a la razón de deleitable, y bajo esta consideración formula su último juicio práctico, el resultado será malo y pecaminoso.

Merece la pena transcribamos sobre este particular las siguientes palabras del P. Muñiz: «El objeto apetecido puede ser mirado: 1) bajo la razón de bien «honesto»; 2) bajo la razón de bien «deleitable», y 3) bajo la razón de bien «útil». El objeto que bajo la razón de «honesto» es bueno y conveniente, puede ser arduo y difícil y, por tanto, malo bajo la razón de «deleitable»; y el que es bueno y conveniente bajo la razón de «deleitable», puede ser malo e inconveniente bajo la razón de «honesto»... — La moción divina de suyo («ex se») mueve y aplica el entendimiento a que considere siempre el objeto bajo la razón de «honesto» y a que obre en consecuencia. — Pero el hombre, dejando de mirar libremente la razón de bien «honesto», sigue mirando la razón de «deleitable», y termina formulando un juicio práctico en conformidad con ese aspecto a que ha limitado, o ceñido, o circunscrito su mirada. — Suspender la mirada del bien honesto, dejar de mirar al bien honesto, limitar, ceñir, circunscribir la mirada al bien deleitable, es algo «puramente negativo», de lo cual es causa primera y única la voluntad... — Al final de la deliberación, la razón formula el juicio práctico, que ha de dirigir la elección de la voluntad. Este juicio ha de estar en conformidad con el aspecto bajo el cual haya considerado el objeto. Si no ha dejado nunca de considerar el objeto bajo la razón de «honesto», el juicio será recto, y la elección subsiguiente, buena. Pero si ha dejado de mirar el aspecto honesto del objeto, el juicio práctico será equivocado, y la elección, mala y pecaminosa... — Dejar de mirar a la razón de bien honesto o a las reglas de moralidad es un defecto voluntario, pero todavía no es pecado; el pecado consiste en obrar sin mirar el bien honesto; es decir, en formular el juicio práctico y hacer la elección sin atender a la razón de bien honesto» [16].

Proviene, pues, el mal moral o pecado de la misma razón y voluntad del hombre en cuanto libre y voluntariamente ha obrado sin mirar al bien honesto, a cuya consideración le movía Dios desde un principio. Síguese de esto que Dios de ninguna manera puede ser causa del pecado en cuanto tal. El único y verdadero mal, el mal «simpliciter», o propiamente dicho, es el mal moral o pecado, y su única causa es el mismo hombre. «Lo bueno que el hombre tiene—dice San Agustín—atribúyalo a quien le hizo; lo malo que tiene, él mismo se lo hizo. No hizo Dios lo malo que hay en él» [17]. Respecto del pecado o mal de culpa, Dios se limita a permitirlo.

[16] *Suma Teológica* de SANTO TOMÁS DE AQUINO, t.1 (BAC, Madrid 1947) p.1043-1044.

[17] *Serm.* 96 n.2 (BAC, Madrid 1951) p.713.

dad, su último fin real y verdadero, su propia bienaventuranza. Dios constituye así el fin último de la criatura intelectual de un modo «más especial», «specialiori modo», como dice el Santo (c.25).

Terminemos ya este apartado resumiéndolo con las siguientes palabras del mismo Santo Tomás: «Todo el conjunto de las criaturas se ordena a la perfección del universo. Todo el universo, con cada una de sus partes, se ordena a Dios, su último fin, en cuanto que en todas ellas se refleja por cierta imitación la bondad divina para gloria de Dios. Y aun por encima de esto, las criaturas racionales tienen a Dios por fin de un modo especial, en cuanto pueden alcanzarle con sus operaciones propias, esto es, conociéndole y amándole» [21].

De este modo especial de tener a Dios por fin en cuanto asequible por el conocimiento y amor trata el Santo expresamente en los capítulos 25-26. Volveremos sobre el contenido de los mismos al tratar de la bienaventuranza subjetiva o formal.

III. Dios, fin último «especial» de la criatura racional, o sea, de la bienaventuranza (cc.27-63)

Hemos considerado ya a Dios como fin último de todo lo creado. Veamos ahora cómo constituye de una manera «especial» el fin último del hombre.

Dicha especialidad deriva de la naturaleza misma de su ser. Los seres intelectuales están dotados de una naturaleza «especial»; y si todo ser tiende a su fin y lo consigue por sus operaciones (c.22), aquellos que estén dotados de un ser o naturaleza especial tenderán a su fin y lo alcanzarán de una manera también especial, ya que, como el obrar sigue al ser, así el modo de obrar sigue también al modo de ser.

Merced a su entendimiento y voluntad, hállanse capacitados, a diferencia de todos los demás, para participar, no sólo la bondad divina, sino también su bienaventuranza. Y en esta participación consiste, precisamente, su propia felicidad y bienaventuranza.

Los puntos a tratar son:

A) Noción y divisiones de la bienaventuranza.
B) Bienaventuranza objetiva o material.
C) Bienaventuranza subjetiva o formal.

A) Noción y divisiones de la bienaventuranza

«No otra cosa se significa con el nombre de «bienaventuranza» más que el bien perfecto de la naturaleza intelectual» [22]. Ahora bien, el bien perfecto de un ser consiste en su operación, según el principio clásico: «La perfección última y completa de un ser consiste en su operación». Por lo tanto, aquel ser intelectual cuyo obrar se identifica con su ser, será bienaventurado por sí mismo, por su propia esencia, será

[21] I q.65 a.2.
[22] I q.26 a.1.

la misma bienaventuranza, la bienaventuranza increada. De ésta trató ya expresamente el Santo en el libro 1, capítulos 100-102.

Toda otra bienaventuranza ha de ser por necesidad «creada». Todos los seres intelectuales que se dicen bienaventurados han de serlo por participación; y tanto más lo serán cuanto mayor sea su participación de la bienaventuranza divina.

Dicha bienaventuranza creada puede ser: «perfecta» e «imperfecta». La «perfecta» consiste en aquella última operación que hace al sujeto verdadera y plenamente bienaventurado, por la posesión completa del objeto beatificante y la satisfacción total de sus aspiraciones. Esta bienaventuranza es exclusiva de la otra vida. La propia de ésta es la «imperfecta», que consiste en las operaciones intermedias «ordenadas» a la operación última y completa, en que decimos consiste la bienaventuranza perfecta.

La bienaventuranza imperfecta será, a su vez, «contemplativa» o «activa». Las dos son como una incoación y disposición para la de la otra vida, de la que vienen a ser como un débil reflejo. No lo son, sin embargo, en el mismo grado, ya que la contemplativa participa más del carácter propio de la bienaventuranza que la activa.

Venimos refiriéndonos hasta ahora a la bienaventuranza propiamente dicha, que es la «formal» o «subjetiva», ya que las operaciones siempre son algo subjetivo. Pero los actos u operaciones son algo esencialmente relativo, se ordenan de suyo a sus objetos. Luego la bienaventuranza formal, que dijimos consistía en una operación, presupone siempre un objeto, y éste constituye, precisamente, la bienaventuranza «objetiva».

Consiste, pues, la bienaventuranza objetiva en aquel objeto cuya posesión hace al sujeto verdadera y completamente feliz y dichoso. Puede ser «verdadera» y «falsa», según que el objeto de que se trata pueda o no llenar y saciar todas las aspiraciones del sujeto.

He aquí resumidas esquemáticamente estas diversas especies de bienaventuranza:

- Bienaventuranza ....
  - Objetiva o material ....
    - verdadera.
    - falsa.
  - Subjetiva o formal ....
    - increada.
    - creada ....
      - perfecta.
      - imperfecta .....
        - contemplativa.
        - activa.

Este simple esquema es suficiente para ver cómo la bienaventuranza es un concepto «analógico». Comparadas la objetiva y formal, predícase la bienaventuranza primera y esencialmente de la formal o subjetiva, ya que la bienaventuranza propiamente dicha consiste en una operación, y las operaciones son algo subjetivo. A la objetiva le conviene tal denominación de una manera «extrínseca», esto es, en cuanto constituye el término de la formal o subjetiva. Afírmase, pues, del objeto la bienaventuranza analógicamente con analogía de atribución.

Pero aun la misma bienaventuranza formal es también analógica. Se afirma de Dios y de las criaturas, pero en diverso sentido. Dios es su misma bienaventuranza, la bienaventuranza por esencia; los demás seres intelectuales lo son por participación. Dios es el supremo analogado, en quien la forma análoga, la bienaventuranza, se halla formal, intrínseca y absolutamente. Todos los demás bienaventurados se denominan tales en orden a El. Y no sólo se denominan, sino que también lo son formal e intrínsecamente, aunque no esencial y absolutamente, sino parcialmente.

Y aun la misma bienaventuranza formal creada no tiene el mismo sentido según se trate de la perfecta o imperfecta, de la contemplativa o activa. La perfecta es inamisible; la imperfecta, amisible; y la contemplativa participa más de la razón formal de la bienaventuranza que la activa [23].

Bienaventuranza natural y sobrenatural.—Solamente Dios es el único y verdadero fin último del hombre. Pero a Dios lo podemos considerar: como es en sí mismo, en su vida íntima, uno y trino, y en cuanto primera causa de todo lo creado. En sí mismo considerado constituye el fin último «sobrenatural» del hombre; y en cuanto primera causa, su fin y bienaventuranza «natural». Esta es la noción general de las bienaventuranzas natural y sobrenatural.

Pero ahondando un poco más en el sentido de esta división, cabe preguntar: ¿conviene por igual la noción de bienaventuranza a la natural y a la sobrenatural? No. La bienaventuranza tiene razón de fin último «simpliciter» o propiamente dicho. Ahora bien, este fin último «simpliciter» no puede ser, por propia definición, más que «uno». Tratar, pues, de equiparar dos fines últimos es negar la noción misma de último fin, es caer en una pura contradicción. Luego no es posible que las bienaventuranzas natural y sobrenatural constituyan por igual el fin último «simpliciter» del hombre. ¿Cuál, pues, está subordinada a cuál?

En la actual economía, necesariamente ha de estar subordinada la natural a la sobrenatural. De hecho, toda la naturaleza creada fue elevada al orden sobrenatural. En realidad no hay más que un fin último o bienaventuranza, que es la sobrenatural.

Santo Tomás hace notar este carácter de sobrenaturalidad al afirmar que toda la naturaleza creada está ordenada, como efecto de su voluntad salvífica universal, al fin último sobrenatural [24]. Así, el universo entero, con todas y cada una de sus partes, queda sublimado, revistiendo un alto sentido «teológico» en el pleno sentido de la palabra. «Las cosas naturales, las perfecciones humanas, consideradas en sí mismas..., tienen una consideración «teleológica», que es precisamente su consideración «teológica». No hay fin natural en la economía presente; todo cuanto Dios da, sea en plan ontológico, sea en plan moral, se ordena al «único» fin que hay, que es el sobrenatural» [25].

[23] Cf. RAMÍREZ, O. P.: *De hominis beatitudine tractatus theologicus* t.2 n.20-24.
[24] Cf. *In I Sent.* dist.46 q.1 a.1.
[25] SAURAS, O. P., *El Cuerpo Místico de Cristo* (BAC, Madrid 1952) p.652: "Quando homo elevatus est ad ordinem supernaturalem, non solum eius natura, sed omnia connaturalia bona—inter quae adnumerandus est finis ultimus naturalis—evecta et ordinata sunt ad finem supernaturalem" (RAMÍREZ, o.c., t.1 n.808).

Esta y no otra es la realidad. Por esto Santo Tomás, siempre fiel a la verdad objetiva de las cosas, al exponer el tratado de la bienaventuranza, no se limita, como los antiguos filósofos, a la consideración de la bienaventuranza o felicidad «natural». Una bienaventuranza natural, no conforme ni subordinada a la sobrenatural, es una bienaventuranza aparente, falsa y errónea; una manifiesta contradicción con el concepto mismo de bienaventuranza [26]. Por esto es de todo punto imposible se dé «a la vez» una «aversión» de Dios, fin último sobrenatural, y una «conversión» u ordenación a Dios, fin último natural.

Tal es el método seguido en la *Suma Teológica* al exponer el tratado de la bienaventuranza; y de modo análogo, aunque con un fin de carácter más apologético, procede también al exponer este mismo tratado en su *Suma contra los Gentiles.* Determinado en general el fin último de la criatura intelectual (cc.25-26), pasa a considerarlo en especial, concluyendo que el «objeto» de la verdadera bienaventuranza o felicidad no se halla en ninguno de los bienes creados (cc.27-36), sino sólo en «Dios-objeto» de contemplación (c.37); pero no de una contemplación cualquiera, puramente natural o sobrenatural imperfecta, propia de esta vida (cc.38-50), sino de una contemplación sobrenatural «perfecta», propia y exclusiva de la otra vida, en la que realmente consiste la única verdadera bienaventuranza, es decir, en la «visión beatífica» (cc.51-63). Este es el término a que el Santo se remonta, muy consciente siempre de que limitarse exclusivamente a la consideración de la bienaventuranza natural hubiera equivalido, en la actual economía de la divina Providencia, a quedarse a mitad del camino, a vivir fuera de la realidad objetiva de las cosas.

B) BIENAVENTURANZA OBJETIVA O MATERIAL

Como su mismo nombre indica, la bienaventuranza «objetiva» consiste en aquel bien u objeto cuya posesión hace al sujeto verdaderamente bienaventurado y dichoso.

Puede considerársela en cuanto a su esencia física y metafísica. El constitutivo o esencia «metafísica» de la bienaventuranza objetiva consistirá en aquel bien perfectísimo cuya posesión satisfaga al hombre plenamente, haciéndole verdaderamente feliz, y sin el cual, por muchos otros bienes que poseyera, siempre sería desdichado. Su esencia «física» se constituye por el conjunto de todos aquellos bienes que de una u otra manera concurren con la verdadera bienaventuranza.

Tratamos ahora, principalmente, de la bienaventuranza objetiva en cuanto a su esencia metafísica. La recta determinación del objeto que la constituye es de suma y trascendental importancia. Trátase del fin último en concreto y particular; y sabido es que en moral el fin tiene razón de principio; y si en el principio se falla, todo lo demás fallará. Si en esto se yerra, se yerra en todo. «Como el fin—dice Santo Tomás—es en cualquier orden de cosas lo más principal, así el fallo respecto del mismo

[26] RAMÍREZ, o.c., t.2 n.381.

es pésimo» [27]. Fallar, pues, en la determinación concreta del fin último del hombre es fallar en toda la vida humana.

1. *Errores*

Muchas y muy diversas son las opiniones sobre la bienaventuranza objetiva; y todas ellas falsas, siempre que la hagan consistir en cualesquiera de los bienes creados.

El fin último en que consiste la bienaventuranza objetiva tiene razón de bien. En atención, pues, a las diversas clases de bienes suelen reducir y clasificar los autores cuantas opiniones hay sobre ella [28].

Divídese el bien en «útil», «deleitable» y «honesto».

Quienes afirman consistir la bienaventuranza en un bien «útil», sostienen una opinión no razonable, completamente inconsistente; porque la bienaventuranza tiene razón de fin, y de fin último; y el bien útil, por propia definición, tiene siempre razón de medio.

Más razonablemente proceden, dentro siempre del campo del error, quienes la colocan en un bien deleitable u honesto, pues éstos pueden ya tener carácter de fin. Ahora bien, esta opinión más razonable puede revestir tres formas: primera, la de aquellos que la hacen consistir en los goces sensibles; segunda, la de quienes la colocan en los honores, poder, etc.; tercera, la de aquellos que la ponen en la ciencia y virtud.

La razón de ser de estas opiniones es doble: una psicológico-moral y otra ontológica.

La razón «picológico-moral» deriva de la diversa condición de los hombres respecto de sus anhelos de dicha y felicidad. Tantas serán las opiniones sobre la bienaventuranza cuantas sean las condiciones o tipos de la vida humana. Ahora bien, se pueden reducir a tres los tipos fundamentales de la vida humana, a saber: al de los de la vida voluptuosa, de la vida política y de la vida filosófica o contemplativa; luego bajo este aspecto redúcense a tres las opiniones sobre la bienaventuranza objetiva:

1. Consiste en los goces sensibles (vida voluptuosa).
2. Consiste en las dignidades, honores, poderío (vida política).
3. Consiste en la sabiduría y virtud (vida contemplativa).

La razón «ontológica» deriva de la división de los bienes humanos. Estos son: exteriores, corporales y espirituales; y, según esto, para unos consistirá la bienaventuranza en las riquezas, honores, etc. (bienes exteriores); para otros, en los goces sensibles, salud, fuerza, etc. (bienes corporales); y para otros, en la virtud, sabiduría, etc. (bienes espirituales).

2. *Doctrina verdadera*

Sigue aquí el Santo el mismo proceso que más adelante seguiría y perfeccionaría en la *Suma Teológica*. Antes de establecer la tesis o doctrina verdadera va eliminando las falsas.

a) *Tesis negativas.*—Redúcense a las siguientes:

[27] 2-2 q.47 a.1 ad 3.
[28] RAMÍREZ, o.c., t.2 n.29ss.

1. La bienaventuranza objetiva del hombre no consiste en ninguno de los bienes creados exteriores, cuales son el honor (c.28), la gloria (c.29), las riquezas (c.30), el poder (c.31).

Razón: La bienaventuranza objetiva, *a)* no es un bien común a buenos y malos, sino propio y exclusivo de los buenos; *b)* es un bien suficientísimo, que incluye en sí cualquier otro bien; *c)* perfectísimo, excluyente de todo mal; es así que los bienes exteriores, cuales son el honor, la gloria, las riquezas, el poder, son comunes a buenos y malos, no incluyen todo bien ni excluyen todo mal; luego la bienaventuranza objetiva no consiste ni en los honores, ni en la gloria, ni en las riquezas, ni en el poder.

2. La bienaventuranza objetiva del hombre no consiste en los bienes del cuerpo, cuales son la salud, la fortaleza, la hermosura, etc. (c.32).

Razón: Todos estos bienes del cuerpo tienen razón de bienes útiles, y por lo tanto de medios; es así que la bienaventuranza tiene razón de fin, y de fin último; luego no puede consistir en los bienes del cuerpo.

Además: La bienaventuranza objetiva es un bien propio y exclusivo de los hombres, y de los hombres buenos y virtuosos; un bien permanente, duradero, eterno; es así que la salud, la fortaleza, la hermosura y demás bienes del cuerpo son comunes a los hombres y a los brutos, a los hombres buenos y malos, son bienes inseguros, fugaces, transitorios; luego no puede consistir en ellos la bienaventuranza objetiva.

3. La bienaventuranza objetiva no consiste en los bienes corporales o sensibles, esto es, en la voluptuosidad (c.27).

Razón: La bienaventuranza objetiva tiene razón de bien «sumo»; es así que los bienes corporales no pueden en manera alguna tener razón de bien sumo; luego la bienaventuranza objetiva no puede consistir en tales bienes.

Si, pues, en realidad la felicidad y dicha verdadera no consiste en estos bienes corporales y sensibles, ¿por qué prácticamente la inmensa mayoría de los hombres la colocan en ellos? La respuesta nos la da el mismo Santo: «La razón de por qué son tantos los que se dejan arrastrar por los placeres corporales es porque para la mayoría los bienes sensibles son más patentes, y también porque los hombres necesitan de placeres como de remedios medicinales contra sus muchas dolencias y aflicciones; y como quiera que los más no se hallan en condiciones de poder alcanzar los placeres y goces del espíritu, que son los propios de los buenos y virtuosos, síguese, en consecuencia, que tienen que entregarse a los corporales» [29]. La raíz de donde procede esta desordenada inclinación a gozar más de lo debido de los bienes sensibles es principalmente el estado de debilidad en que quedó la naturaleza humana después del pecado de nuestros primeros padres [30].

[29] 1-2 q.31 a.5 ad 1.
[30] "Quod homines connaturaliter ferantur in bona sensibilia et in corporales voluptates potius quam in bona spiritualia, provenit: tum ex eorum constitutione *psychologica*, qua primo naturaliter incipiunt agere vitam sensitivam quam rationalem; tum etiam, et maxime, ex naturali *vulneratione* appetitus sensitivi et rationalis per vulnera concupiscentiae, infirmitatis et malitiae ex peccato originali contracta, et inde est quod 'sensus et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua' (Gen 8,21)" (RAMÍREZ, o.c., t.2 n.276).

4. La bienaventuranza objetiva del hombre no consiste en los bienes del alma (cc.33-36).

Razón: El bien en que consiste la bienaventuranza objetiva ha de ser sumo y perfectísimo; es así que ninguno de los bienes del alma puede ser tal; luego no puede consistir en ellos la bienaventuranza objetiva.

La proposición menor es clara: Bienes del alma son, o su misma esencia, o algo a ella perteneciente, como son las potencias, hábitos y actos; ahora bien, su esencia misma no es un bien perfectísimo, por constituir una parte de todo el compuesto, y la parte nunca tiene razón de perfección última. Si, pues, la esencia del alma no es un bien perfectísimo, mucho menos lo serán sus potencias, hábitos o actos, que son sus accidentes. Luego la bienaventuranza no puede consistir en los bienes del alma.

Adviértase que estamos tratando de la bienaventuranza «objetiva», no de la subjetiva o formal, la cual sí que consiste en un bien del alma, como veremos en seguida.

En conclusión: La bienaventuranza objetiva no consiste en ninguno de los bienes creados. Son, pues, completamente falsas las afirmaciones del «utilitarismo», «epicureísmo» o «hedonismo» y «progresismo».

b) *Tesis positiva.*—La verdadera bienaventuranza objetiva del hombre consiste solamente en Dios—Verdad primera—objeto de contemplación (c.37).

Por vía de exclusión aparece clara esta afirmación. El objeto de nuestra bienaventuranza ha de ser un bien real y verdadero; es así que no lo es ninguno de los bienes creados; luego ha de ser un bien increado. Este es única y exclusivamente Dios, luego sólo Dios constituye nuestra bienaventuranza objetiva.

A la misma conclusión llegamos si partimos de las propiedades y características de la misma bienaventuranza objetiva. El objeto de nuestra bienaventuranza ha de ser un bien perfectísimo, sumo, estable, duradero, incompatible en absoluto con cualquier género de mal, plenamente saciativo de todas las aspiraciones del hombre; es así que todas estas propiedades se dan sólo en Dios, único que puede llenar la capacidad de nuestra voluntad y saciar plenamente todos sus anhelos y aspiraciones; luego sólo Dios constituye nuestra bienaventuranza objetiva.

C) Bienaventuranza subjetiva o formal

Cuando se habla de «bienaventuranza» sin más, entiéndese por tal la formal o subjetiva. La objetiva, denomínase tal en orden al sujeto, ya que no es otra cosa que el objeto mismo, cuya posesión le hará verdaderamente feliz y bienaventurado. «Entendemos por bienaventuranza subjetiva o formal la consecución misma de la bienaventuranza objetiva, por cuya posesión constitúyese y se denomina el hombre propia y formalmente bienaventurado[31].

[31] "Nomine beatitudinis subiectivae sive formalis intelligimus ipsam adeptionem beatitudinis obiectivae, cuius possessione homo beatus formaliter seu reduplicative constituitur et denominatur talis" (Ramírez, o.c., t.3 n.1).

Es, pues, la bienaventuranza formal algo del mismo hombre. Ha de ser, por tanto, algo creado. No han faltado, sin embargo, quienes han afirmado que esta bienaventuranza consiste esencialmente en algo increado. Pero en este caso, como quiera que lo increado es propio y exclusivo de Dios, ya no se trataría de la bienaventuranza del hombre. Sostener que la bienaventuranza formal del hombre es algo «increado», es sostener una afirmación «panteísta».

Ahora bien, este algo «creado» y del hombre, en que decimos consistir su bienaventuranza, ¿qué es? Si efectivamente la bienaventuranza, por tener razón de fin último, es algo perfectísimo, hemos de decir que no consiste en alguna de sus potencias o hábitos, sino en una operación o acto segundo. El obrar sigue siempre al ser, es su término y normal complemento; y el hombre obra mediante las potencias y hábitos. Estos, por tanto, se ordenan a los actos; y los actos tienen razón de perfección; luego en ellos consistirá la bienaventuranza, no en las potencias o hábitos.

Vimos ya anteriormente cómo todos los seres consiguen su último fin mediante sus operaciones. El hombre no había de ser menos. También consigue su último fin o bienaventuranza por sus actos. Pero los actos derivan de las potencias. ¿De qué potencia, pues, proceden los actos en que consiste la bienaventuranza formal?

I. *Proposiciones negativas:* 1. No puede consistir la bienaventuranza formal en ningún acto propio de las potencias vegetativas o sensitivas.

Razón: La bienaventuranza formal es «propia» y «exclusiva» del hombre; por lo tanto, ha de consistir en algo «propio» y «exclusivo» de él; es así que los actos de las potencias vegetativas y sensitivas no son propios y exclusivos de él, sino comunes también a las plantas y animales; luego no puede consistir la bienaventuranza formal en acto alguno de tales potencias[32].

Ha de consistir, pues, en un acto de las potencias intelectivas, que son las propias y específicas del hombre, esto es, o en un acto del entendimiento, o de la voluntad, o de las dos.

2. La bienaventuranza formal no puede consistir en un acto simultáneo del entendimiento y voluntad.

La razón de esta proposición es fácil de ver teniendo en cuenta que se trata de la bienaventuranza formal en cuanto a su esencia «metafísica», es decir, de su constitutivo formal. Esta bienaventuranza constituye la máxima y última perfección del hombre; y consistiendo la última perfección de un ser en su operación, síguese que su máxima y última perfección consistirá en su máxima y última operación; y ésta, si es verdaderamente última, no puede ser más que específicamente «una». Ahora bien, es de todo punto imposible que esta unidad específica de la operación, en que esencialmente consiste la bienaventuranza, derive de dos potencias específicamente distintas, cuales son el entendimiento y voluntad. Actos de dos potencias específicamente distintas necesariamente se han de distinguir específicamente. Luego la esencia de la bien-

[32] Cf. *In I Ethic.* lect.10 n.124-125.

aventuranza formal, que ha de constituirse por una operación «única», «máxima» y «última», no puede consistir en un acto procedente a la vez del entendimiento y de la voluntad.

3. La bienaventuranza formal no consiste en un acto de la voluntad (c.26).

Clásica se ha hecho una de las razones o pruebas que da el Santo en este capítulo 26.

De consistir la bienaventuranza en un acto de la voluntad, necesariamente ha de ser en alguno de los que versan sobre el fin, ya que la bienaventuranza tiene razón de fin. Tendría, pues, que consistir o en el deseo, o en el amor, o en el gozo. No consiste en el «deseo», pues éste tiene por objeto el bien ausente, es un movimiento o tendencia hacia el bien aún no poseído; lo cual es contrario a la noción de fin último, en que consiste la bienaventuranza.

Tampoco en el «amor» puede consistir. Este puede prescindir de la ausencia o presencia de su objeto; se ama tanto el bien poseído como el no poseído. Y la bienaventuranza no se concibe sin la actual posesión del objeto beatificante.

Ni en el «gozo» puede consistir la esencia de la bienaventuranza; pues el gozo o disfrute del bien es siempre posterior a la posesión del mismo; y como la bienaventuranza consiste precisamente en la posesión misma de su objeto, síguese que el gozo es una consecuencia de la bienaventuranza, no su constitutivo. Son ambos, ciertamente, inseparables; no se da lo uno sin lo otro; pero mientras el bien no se consiga, no se podrá disfrutar de él. El entendimiento es quien se apodera del objeto, como en seguida vamos a ver, y, una vez éste poseído, la voluntad se complace en él. Luego la bienaventuranza no consiste en un acto de la voluntad.

II. *Proposición afirmativa:* La bienaventuranza subjetiva o formal consiste esencialmente en un acto del entendimiento (c.25).

Por vía de exclusión, esta conclusión es clara. Ha de consistir la bienaventuranza en un acto u operación propia y exclusiva del hombre; luego o en un acto de la voluntad o del entendimiento. No consiste en ninguno de los actos de la voluntad; luego necesariamente ha de consistir en un acto del entendimiento.

Pruébase más directamente con el siguiente argumento de Santo Tomás, que es el primero del capítulo 26: la bienaventuranza, que tiene razón de sumo y perfecto bien, es «propia» y exclusiva del hombre, no común a él y a los seres inferiores; luego consistirá en aquello que es propio y específico del hombre; es así que lo más propio y específico del hombre es el entendimiento; luego la bienaventuranza ha de consistir en un acto del entendimiento.

Que lo más propio y específico del hombre es su entendimiento y no la voluntad, se prueba: lo más propio y específico de un ser es aquello por lo que se constituye en su propia especie y se distingue de todo lo demás, expresándose, por tanto, en su definición; es así que el hombre se distingue y constituye en su propia especie por la razón o entendimiento, y no por la voluntad, por esto no se define: «animal volitivo», sino «animal racional». Por tanto, concluye el Santo, «la bienaventuranza o felicidad consiste principal y sustancialmente más bien en un acto del entendimiento que en uno de la voluntad» (c.26).

La bienaventuranza ha de consistir en el más noble acto de la más nobilísima potencia acerca del objeto más excelentísimo; luego en un acto del entendimiento acerca de Dios, esto es, en la «contemplación del mismo». Esta es la única manera de poseerle: verle, contemplarle. «Ver la verdad es lo mismo que poseerla» [33].

Pero a Dios se le puede conocer, y por lo tanto poseer, de muy diversas maneras. Y, no bastando para la verdadera y perfecta bienaventuranza un conocimiento cualquiera de Dios, es preciso determinar qué conocimiento será el que hace al hombre plenamente dichoso y bienaventurado. Santo Tomás lo va haciendo. Comienza por eliminar todos aquellos conocimientos de Dios que no bastan para constituir la bienaventuranza; y así, por vía de exclusión, llega a precisar y determinar qué conocimiento de Dios es el que en realidad constituye la verdadera y perfecta bienaventuranza formal.

No consiste en conocimiento alguno de Dios propio de esta vida:

a) No en el conocimiento de Dios «común» y «confuso», que en general todos los hombres tienen, porque en este conocimiento se entremezclan muchos errores y deficiencias, que son del todo incompatibles con el conocimiento constitutivo de la perfecta felicidad. Es, además, un conocimiento imperfectísimo, y la bienaventuranza es una operación perfectísima (c.38).

b) Tampoco consiste en el conocimiento de Dios tenido por demostración, por ser también éste un conocimiento imperfecto, insuficiente, capaz de progreso y perfeccionamiento; y nada de esto es propio de la bienaventuranza (c.39).

c) Ni en el conocimiento que de Dios tenemos por la fe. La felicidad o bienaventuranza consiste en una operación «perfecta» del entendimiento; «es así que en el conocimiento habido por la fe es «imperfectísima» la operación intelectual por parte del mismo entendimiento» (c.40); luego tampoco en el conocimiento de fe puede consistir la bienaventuranza formal.

d) Por último, tampoco puede consistir en el conocimiento que de Dios pudiéramos tener derivado del conocimiento de las sustancias separadas, por la sencilla razón de no sernos posible en modo alguno el conocimiento en «esta vida» de tales sustancias separadas (cc.41-46).

Luego, si en esta vida no podemos conocer las sustancias separadas, muchísimo menos podremos llegar a ver la divina esencia, que trasciende sobremanera todas las sustancias separadas (c.47).

En consecuencia, «es imposible que esté en esta vida la felicidad última del hombre» (c.48). Extensamente prueba el Santo esta afirmación en el capítulo 48. Las condiciones y propiedades de la perfecta bienaventuranza no se pueden dar en esta vida. La felicidad que en esta vida se puede tener es muy imperfecta y relativa; y tanto mayor y más perfecta será cuanto más se acerque y asemeje a la de la otra. Grandes

[33] "Veritatem videre est ipsam habere" (2-2 q.4 a.1)

eran los esfuerzos y aprietos en que se hallaban los filósofos antiguos más esclarecidos cuando, al tratar de la bienaventuranza, pretendían colocarla en esta vida, aun en lo más elevado que en ella se puede dar, cual es la contemplación de la Sabiduría, tratando así de querer compaginar lo incompaginable. «Esto basta para ver qué ansiedades no sufrieron de una y otra parte aquellos preclaros ingenios; ansiedades de las que nos libramos nosotros afirmando, sobre la base de la pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal» (ib.).

Concluyamos, pues: la verdadera y perfecta bienaventuranza del hombre consiste en un conocimiento de Dios propio de la otra vida. Pero no en un conocimiento «natural», como lo pueden tener de El las otras sustancias separadas (cc.49-50), sino en un conocimiento o contemplación «sobrenatural», propio y exclusivo de la otra vida, es decir, en la «visión beatífica».

Esta «visión beatífica», constitutiva de la única bienaventuranza perfecta del hombre, es de carácter completamente sobrenatural. El Santo la estudia con detención en los capítulos 51-63. Como puede verse en la tabla esquemática, el orden que sigue es, en líneas generales, el mismo que más tarde había de seguir y perfilar en la cuestión 12 de la primera parte de su *Suma Teológica*, dedicada principalmente al estudio de la visión beatífica.

Dado el carácter de esta introducción, cuanto sobre ella pudiéramos decir aquí lo encontrará el lector de manera mucho más perfecta y acabada en la introducción del P. Muñiz a la referida cuestión 12 de la primera parte de la *Suma Teológica*[34].

II.

DIOS, RECTOR UNIVERSAL DE TODO LO CREADO (cc.64-110)

De ser Dios el fin último de todas las cosas dedúcese que es El mismo quien las «rige» y «gobierna» (c.64). Como nada hay que de El no haya recibido el ser, así nada hay que escape a su providencia (c.1). De Dios fin último hemos tratado hasta ahora. Considerémosle ya como «rector» de todo lo creado.

Sigue aquí el Santo un orden análogo al anterior. Como es Dios el fin último de todo, pero lo es de un modo especial de la criatura intelectual, así también todo lo rige y gobierna, pero de un modo especial a la criatura racional. De esta «especial» providencia y gobierno divino trataremos en la tercera y última parte de esta introducción, correspondiente a los capítulos 111-163. Ahora vamos a tratar en esta segunda parte de la «universal» providencia y gobierno divino respecto de todos los seres creados. Su contenido se resume en los cuadros de las páginas 36 y 37.

[34] *Suma Teológica* de SANTO TOMÁS DE AQUINO, t.1 (BAC, Madrid 1947) p.376-390.

«Gobernar y regir con providencia no es más que mover las cosas hacia su fin intelectualmente. En consecuencia, Dios gobierna y rige con su providencia cuanto se mueve hacia el fin» (c.64).

La «providencia» puede tomarse en dos sentidos: uno general y amplio y otro más particular y estricto. Tomada en su sentido más amplio, la providencia comprende dos cosas: la concepción o plan de la mente divina y la realización de este plan. «La providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden» (c.77). En sentido más «estricto», entiéndese por providencia la ordenación o plan de la divina sabiduría solamente. En este sentido, como dice Santo Tomás en el capítulo 93, providencia es la misma ordenación existente en la mente divina no impresa aún en las cosas. Su impresión o realización recibe el nombre de «gobierno».

I. Providencia divina (cc.64-76)

Toda la creación es obra de Dios; de todo se cuida y todo lo conduce hacia la consecución de su fin. En esto consiste el gobierno divino, que es, como ya hemos dicho, la «ejecución o realización» de su providencia, es decir, de la concepción o plan de su mente.

Efectos de la divina providencia son, entre otros, la conservación de las cosas en su ser y la participación de causalidad. Dios es la causa suprema del ser y del obrar. Si, pues, los seres por El creados también son causas del ser y del obrar, en tanto lo serán en cuanto dependientes del supremo ser y de la suprema causa. «Así como Dios no sólo dio el ser a las cosas cuando comenzaron a existir, sino que también lo produce en ellas mientras existen, conservándolas en el ser, del mismo modo no sólo les dio, al crearlas en un principio, las virtudes operativas, sino que también las causa constantemente en las cosas. Por eso, si cesara la influencia divina, cesaría toda operación. Luego toda operación se reduce a El como a su causa» (c.67).

Si Dios obra en todas las cosas, síguese que en todas ellas se ha de hallar presente. Dios es simplicísimo; no hay en El distinción entre su ser y su obrar; luego allí donde obra allí está; obra en todo, luego está presente en todo (cf. c.68).

No faltaron quienes interpretaron mal esta presencia de Dios en las cosas, entendiéndola como si Dios se hallase en ellas de una manera intrínseca y no a modo de causa eficiente, con detrimento, por tanto, de la causalidad propia de las mismas; como si no fuesen perfectamente compatibles la acción de Dios y la causalidad propia de los agentes creados. En realidad, esta compatibilidad es una muestra de la misma perfección divina, ya que es propio de los seres perfectos poder comunicar a los demás su perfección.

Cómo y en qué sentido un mismo efecto puede proceder de Dios y de la criatura, lo explica el Santo perfectamente en el capítulo 70. En todo agente hay que distinguir «el efecto», u obra realizada, y «la virtud» con que se ha realizado. Tratándose de agentes inferiores, cuales son las criaturas, su virtud operativa depende siempre del agente supe-

II

DIOS, RECTOR UNIVERSAL DE TODO LO CREADO

División general
- I. Concepción o plan de la Sabiduría divina = *Providencia* ... c.64-76
- II. Realización o ejecución de este plan = *Gobierno divino* ... c.77-110

I. PROVIDENCIA DIVINA

- A) El hecho: Dios tiene providencia de todos los seres creados ... c.64
- B) El modo ...
  - 1. Comunicando y conservando el *ser* a las cosas ...
    - *a)* Por sí mismo (inmediato). c.65
    - *b)* Mediante las causas segundas ... c.66
  - 2. Comunicándoles el *obrar* ... c.67
  - 3. Luego Dios se halla presente en todas ellas ... c.68
  - 4. Sin excluir ...
    - *a)* La causalidad propia de los agentes creados ...
      - 1) Compatibilidad de modos ... c.69
      - 2) Explicación de esta compatibilidad ... c.70
    - *b)* El mal ... c.71
    - *c)* La contingencia de los seres ... c.72
    - *d)* La libertad ... c.73
    - *e)* Lo fortuito y casual ... c.74
    - *f)* El cuidado *inmediato* de todos los singulares ... c.75-76

II. GOBIERNO DIVINO

- A) El hecho
  - 1. Tesis general; se verifica mediante las causas segundas ... c.77
  - 2. Respecto de todos los seres creados ...
    - *a)* Los espirituales influyen en los corporales ... c.78
    - *b)* Los ángeles en los hombres ... c.79
    - *c)* Los ángeles superiores en los inferiores ... c.80
    - *d)* Los hombres superiores en los inferiores ... c.81
    - *e)* Los cuerpos superiores en los inferiores ... c.82
    - *f)* Epílogo ... c.83
  - 3. Respecto del hombre ...
    - *a)* Los cuerpos celestes *de suyo* no influyen *directamente* ...
      - 1) Ni en nuestro entendimiento ... c.84
      - 2) Ni en nuestra voluntad ... c.85
      - 3) Ni siquiera en los cuerpos inferiores de modo *necesario* ... c.86
      - 4) Ni, en cuanto *animados* (caso que lo fueran), en nuestras elecciones ... c.87
    - *b)* Ninguna sustancia creada puede ser causa *directa* de los actos voluntarios ... c.88
    - *c)* Dios *sólo* puede ser causa directa de los mismos ... c.88
    - *d)* Luego Dios es causa directa no sólo de la voluntad (potencia), sino también de sus actos ... c.89
    - *e)* En consecuencia, los actos voluntarios caen bajo la divina providencia *plena* e *inmediatamente*. c.90
    - *f)* *Resumen:* cómo las cosas humanas se reducen a las causas superiores ... c.91
    - *g)* Corolarios ...
      - 1) Sentido de las expresiones: "buena o mala fortuna"; "bien o mal nacido" ... c.92
      - 2) Qué hay que sentir de la llamada "fatalidad o destino" ... c.93
- B) El modo
  - 1) Cierto e infalible, sin excluir ...
    - *a)* La contingencia de los seres ... c.94
    - *b)* La utilidad de la oración ... c.95-96
  - 2) Libre y ordenado ...
    - *a)* Tesis general ... c.97
    - *b)* Sin salirse jamás del orden *universal* de su sabiduría divina ... c.98
    - *c)* Saliéndose *a veces* del orden *particular* de los seres. Ello da lugar a los:
    - *d)* Milagros ...
      - 1) *Verdaderos* ...
        - *a)* Posibilidad ...
          - *a')* Por parte de Dios ... c.99
          - *b')* Por parte de los seres ... c.100
        - *b)* Naturaleza y clases ... c.101
        - *c)* Causa eficiente ...
          - *a')* Principal: sólo Dios ... c.102
          - *b')* Instrumental: pueden ser algunos agentes creados ... c.103
      - 2) *Aparentes* (obras de magia: su causa) ...
        - *a)* No la *sola* virtud de los cuerpos celestes ... c.104
        - *b)* Un ser superior intelectual...
          - *a')* En general ... c.105
          - *b')* Malo (demonio) ..
            - *a'')* Moralmente ... c.106
            - *b'')* No por naturaleza... c.107
            - *c'')* Posibilidad de su malicia moral ....
              - Dificultades. c.108
              - Tesis .. c.109
              - Solución de las dificultades .. c.110

rior, de Dios, aunque el efecto derive inmediatamente de su acción. No hay, pues, inconveniente alguno en que un mismo efecto proceda de modo inmediato de Dios y de un agente inferior, aunque siempre en diverso sentido: de Dios, como de causa «primera» y con inmediación «de virtud», y de los agentes inferiores, como de causa «segunda» y con inmediación «de obra». «En todo agente se deben considerar dos cosas, o sea, la cosa misma que obra y la virtud por que obra, como el fuego calienta por el calor. Ahora bien, la virtud del agente inferior depende de la virtud del superior, puesto que el superior le da la virtud con que aquél obra, o se la conserva, o la aplica para obrar, como aplica el artífice el instrumento para el propio efecto... Y así como el agente ínfimo tiene «actividad inmediata», así también el agente primero tiene «virtud inmediata» para producir el efecto... Por lo tanto, no hay inconveniente para que un mismo efecto sea producido por Dios y por el agente inferior; por ambos inmediatamente, aunque de diferente manera» (c.70).

Todo ello no supone defecto o insuficiencia alguna por parte de Dios, sino al contrario, manifestación o irradiación de su bondad y perfección. «Ello es efecto, no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas; pues de estas dos maneras consiguen las criaturas la divina semejanza, según se demostró en los capítulos 20-21» (ib.).

Ha habido también y hay quienes, ante la contingencia de los seres, ante los sucesos fortuitos y casuales y sobre todo ante la libertad y existencia del mal, han negado la divina providencia o han dudado, al menos, de ella. Otros, sin negarla en absoluto, limitan su campo de acción, al afirmar que Dios no se cuida y ocupa de todo, en particular de lo aparentemente pequeño e insignificante.

En los capítulos 71-76 responde el Santo a todos estos errores y falsas concepciones sobre la divina providencia.

Para esto y para la recta inteligencia de todo el tratado sobre la providencia y gobierno divino es de capital importancia la distinción entre el fin «universal» y el «particular». El fin «universal» de la divina providencia es la gloria de Dios o bien del universo, y el «particular» es el fin propio de cada uno de los seres.

Se da, de modo análogo, un «orden universal» y un «orden particular», un «agente universal» y «agentes particulares». El agente universal está al frente del orden universal, y su fin principal es el bien del todo. Ha de procurar también atender al fin y bien propio de los particulares, o de las partes, pero siempre de un modo condicionado y subordinado, hasta el punto de tener que preferir sacrificar este bien o fin particular de las partes siempre que así lo exigieren las conveniencias del todo. Repetidas veces insiste el Santo sobre ello. En cuanto al orden universal y particular dice: «En las cosas causadas, el bien por excelencia es el del «orden universal», que es el más perfecto, como dice Aristóteles, en consonancia también con la Sagrada Escritura, que

dice en el Génesis: «Y vio Dios todo cuanto hizo, y era bueno sobre manera», mientras que de cada cosa en «particular» dice simplemente que «era buena»... Además, todo el que persigue un fin pone un cuidado especial en lo que está más próximo al fin último, porque ello es, a la vez, el fin de otras cosas. El fin último de la divina voluntad es su propia bondad, y el más próximo a él en las cosas creadas es el bien del orden de todo el universo, pues a él se ordena, como a un fin, el bien particular de cada ser, como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto, que es el motivo por el cual una parte cualquiera está supeditada al todo. Así, pues, lo que más cuida Dios en las cosas es el orden del universo» (c.64).

Y en cuanto a los agentes universal y particular: «Una es la tendencia de intención del «agente particular» y otra la del «universal». Pues el agente particular tiende al bien de la parte en absoluto, y hácela lo mejor que puede; mas el agente universal tiende al bien del todo. De ahí que habrá algún defecto que, estando al margen de la intención del agente particular, caerá, sin embargo, bajo la intención del agente universal» (c.94).

Tenemos, según esto, que el fin particular puede fallar. El que nunca falla es el universal. Los agentes particulares pueden dejar de conseguir su fin particular; lo que sí se consigue siempre es el fin universal. La providencia divina general respecto del fin último universal, que es la gloria de Dios o bien del universo, es siempre infalible. Los mismos fallos respecto de los fines particulares caen dentro del orden y fin universal. Esto es fundamental para una mayor inteligencia de los planes de la divina providencia. Teniéndolo en cuenta, ya es menos difícil ver, en lo posible, la compaginación entre la providencia y la existencia del mal, la contingencia de los seres, la libertad y lo fortuito o casual.

a) *La divina providencia y el mal (c.71).*—La existencia del mal, tanto físico como moral, es innegable. No nos vamos a entretener en considerar su naturaleza. Lo hicimos ya en la primera parte de esta introducción. Vamos a considerarlo muy brevemente en sus relaciones con la divina providencia.

¿Puede su existencia servir de argumento contra la providencia divina? No. El mal se da siempre dentro de un orden «particular». Muchos bienes, tanto físicos como morales, no existirían si no se diese el mal. Dios, provisor universal, permite y consiente el sacrificio de los bienes particulares con miras al bien del universo, a su mayor gloria. «Si se impidiesen todos los males—dice el Santo—, se echarían de menos muchos bienes en el mundo: no viviría el león si no pereciesen otros animales, ni existiría la paciencia de los mártires si no moviesen persecuciones los tiranos. Por esto dice San Agustín: «El Dios omnipotente no habría permitido que hubiese mal en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno que consiguiese hacer bien del propio mal» [35].

Dios, provisor universal, trasciende en absoluto la división y diferencias del bien y del mal. En consecuencia, tanto los bienes como los males están comprendidos dentro del orden universal. Ante esta verdad

[35] 1 q.22 a.2 ad 2.

San Agustín exclama: «¡Oh si yo pudiera decir lo que quiero! ¿Dónde, dónde estáis, palabras mías? Venid en mi ayuda. Los bienes y los males están «dentro del orden». Creed si quiréis, porque yo no sé explicarlo» [36].

Lo dicho del bien y mal respecto de Dios, provisor universal, vale también de la contingencia y necesidad de los seres (c.72), de la libertad (c.73), de lo fortuito o casual (c.74).

b) La *contingencia* (c.72) tiene su explicación y razón de ser en la naturaleza de las causas próximas y particulares. Si no se diese esta contingencia, ni el universo ni la graduación de los seres que lo constituyen serían perfectos. «Después de la bondad divina, que es un fin independiente de las cosas, el principal bien que en ellas existe es la perfección del universo, que no existiría si en el mundo no se encontrasen todos los grados del ser» [37]. «Corresponde a la divina providencia el completar todos los grados posibles de entes. Ahora bien, el ente se divide en contingente y necesario, y esta división del ente es esencial. Luego si la providencia divina suprimiera toda contingencia, no se conservarían todos los grados de entes» (c.72).

c) La *libertad* (c.73), mediante la cual uno es dueño de sus propios actos, es de suyo una perfección. En nosotros, sin embargo, es «defectible»; puede fallar, y a veces falla. Este fallo tiene lugar dentro de un orden particular. El orden universal lo trasciende y hace que ello redunde en un mayor acrecentamiento del bien del universo. Muchos bienes dejarían también de existir si desapareciese la libertad. «A la providencia pertenece el multiplicar los bienes en las cosas gobernadas. Luego no puede pertenecer a ella aquello por lo cual desaparecerían muchos bienes de las cosas. Mas si se quitara la libertad de la voluntad, muchos bienes desaparecerían. Pues desaparecería la alabanza de la virtud, que no existiría si el hombre no obrara libremente; quedaría suprimida también la justicia de quien premia y castiga si el hombre no pudiera hacer libremente el bien o el mal; cesaría incluso la circunspección al aconsejar, pues los consejos están de sobra si las cosas se han de hacer necesariamente. Luego sería contrario al concepto de providencia el suprimir la libertad de la voluntad» (c.73).

d) Lo *fortuito* y *casual* (c.74) no tiene sentido ni explicación alguna si no es únicamente dentro del orden particular de los seres. Para Dios, provisor «universal», no existe la casualidad. Sólo respecto de las causas particulares se da lo casual. El encuentro de dos personas que por vertientes opuestas escalan una montaña será casual «para ellas»; pero no lo será para quien desde la cima les va viendo ascender. Dios lo domina todo en absoluto. Nada hay que escape a su previsión. Para El nada hay fortuito o casual. «Puede sobrevenirle al hombre algún bien o algún mal fortuitamente en relación consigo mismo, con los cuerpos celestes o con los ángeles; pero no con relación a Dios. Pues con relación a Dios nada puede suceder casual e inesperadamente en las cosas humanas ni tampoco en las demás» (c.92).

[36] "O si possem dicere quod volo! Rogo, ubi, ubi estis, verba, succurrite. *Et bona et mala in ordine sunt.* Credite si vultis, nam quomodo id explicem nescio" *(De Ordine* l.1 c.6; ed. BAC, t.1 p.666).

[37] 1 q.22 a.4.

En el capítulo 75 trata el Santo de la extensión y universalidad de la divina providencia. Llega a todo en absoluto; cuida de todos y cada uno de los seres.

Una de las razones empleadas en este capítulo para probar este cuidado que Dios tiene hasta de los singulares, parte de los tres atributos divinos constitutivos, pudiéramos decir, de su providencia. Tales son: su bondad, sabiduría y omnipotencia infinitas. «Si Dios no tiene providencia de las cosas singulares, será porque no las «conoce», o porque no «puede», o porque no «quiere» tener cuidado de las mismas» (c.75).

Siendo la bondad misma esencial, no quiere más que el bien de los seres por El creados; su infinita sabiduría conoce los medios para llegar al logro de sus designios, y con su omnipotencia realiza cuanto quiere. La atenta consideración de estos tres atributos da origen y reafirma la fe y confianza en la divina providencia. Cuanto más se ahonde en ellos, más se arraigará y afianzará esta fe y confianza. Si la providencia humana es falible, incierta e insegura, es porque el hombre, aun suponiéndole bueno respecto de todos cuantos le están encomendados, no siempre conoce los medios adecuados para proporcionarles el bien que les desea, y caso que los conociese, no siempre puede emplearlos. La bondad, sabiduría y poder del hombre son muy limitados. Dios, en cambio, posee todo esto «plenamente». Es la bondad por esencia, omnisciente y omnipotente. Por esto su providencia es universalísima y eficacísima; nada escapa a sus planes y designios. «Se extiende poderosa del uno al otro extremo, y lo gobierna todo con suavidad» [38].

Esta providencia de Dios sobre todas las cosas, ¿es inmediata o mediata? Lo vamos a ver ahora, al tratar del «gobierno divino».

II. Gobierno divino (cc.77-110)

Entiéndese por «gobierno» divino propiamente dicho la «ejecución» o «realización» de la concepción y planes de la mente divina, en los que consiste la «providencia» propiamente dicha. Una cosa es, pues, la concepción, el plan hecho por la mente, y otro la realización de este plan. Tanto lo uno como lo otro se da en Dios. No sólo provee, sino que también gobierna, aunque no del mismo modo verifica lo uno y lo otro. Su providencia universal es «inmediata», y su gobierno puede ser también «mediato».

La razón de ser de este doble modo de proceder en su providencia y en su gobierno es clara: a Dios hay que atribuirle siempre lo más perfecto. Ahora bien, lo más perfecto, tratándose de un conocimiento práctico, cual es la concepción y plan de la providencia, es llegar hasta percatarse y hacerse cargo incluso de lo más mínimo y particular. Todo en absoluto debe ser previsto y ordenado, desde lo más universal hasta los detalles más insignificantes. Luego la divina providencia ha de ex-

[38] Sap 8,1.

tenderse en la concepción de su plan a todo en absoluto y de un modo inmediato.

Pero, si se trata del gobierno o ejecución de lo planeado, ya es otra cosa. En este caso es señal de mayor perfección servirse de intermediarios para llevar a cabo el plan concebido, no porque se tenga necesidad alguna de los mismos, sobre todo tratándose del gobierno divino, pues ello supondría imperfección, sino para manifestar así el dominio y soberanía sobre los agentes inferiores y comunicarles al mismo tiempo la dignidad y perfección de la causalidad.

El fin del gobierno divino es conducir los seres gobernados a su perfección; luego tanto mejor y más perfecto será el gobierno cuanto mayor sea la perfección comunicada a los gobernados. Ahora bien, es mucho más perfecto ser bueno en sí mismo y ser causa de la bondad de los demás que ser sólo bueno en sí mismo. Dios, pues, no sólo es causa de la bondad de los seres, sino también de su causalidad [39]. Los planes formados sola y exclusivamente por sí mismo, los ejecuta sirviéndose de los agentes inferiores. «Se ha de tener en cuenta que la providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. Lo primero se realiza mediante la facultad cognoscitiva; por esto quienes tienen un conocimiento más perfecto se llaman ordenadores de los demás, «pues el ordenar es propio del sabio». Lo segundo se hace mediante la facultad operativa. Sin embargo, tal poder se realiza en ambas cosas de una manera contraria; pues la ordenación es tanto más perfecta cuanto a más detalles desciende, mientras que la ejecución de lo pequeño sólo requiere un poder pequeño en proporción con el efecto. Pero en Dios ambos requisitos son de suma perfección, pues goza de perfectísima sabiduría para ordenar y de perfectísimo poder para ejecutar. Según esto, es preciso que El mismo disponga con su sabiduría los distintos órdenes de cosas, incluso de las mínimas, y, no obstante, ejecute lo pequeño mediante otras virtudes inferiores, de que se vale para obrar, tal como hace la virtud universal y más elevada por mediación de la inferior y particular. Así, pues, es conveniente que haya agentes inferiores ejecutores de la divina providencia» (c.77).

En resumen: la providencia divina respecto de todo lo creado ha de ser «inmediata», y su gobierno puede ser «mediato».

En los capítulos 78 y siguientes va determinando el Santo cómo ordinariamente los seres inferiores son regidos y gobernados por Dios mediante los superiores, ya que la divina providencia es siempre «ordenada». Y así tenemos:

a) Las criaturas «intelectuales» ejercen su influjo en todas las demás inferiores, por superarlas a todas en la perfección de su naturaleza y dignidad de su fin. «Las criaturas que más participan de la virtud de la divina providencia ejecutan dicha providencia en las que menos la participan. Es un hecho que las criaturas intelectuales la participan más que las otras, porque las criaturas racionales poseen los dos requisitos de la providencia, a saber, la disposición del orden, que se realiza por la virtud cognoscitiva, y la ejecución, que se efectúa por la operativa; mientras que las demás criaturas sólo poseen virtud operativa.

[39] Cf. 1 q.103 a.6.

Luego, bajo la providencia de Dios, las criaturas racionales gobiernan a las demás» (c.78).

b) Los seres «intelectuales superiores», cuales son los ángeles, influyen en los inferiores, que son los hombres. La razón es la misma. «Las sustancias intelectuales superiores reciben en sí mismas la influencia de la sabiduría divina mejor que todas las demás, porque cada cual recibe según su natural disposición. Es así que todas las cosas son gobernadas por la sabiduría divina. Luego, según esto, es preciso que las que más participan de la sabiduría divina gobiernen a las que menos participan. En consecuencia, las sustancias intelectuales superiores gobiernan a las inferiores» (c.79).

c) Por la misma razón, los ángeles de las jerarquías superiores influyen en los de las inferiores (cf. c.80).

d) Los «hombres superiores» influyen en los inferiores. Sobre este particular distingue el Santo una doble superioridad o preeminencia. Destacan unos por su «inteligencia», y otros por sus «fuerzas corporales». Los mejor dotados intelectualmente son los llamados al gobierno y dirección de los demás. Son los que deben planear, orientar. A veces, sin embargo, ocurre, dice el Santo, lo contrario. Lo cual no supone fallo alguno por parte de la divina providencia, por tratarse de una deficiencia de orden particular. «Hállase el orden entre los mismos hombres; pues los que destacan por el entendimiento dominan naturalmente; mientras que los menguados de entendimiento, pero robustos de cuerpo, parecen naturalmente destinados a servir... En el gobierno humano proviene el desorden de que alguien preside no por la superioridad de su inteligencia, sino porque usurpa el dominio por la fuerza física, o también porque alguien es puesto a mandar por motivos pasionales... Sin embargo, tal desorden no está al margen de la divina providencia, pues proviene, por permisión de Dios, del defecto de los agentes inferiores; al igual que otros males de los que ya hablamos en el capítulo 71. Y por este desorden no se trastorna totalmente el orden natural» (c.81).

Tanto más perfecto será el gobierno del hombre cuanto más se asemeje al divino. Y la perfección del divino se nos manifiesta, según ya vimos, en su universal e «inmediata» providencia de todo, aun de lo más particular, y en servirse de agentes inferiores para la «realización» concreta de sus planes y designios. En consecuencia, aquel será buen gobernante cuya previsión se extienda aun a los más insignificantes pormenores; aquel a quien, no escapándosele detalle, de tal manera dispone las cosas y se sirve y utiliza los medios de que dispone, que, de una manera suave y enérgica a la vez, va logrando la realización de sus fines. Téngase en cuenta que la «providencia» es una y la más principal de las partes integrales de la prudencia, cuyo objeto es la aplicación de los principios universales prácticos a los casos concretos y particulares. De donde se sigue que los mejor dispuestos para poder regir y gobernar a los demás son los mejor dotados de un entendimiento, no precisamente especulativo, sino «práctico».

Con todo, por muy perfecto que sea el gobierno del hombre, no puede menos de estar sujeto a múltiples defectos y deficiencias, por serle imposible prever y estar al tanto de todas cuantas circunstancias y por-

menores se puedan presentar. «Vemos que en las cosas regidas por la providencia humana hay un provisor superior, que estudia por su cuenta la manera de ordenar ciertas cosas grandes y generales, sin atender por sí mismo a la ordenación de lo pequeño, que deja en manos de algunos inferiores para que ellos lo resuelvan. Y esto es debido a su condición «defectuosa», bien porque ignora las condiciones de las cosas singulares más pequeñas o bien porque no se basta por sí mismo para ver el modo de ordenarlo todo por el trabajo y la cantidad de tiempo que ello exigiría. Pero tales defectos no caben en Dios, porque El conoce todo lo singular y no trabaja para entender ni requiere tiempo alguno» (c.76).

Resumiendo, pues, como hace el Santo en el capítulo 83, tenemos que Dios, en cuanto a la concepción y plan de su providencia, todo lo dispone por sí mismo; pero en cuanto a su ejecución, sírvese de los seres creados. No se vaya a pensar que este servirse de los seres creados para la realización de sus designios desdice de Dios; al contrario, aparece con ello de manifiesto su infinita bondad, perfección y excelente dignidad. «A la dignidad de un regente corresponde el tener muchos ministros y diversos ejecutores de su gobierno, pues tanto más alto y grande se manifiesta su dominio cuantos más hombres de diversas jerarquías están subordinados a él. No hay dignidad, sin embargo, que se pueda comparar con la dignidad del primer rector, Dios. Luego es conveniente que El ejecute su providencia mediante diversas jerarquías de agentes» (c.77).

En los capítulos 84-93 se trata del gobierno divino respecto del hombre. Háblase en primer lugar (cc.84-87) del influjo que los astros o cuerpos celestes pueden ejercer en el hombre, en particular sobre su entendimiento y voluntad. La conclusión es: «de suyo» los cuerpos celestes no pueden influir «directamente» ni en nuestro entendimiento ni en nuestra voluntad.

Téngase en cuenta, al leer estos y otros capítulos similares en que se trata de los cuerpos celestes, que Santo Tomás habla de todo ello haciendo uso de los conocimientos que la ciencia física de su tiempo le proporcionaba. Hoy lo hubiera hecho también, sirviéndose de las teorías y conclusiones de la física moderna. En nuestro caso, estas diferencias no afectan a lo esencial, pues no nos interesa ahora el conocimiento técnico de las ciencias físico-astronómicas, sino el influjo que de hecho puedan o no ejercer los cuerpos celestes en el conocimiento y libre determinación del hombre. Y la doctrina fundamental que sobre esto nos da Santo Tomás es tan verdadera entonces como ahora.

Esta doctrina es la siguiente: los cuerpos celestes no pueden influir en nuestro entendimiento y voluntad de un modo «directo», pero sí «indirecto». He aquí cómo se expresa el Santo: «Se ha de saber que, aunque los cuerpos celestes no puedan ser directamente causa de nuestra inteligencia, en cambio influyen algo indirectamente. Porque, aunque el entendimiento no es una potencia corporal, sin embargo, en nosotros no puede efectuarse la operación intelectual sin la cooperación de las potencias corporales, que son la imaginación, la memorativa y la cogitativa. Y esto es tal, que, impedidas las operaciones de estas potencias por alguna indisposición corporal, se impide la operación intelectual, como se ve en los frenéticos y letárgicos y otros parecidos. Y por esto la buena

disposición del cuerpo humano hácelo apto para bien entender, ya que por ella se robustecen dichas potencias» (c.84). Y de modo similar se expresa hacia el final del capítulo 85 respecto del influjo de los cuerpos celestes sobre la voluntad. «Se ha de saber que, aunque los cuerpos celestes no sean directamente causa de nuestras elecciones, como si influyeran directamente en nuestras voluntades, pueden ser, no obstante, causa ocasional indirectamente, en cuanto que tienen influencia sobre los cuerpos».

Ampliando el planteamiento de la cuestión, ¿puede algún ser creado intervenir directamente en la voluntad y sus actos? Ninguno en absoluto. Nada creado puede ser causa de los actos voluntarios. Esto es propio y exclusivo de Dios (c.88), que causa directa e inmediatamente no sólo la potencia (voluntad), sino también sus mismos actos. Estos proceden de aquélla; pero para ello necesariamente ha de intervenir Dios aplicando la potencia de un modo inmediato a su operación. De lo contrario, seguiríase la anomalía de que de lo menos perfecto procedería lo más perfecto, pues el acto es el término y complemento de la potencia; luego tiene que proceder por la intervención directa de algo más perfecto que dicha potencia. Nada pasa de la potencia al acto si no es mediante algún ser en acto; y este ser en acto que aplica la voluntad a sus actos es Dios (c.89).

En consecuencia, todos los actos voluntarios caen bajo la divina providencia «plena e inmediatamente» (c.90).

En el capítulo 92 trata el Santo del verdadero sentido en que se han de tomar las expresiones vulgares «bien o mal afortunado», «buena o mala fortuna», «bien o mal nacido», etc. Y en el 93 habla del «destino» o «fatalidad», señalando el doble sentido de que es susceptible: uno exacto y verdadero, y otro erróneo y falso. Podríanse utilizar estos términos bien y rectamente entendidos; pero como de ordinario se los suele emplear, con ciertos resabios de paganismo, en su sentido peyorativo, falso y erróneo, es preferible, dice el Santo, no hacer uso de ellos, para así no dar a nadie ocasión de error. «Puédese llamar «fatalidad» a la ordenación que, por la divina providencia, existe en las cosas... Según esta acepción, negar la fatalidad es negar la divina providencia. Mas, como con los infieles no debemos ni tener nombres comunes, para que la coincidencia de nombres no sea ocasión de error, el nombre de «fatalidad» ni siquiera debe ser usado por los fieles, por que no parezca que estamos de acuerdo con ellos, que interpretaron mal la fatalidad, sometiéndolo todo a la necesidad de los astros. Por eso dice San Agustín, en el libro quinto de *La Ciudad de Dios* (c.1): «Si alguien designa con el nombre de fatalidad la voluntad o potestad divinas, conserve el parecer, pero corrija la palabra» (c.93).

A) La oración en los planes de la divina providencia (cc.95-96)

1. *Naturaleza de la oración*

La «oración» es, según la definición del Damasceno, «la petición hecha a Dios de cosas convenientes». Así entendida, la oración es un acto de la «religión», virtud moral, aneja a la justicia, cuyo objeto es el

culto debido a Dios por su especial excelencia. La religión supone siempre sujeción e inferioridad por parte del hombre y superioridad y especial excelencia por parte de Dios, debido a la cual se le debe un culto y reverencia especial.

El que ora o suplica confiesa que lo que pide no lo posee y que lo espera de aquel a quien se dirige; con lo cual reconoce su inferioridad y da testimonio de la excelencia de aquel a quien ruega. Siempre, pues, que el hombre se dirige a Dios por la oración, hace un acto de la virtud de la religión.

Si la oración es un acto, tiene que proceder de alguna potencia. ¿De cuál? Del entendimiento práctico. La oración o petición supone una ordenación en vistas a la producción de un efecto, a la consecución de aquello que se pide. Siendo, pues, propio del entendimiento el ordenar, y del entendimiento práctico el ordenar en vistas a la práctica, síguese que la oración ha de ser necesariamente un acto del entendimiento práctico. Precisamente en esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico: en que aquél es sólo aprehensivo de las cosas, y éste es además «causativo» de las mismas [40]. Siendo, pues, un acto del entendimiento práctico, la oración tiene razón de causa.

2. *Causalidad y eficacia de la oración*

La causalidad de la oración, lo mismo que la de todo otro ser creado, deriva de la bondad de Dios, que se ha dignado comunicar a los seres la dignidad de ser causas, asociándolos así a la ejecución y realización de los planes y designios de su providencia. Esta causalidad de las criaturas es siempre secundaria, prevista y ordenada por Dios en orden a los efectos por El previamente determinados. El hombre, pues, concurre, por la oración, a la producción de tales efectos.

Esta causalidad de la oración es «eficiente». Ahora bien, la causa eficiente puede ser física y moral; y ambas perfectiva y dispositiva.

«Causa eficiente física» es aquella que «directamente» obra o produce el efecto. «Eficiente moral» es aquella que obra o produce el efecto de un modo «mediato e indirecto».

La causalidad de la oración no es física, sino «moral». No termina directa e inmediatamente en el efecto intentado, sino que se dirige directamente a otra causa, a la cual induce a producir o causar el efecto. Llega, pues, a éste de un modo «mediato».

Ahora bien, la causa eficiente moral puede ser «perfectiva» y «dispositiva. «Perfectiva» es aquella que de un modo mediato, pero «necesario», impele a la producción del efecto intentado. Supone siempre dominio sobre el efecto y su causa inmediata. La causa moral «dispositiva» tiene lugar cuando, por carecer de dicho dominio sobre el efecto y la causa que directamente lo ha de producir, no puede inducirle necesariamente u obligarle a causarlo, sino sólo persuadirle, rogarle, suplicarle que lo produzca.

La causalidad propia de la oración es esta última. La anterior, esto es, la causalidad moral «perfectiva», es propia del «imperio». Tanto éste

[40] Cf. 2-2 q.83 a.1.

como la oración son actos del entendimiento práctico; por lo tanto, «causativos». Ambos causan moralmente, es decir, de un modo mediato; pero aquél, de un modo necesario y perfectivo, y la oración, de un modo persuasivo y dispositivo.

Dios, en los eternos designios de su providencia, tiene dispuesto no sólo todos los efectos que se han de producir, sino también el «modo» como se han de verificar. En conformidad con tales designios, unos derivarán de modo contingente, otros de modo necesario; unos procederán de causas físicas, otros de causas morales; pero todos según la previsión y disposiciones de la divina providencia.

En cuanto a la «eficacia» de la oración en su relación con la providencia divina, son varios los errores aparecidos sobre el particular. Se pueden reducir todos ellos, siguiendo al Santo, a dos: uno ataca a la misma oración, calificándola de «inútil» y sin provecho alguno; y el otro, a la providencia divina, haciéndola «mudable». Los unos discurren así: La divina providencia es inmutable; luego la oración es completamente inútil; se pida o no, siempre se verificará lo que Dios tiene ya dispuesto y determinado desde toda la eternidad. Los otros, en cambio, admiten, sí, la utilidad y eficacia de la oración, pero se van al extremo contrario, esto es, tan eficaz la hacen, que afirman puede llegar incluso a hacer mudar la divina providencia. «Hay un doble error acerca de la oración. Dijeron algunos que el fruto de la oración es nulo, y lo afirmaban quienes negaron totalmente la divina providencia, como los epicúreos, y también quienes sustraían las cosas a la providencia divina, como algunos peripatéticos, e incluso quienes opinan que todo cuanto está sometido a la providencia sucede necesariamente, como los estoicos. Resulta, pues, de todo esto que el fruto de la oración es nulo y, por consiguiente, que todo culto a la divinidad es vano... Otros, por el contrario, decían que mediante las oraciones se puede cambiar la disposición divina, como los egipcios, que afirmaban que el destino se cambiaba con oraciones y con ciertas imágenes, sahumerios o hechizos» (c.96).

No nos vamos a entretener en la refutación de estos errores, pues clarísimamente lo va haciendo el Santo en el capítulo 96. La verdadera fuente y raíz de todos ellos, lo mismo que de la ignorancia del papel que la oración desempeña en los planes de la divina providencia, es el no percatarse bien de la diferencia entre los órdenes «universal» y «particular».

Cae, pues, la oración y su causalidad dentro del orden universal de la divina providencia. No sólo dispone Dios los efectos mismos que se han de producir, sino también el modo, medios y causas por que se han de verificar. Luego no hay por qué excluir la oración del orden universal, calificándola de inútil y sin provecho. «Pues, si las oraciones se incluyen en el orden universal, así como por otras causas se siguen algunos efectos, también se seguirán por ellas... Por tanto, si la inmutabilidad del orden divino no priva a las demás causas de sus efectos, tampoco restará eficacia a la oración. En consecuencia, las oraciones tienen valor, no porque cambien el orden de lo eternamente dispuesto, sino porque están ya comprendidas en dicho orden» (ib.).

Quien ante la consideración de la inmutabilidad de la divina provi-

dencia juzgase inútil e ineficaz la oración, se asemejaría a quien discurriese de la siguiente manera: Si Dios tiene dispuesto que dentro de breves momentos yo me encuentre en la otra parte del patio, es completamente inútil que me ponga a caminar, pues, camine o no, me encontraré en tal lugar. «Luego decir que no debemos orar para conseguir algo de Dios, porque el orden de su providencia es inmutable, equivaldría a decir que no debemos andar para llegar a un lugar o que no debemos comer para nutrirnos, lo cual es absurdo» (ib.).

Vista ya la razón de ser de la oración y convencidos de su utilidad, cabe preguntar: ¿Es siempre eficaz? ¿Consíguese siempre lo que en la oración se pide? No siempre. Pertenece de suyo al orden «particular» de las causas creadas, y, por tanto, «no hay inconveniente en que algunas veces no admita Dios las peticiones de los que oran» (ib.).

Sin embargo, Dios, en su infinita bondad y misericordia, de tal manera ha dispuesto las cosas respecto de la oración, que, siempre que vaya acompañada de ciertas condiciones, su eficacia será infalible. Estas condiciones son cuatro: *a)* pedir por sí mismo; *b)* cosas necesarias para la salvación; *c)* piadosamente, y *d)* con perseverancia. A estas condiciones hace referencia el Santo en los primeros puntos del capítulo 96.

a) *Por sí mismo.*—Cuando uno ruega por otro, aunque su oración sea piadosa, perseverante y de cosas conducentes a la salvación, no siempre consigue lo que pide, porque puede suceder que aquel por quien pide tenga algún impedimento y no se halle en condiciones de recibir lo pedido. Por esto se nos promete: «Pedid y se os dará» [41]. «Cuanto pidiereis al Padre en mi nombre os lo dará» [42]. Comentando este texto, dice San Agustín: «Son escuchadas las oraciones de todos cuantos piden «por sí mismos», pero no siempre son escuchadas cuando piden por los demás, sean amigos, enemigos o cualesquiera que sean; porque no se ha dicho simplemente «se dará», sino «se dará a vosotros» [43].

b) *Cosas necesarias para la salvación.*—La razón de ser de esta condición es porque siempre que pedimos tales bienes conformamos nuestra voluntad con la de Dios, que quiere que todos nos salvemos. «Para que nuestra oración sea eficaz ante Dios, es necesario pedir aquello que es digno y merece la pena esperarse de Dios» [44]. Tal es la misma bienaventuranza y cuanto contribuye a hacérnosla merecer. «La confianza que tenemos en El es que, si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye» [45]. «Para pedir en nombre de Cristo es necesario juzgar rectamente de El; y este tal recibe lo que pide si lo que pide no es contrario a su salvación eterna» [46].

[41] Mt 7,7.
[42] Io 6,23.
[43] "Ita sane intelligendum est quod ait: *dabit vobis*, ut ea beneficia significata sciantur his verbis, quae ad eos qui petunt proprie pertinent. Exaudiuntur quippe omnes sancti pro seipsis, non autem pro omnibus exaudiuntur vel amicis vel inimicis suis vel quibuslibet aliis, quia non utcumque dictum est: *dabit*, sed: *dabit vobis*" (*In Ioan. Evang.* tr.102: ML 35,1896).
[44] S. THOMAS, *Compendium Theol.* 2 c.6.
[45] 1 Io 5,14.
[46] "Qui quod est de illo (Christo) sentiendum sentit, ipse in nomine eius petit; et accipit quod petit, si non contra suam salutem sempiternam petit" (S. AUGUST., l.c.).

c) *Piadosamente.*—Esta condición se requiere por parte de la disposición del sujeto. Ha de ser ésta de carácter sobrenatural, para así salvar la proporción que debe haber entre el acto y su objeto, que es sobrenatural, como acabamos de ver en el apartado anterior. Pero de ninguna manera se requiere para su eficacia que la oración proceda de la gracia habitual o de la caridad. Para que se diga y sea «piadosa» basta que proceda de la fe informe, e incluso del llamado «pius credulitatis affectus». Requiérese, pues, para su eficacia, la fe, por mínimo que sea su grado. «La oración—dice Santo Tomás—se apoya principalmente en la fe, no en cuanto a su eficacia meritoria, pues en cuanto a esto se apoya principalmente en la caridad, sino en cuanto a su eficacia «impetratoria» (que es la propia y específica de la oración); porque por la fe tiene el hombre conocimiento de la omnipotencia y misericordia divinas, en virtud de las cuales la oración impetra lo que pide» [47].

La necesidad de esta fe, que da a la oración el carácter de «piadosa», la expresa claramente el evangelista: «Todo cuanto orando pidiereis, «creed» que lo recibiréis, y se os dará» [48].

d) *Con perseverancia.*—La necesidad de esta condición la explica aquí el Santo haciendo uso de la analogía del movimiento. «El móvil no es conducido por el motor hasta el fin del movimiento si éste no continúa. Así, pues, si el movimiento del deseo no se prolonga por la oración insistente, no hay inconveniente en que la oración no alcance su debido efecto» (c.96). Y en la *Suma Teológica:* «Si lo que se pide es útil a la bienaventuranza del hombre, en cuanto perteneciente a su salvación..., sin ningún género de duda que recibe lo que pide, pero cuando deba recibirlo, pues, como dice San Agustín (*In Io.* tr.102), 'hay cosas que no se niegan, pero que se difieren para darlas en tiempo oportuno'. Pero puede suceder que, «si no se persevera» pidiendo, en el entretanto se pueden impedir» [49].

La Sagrada Escritura está llena de testimonios sobre la necesidad de esta perseverancia en la oración. «Es preciso orar en «todo tiempo» y no desfallecer» [50]. «Orad sin cesar» [51].

Esta perseverancia necesaria para la eficacia de la oración no hay que entenderla demasiado materialmente. Dícese la oración continua y perseverante, o por la continuidad del deseo e intención, o en cuanto que no se la omite en los tiempos prescritos [52].

Siempre, pues, que concurran estas cuatro condiciones, la oración será infaliblemente eficaz. Infalibilidad que se deberá sola y exclusivamente a la liberal disposición de Dios, que, en su infinita bondad y misericordia, nos tiene dada palabra de que todo cuanto le pidamos con las debidas condiciones nos lo concederá.

Es la oración un arma que está en manos de todos. No requiriéndose para su eficacia impetratoria la gracia y caridad, aun los más empedernidos pecadores pueden utilizarla en su favor, con garantías de

[47] 2-2 q.83 a.15 ad 3.
[48] Mc 11,24.
[49] 2-2 q.83 a.15 ad 2.
[50] Lc 18,1.
[51] 1 Thess 5,17.
[52] Cf 2-2 q.83 a.14 ad 4.

eficacia infalible; pues, por muy empedernidos que estén, siempre reciben durante esta vida medios y gracias de carácter sobrenatural suficientes para que su oración sea «piadosa». Y con ésta y las otras tres condiciones, que siempre las tienen a su disposición, pueden llegar a conseguir por vía de impetración y de un modo infalible la misma perseverancia final, y, en consecuencia, la eterna salvación. Esta gracia de la perseverancia final no es objeto del mérito. Nadie la puede merecer en esta vida. Se consigue única y exclusivamente por vía de impetración: por la oración.

B) La divina providencia y el milagro (cc.99-110)

a) *Posibilidad y razón de ser del milagro (cc.99-100).*—Respecto de la consecución del fin del orden universal, la divina providencia no puede fallar, «pues dicho orden procede de la ciencia y voluntad divinas, que todo lo ordenan a su bondad como a su fin» (c.98). Sin embargo, en cuanto al orden de los fines particulares, no está Dios de tal manera ligado, que, sin salirse jamás del orden universal de su providencia, no pueda obrar fuera de las exigencias de dicho orden en cuanto a la consecución de sus fines particulares. Porque ese orden procede de su entendimiento y voluntad, puede inmediatamente y sin medio alguno producir determinados efectos que no exceden su poder; por ejemplo, el artífice perfectísimo puede producir la obra cual la haría el artífice imperfecto. Es así que Dios obra por voluntad y no por necesidad de naturaleza. «Luego los efectos que hacen las causas menores puede hacerlos Dios inmediatamente, prescindiendo de las mismas» (c.99).

Si por parte de Dios se da la posibilidad del milagro, tampoco repugna por parte de los seres (c.100).

b) *Naturaleza y clases de milagros (c.101).*—Lo acaecido por virtud divina fuera del orden comúnmente establecido suele llamarse «milagro». La ignorancia de la causa de algún hecho insólito nos «admira». Etimológicamente, milagro («miraculum») significa lo «admirable». Dios es la causa absolutamente oculta al hombre, puesto que su esencia no puede ser comprendida por ningún hombre viador. «Luego serán propiamente «milagros» las cosas que divinamente se realizan fuera del orden comúnmente observado en la naturaleza» (c.101).

Hay diversos grados de milagros. El más alto grado lo obtienen aquellos en los que «Dios obra algo que la naturaleza jamás puede hacer», como que el sol se pare o retroceda. En segundo lugar vienen aquellos en los que «Dios obra algo que la naturaleza puede hacer, mas no por el mismo orden», como que un animal vuelva a la vida después de muerto. Y, por último, aquellos en que «Dios obra lo acostumbrado a hacer por la naturaleza con su operación, pero sin contar con los principios operantes de la misma», como curar la fiebre, que la misma naturaleza curaría a su tiempo (ib.).

c) *Causa eficiente del milagro (c.102).*—Si alguna vez falla el orden particular de la naturaleza, dándose entonces el milagro, debe asignarse a éste una causa. Esta, para el Doctor Común, no puede ser otra que el mismo Dios, porque «lo que está comprendido totalmente dentro del orden establecido no puede obrar por encima de él. Toda criatura está comprendida dentro del orden que Dios estableció en las cosas. Luego ninguna criatura puede obrar por encima de este orden, es decir, hacer milagros» (c.102).

Esta es la primera de las siete razones con que el Santo prueba demostrativamente que Dios es la causa eficiente principal del milagro.

Ninguna naturaleza, pues, aunque sea una substancia espiritual, puede por «virtud propia» obrar milagros. «Sólo en cuanto obra con virtud divina puede hacerlos» (c.103).

d) *Las maravillas de los magos (cc.104-110).*—En los capítulos 104-110 habla el Angélico de los milagros aparentes, cuales eran las maravillas que realizaban los magos. No obraban éstos tales fenómenos por sola la virtud de los cuerpos celestes (c.104), sino también sirviéndose del poder de una naturaleza intelectual, a la que reverenciaban con diferentes señales (c.105). Esa naturaleza intelectual, que daba eficacia a sus artes mágicas, no puede ser moralmente buena (c.106), aunque físicamente lo fuera (c.107).

Las siete dificultades que se propone el Santo para probar que en los demonios no hay pecado (c.108), son satisfechas una a una en el capítulo 110, probando en el anterior (c.109) que hay pecado en ellos.

III

DIOS, RECTOR ESPECIAL DE LA CRIATURA RACIONAL (cc.111-163)

Es Dios el verdadero fin último de todo lo creado, y, en consecuencia, quien todo lo rige y gobierna. El modo de este gobierno divino de los seres es correlativo al modo como es fin de los mismos. Vimos ya en la primera parte de esta introducción cómo efectivamente es Dios el fin último de todo lo creado, y cómo, a diferencia del resto de la creación, lo es de una manera particular y especial de la criatura racional. Por esto, si en tanto tiene Dios cuidado y providencia de los seres en cuanto El mismo es su último fin, y de la criatura racional lo es de una manera «especial», forzoso es afirmar que de ésta ha de tener una providencia también «especial».

En qué consiste y cómo se verifica esta especial providencia, lo considera el santo Doctor en esta tercera y última parte del libro tercero.

La sabiduría y providencia divina, abarcándolo todo inexorablemente, adáptase al mismo tiempo a la naturaleza y modo propio de ser de las cosas gobernadas. «Se extiende poderosa del uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad» [53].

De entre todos los seres creados, los intelectuales sobresalen por encima de los demás por la «perfección de su naturaleza» y «dignidad de

[53] Sap 8,1.

su fin». Conforme, pues, a las exigencias de estas prerrogativas, han de ser regidos y gobernados. Siendo el hombre por naturaleza racional y libre, nada mejor que ser gobernado y dirigido a su fin de un modo «razonable», respetando siempre la libre determinación de su voluntad. Y este modo de gobernar Dios la criatura racional lo verifica mediante la «ley». Pero el fin hacia el cual esta ley divina le orienta es de tal dignidad y excelencia, que excede completamente sus posibilidades y fuerzas naturales, y por esto precisa para su consecución de una ayuda externa y proporcionada, y ésta se la ofrece Dios mediante la «gracia».

Dios, pues, rige y gobierna de una manera «especial» la criatura racional, instruyéndole mediante la «ley» y ayudándole con la «gracia». Este es el objeto de esta tercera y última parte del libro tercero. Su contenido íntegro véase en los cuadros de las páginas 54, 55 y 56.

I. La ley divina (cc.114-146)

No se propone aquí el Angélico hacer un tratado completo y acabado sobre la ley. Esto lo reservará para la *Suma Teológica* (1-2 qq.90-108). Aquí solamente la considera en el grado y medida conveniente a sus propósitos.

Según la definición clásica del mismo Angélico Doctor, ley en general es «una ordenación de la razón con vistas al bien común promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad» [54]. En la cuestión 90 de la *Prima secundae* explica detalladamente esta definición. De momento bástenos indicar que la referida «ordenación de la razón» es de carácter «intimativo e imperativo»; y según que el autor inmediato de esta ordenación intimativa e imperativa sea «Dios» o el «hombre», tendremos la ley «divina» o «humana».

De la ley humana no trata aquí el Santo, pues su propósito se limita a considerar la providencia especial que Dios tiene respecto de las criaturas racionales, no la que el hombre pueda tener respecto de sí mismo y los demás. Limítase, pues, a considerar la «ley divina».

Ahora bien, esta ley divina puede ser «eterna», «natural» y «positiva».

La ley «eterna» no es otra cosa que la razón o plan de la divina sabiduría en cuanto manda, prescribe y rige la ordenación de todas las cosas a su fin. Todo lo creado en absoluto cae bajo el ámbito de la ley eterna. La providencia y gobierno divino no son otra cosa que su realización y aplicación. Es, pues, la ley eterna anterior a la divina providencia. Por esto, todos los seres creados, en cuanto regidos y gobernados por Dios, participan de ella. Y éste es precisamente el aspecto bajo el cual la ley eterna nos es accesible. Si en parte la conocemos, es solamente a través de las cosas creadas, en las que se irradia y refleja, no como es en sí misma, sino en cuanto «participada».

Pero esta participación no se verifica de la misma manera ni en el mismo grado en todos los seres. De entre éstos, los racionales forman categoría completamente aparte; por su carácter de intelectualidad están

[54] 1-2 q.90 a.4.

muy por encima de todo el resto de la creación. Y si realmente todo ser participa de la ley eterna de modo conforme y adecuado a su propia naturaleza, síguese que los racionales la participarán de un modo más perfecto que los demás. Efectivamente, los seres no intelectuales participan de la ley eterna, cumpliendo sus prescripciones y determinaciones de una manera «ciega e instintiva»; en cambio, «la criatura racional la participa «intelectual y racionalmente» [55].

Según esto, no siendo otra cosa la providencia y gobierno divinos que la aplicación de la ley eterna, al tratar el Santo en toda la segunda parte de este libro tercero de esta providencia y gobierno divinos respecto de todos los seres en general, trata la ley eterna en cuanto participada de un modo «general e imperfecto»; y, de igual manera, considerar la providencia especial respecto de los seres racionales equivale a considerar la ley eterna en cuanto participada por los mismos de un modo «propio y especial». Y esta participación de la ley eterna por la criatura racional no es otra cosa que la «ley natural».

Nada, pues, más lógico que, proponiéndose el Santo tratar de la providencia y gobierno «especial» de Dios respecto de la criatura racional, comience por considerar la ley divina «natural», que no es otra cosa, según acabamos de decir, más que la «participación de la ley eterna en la criatura racional» [56].

No es nuestro propósito exponer, ni siquiera resumir, un tratado completo sobre la ley. No lo hace aquí el Santo, ni, en consecuencia, tenemos por qué hacerlo nosotros. Nos limitaremos solamente a considerar en líneas generales los principales puntos tratados por el Santo, que son:

A) Conveniencia y necesidad de la ley divina (c.114).
B) Su finalidad principal (c.115).
C) Sus actos o efectos (cc.116-146).

A) Conveniencia y necesidad de la ley divina (c.114)

La criatura intelectual, debido a su misma naturaleza intelectual, supera en perfección y dignidad a todo otro ser creado inferior. Es libre, es decir, dueña de sus propios actos; y en virtud de este dominio no está sujeta o sometida a cosa alguna inferior, sino solamente a lo a ella superior, y esto de un modo conforme y acomodado a su naturaleza. Su perfección consiste en esto: en permanecer libremente subordinada y sometida a lo superior, a Dios. Dios, por su parte, la rige y gobierna de un modo digno y conveniente. En atención a la perfección y dignidad de su naturaleza, todo el resto de la creación lo rige y gobierna en vistas a ella, y a ella por sí misma (c.112); y no de un modo común y general, sino particular, concreto, individual (c.113). Tal es la perfección y delicadeza de la divina providencia respecto de la criatura racional. Llega a todos y cada uno de los hombres, y siempre de un modo digno y proporcionado a su naturaleza.

[55] 1-2 q.91 a.2 ad 3.
[56] 1-2 q.91 a.2.

III

DIOS, RECTOR ESPECIAL DE LA CRIATURA RACIONAL

División general
- Prólogo.—Razón de esta *especial* providencia = Perfección de la naturaleza racional y dignidad de su fin ... c.111-113
- I. Atendida la perfección de su naturaleza, Dios le *instruye* por la LEY ... c.114-146
- II. Debido a la dignidad de su fin, Dios le *ayuda* mediante la GRACIA ... c.147-163

I. LEY DIVINA

- A) Su conveniencia y necesidad ... c.114
- B) Su finalidad principal = conducir el hombre a Dios, su fin último ... c.115
- C) Sus actos
  - 1. Preceptos
    - *a)* Referentes a Dios
      - 1) Sobre la caridad
        - *a')* Para con Dios ... c.116
        - *b')* Para con el prójimo ... c.117
      - 2) Sobre la fe ... c.118
      - 3) Sobre la religión ... c.119-120
    - *b)* Sobre el recto uso de los bienes corporales y materiales
      - 1) En general ... c.121
      - 2) En particular
        - *a)* Del propio cuerpo mediante el *matrimonio* (conservación de la especie)
          - *a')* Desorden moral de la fornicación ... c.122
          - *b')* Su indisolubilidad ... c.123
          - *c')* Su unidad ... c.124
          - *d')* Su ilicitud entre consanguíneos ... c.125
          - *e')* Su licitud y rectitud *natural* ... c.126
        - *b)* De los alimentos, bienes materiales y riquezas (conservación del individuo) ... c.127
        - *c)* De los demás hombres (sociabilidad humana) ... c.128
    - *c)* Conclusión = Todos estos preceptos son de *ley natural* ... c.129
  - 2. Consejos
    - *a)* En general ... c.130
    - *b)* En particular
      - 1) Pobreza
        - *a)* Errores y dificultades.
          - *a')* Contra la misma pobreza voluntaria ... c.131
          - *b')* Contra los diversos modos de practicarla ... c.132
        - *b)* Doctrina verdadera ... c.133
        - *c)* Solución de las dificultades
          - *a')* Contra la misma pobreza (c.131) ... c.134
          - *b')* Contra los modos de practicarla (c.132) ... c.135
      - 2) Castidad.
        - *a)* Dificultades contra la misma, y su solución ... c.136
        - *b)* Su excelencia sobre el estado de matrimonio ... c.137
      - 3) Obediencia
      - 4) Excelencia y ventajas de los votos ... c.138
    - *c)* Corolario: Ni todos los méritos ni todos los pecados son iguales en bondad o malicia. c.139
  - 3. Sanción
    - *a)* Dios premia o castiga los actos buenos o malos ... c.140
    - *b)* Ordenación y graduación de las penas ... c.141
    - *c)* Desigualdad de las penas y de los premios ... c.142
    - *d)* Penas debidas al pecado
      - 1) Venial: dificultad en la consecución del fin ... c.143
      - 2) Mortal
        - *a')* Amisión total del fin último. c.143
        - *b')* De daño: privación eterna de Dios ... c.144
        - *c')* De sentido: experiencia sensible de algo nocivo ... c.145
    - *e)* Corolario: Poder judicial humano para imponer penas ... c.146

II. LA GRACIA

- A) Su existencia
  - 1. Es de absoluta necesidad para conseguir la bienaventuranza c.147
  - 2. Se trata de una necesidad de fin, no de coacción c.148
  - 3. Es también de absoluta necesidad para prepararse a ella c.149
- B) Su naturaleza y división en
  - 1. *Gratum faciens*
    - *a)* Definición nominal y real c.150
    - *b)* Sus efectos
      - 1) Caridad c.151
      - 2) Fe c.152
      - 3) Esperanza c.153
  - 2. *Gratis data* c.154
- C) Su necesidad
  - 1. Para perseverar en el bien c.155
  - 2. Para evitar el mal o pecado
    - *a)* Ya cometido (resurrección del pecado)
      - 1) Posibilidad en general c.156
      - 2) De hecho sólo con la ayuda de Dios c.157
      - 3) Requiérese además la propia cooperación c.158
      - 4) Luego se imputa el no convertirse a Dios c.159
    - *b)* Futuro o por cometer c.160
    - *c)* Al imputarse al hombre el no convertirse a Dios (c.159), explícase que Dios
      - 1) No a todos libra del pecado c.161
      - 2) No es causa del pecado c.162
      - 3) No a todos predestina c.163

¿Cómo se verifica este plan de la divina providencia respecto de los seres racionales? En parte mediante la «ley», que, por ser obra de la inteligencia y dirigirse a seres inteligentes, constituye uno de los medios más adecuados y convenientes a la naturaleza propia y específica del hombre en su orientación y ordenación a su fin último.

La ley, al ilustrar su inteligencia, le orienta y dirige. He ahí el aspecto «directivo» de la ley, conforme en todo con la naturaleza libre y racional del hombre. Pero resulta que esta naturaleza es de suyo «deficiente» e imperfecta. Es libre el hombre y dueño de sus actos, pero de un modo «deficiente»; puede no enderezarlos y orientarlos a su debido fin. Y a obviar en lo posible estos fallos e inconvenientes se ordena también la ley en cuanto a su aspecto «obligatorio».

Es propiedad general de toda ley tener fuerza «obligatoria». En este sentido y no en otro es «necesaria» la ley; con una necesidad, desde luego, no intrínseca, ni extrínseca proveniente de una causa eficiente, esto es, no con una necesidad de coacción, incompatible con el voluntario, sino con una necesidad de fin.

Supuesta la defectibilidad de la humana libertad, tiene por objeto la ley prevenir y remediar, en lo posible, las actuales deficiencias de la misma. Es, pues, una norma o «regla» destinada a «enderezar» las malas inclinaciones de nuestra naturaleza, rectificando las curvas y deficiencias de nuestra libertad; y tanto mayor será la rectitud de las acciones humanas cuanto más ajustadas estén a la regla o norma establecida. Si se trata de la ley «eterna», tendremos entonces la norma «suprema» de moralidad; y la «participación» de esta ley constituirá la norma «próxima». Cuando se afirma, pues, que la norma o regla objetiva próxima de moralidad es la razón «recta», entiéndese esta «rectitud» en cuanto la razón se halla informada por los principios universales prácticos, es decir, ordenados a la operación. Estos principios universales prácticos derivan de la ley eterna, y no son otra cosa que la participación de esta misma ley en los seres capacitados para ello, cuales son los racionales o intelectuales. Y tales principios, dice expresamente Santo Tomás, tienen razón de «ley». «Las proposiciones universales de la razón práctica ordenadas a la acción tienen carácter de ley»[57]. Tal es la ley divina «natural», de que principalmente tratamos aquí, y que ya anteriormente definimos como «una participación de la ley eterna en la criatura racional».

Es, pues, la ley divina natural, atendida la naturaleza del hombre, «conveniente y necesaria». «Conveniente», atendida la dignidad y excelencia de su naturaleza intelectual; y «necesaria», atendida la defectibilidad de la misma.

B) Finalidad de la ley divina (c.115)

Siendo la ley un acto, una ordenación de la razón, su finalidad no será otra que la pretendida por su mismo autor o legislador. Según la clásica definición, su finalidad es el «bien común». O sea, el bien de todos aquellos a cuyo frente se halla el legislador; el bien de todo

[57] 1-2 q.90 a.1.

el conjunto o comunidad, de todas y cada una de sus partes en el grado y medida exigidos por el bien del todo.

Tratándose de la ley «divina», el fin de la misma no puede ser otro que el mismo Dios, su gloria, su bondad en cuanto difundida y participada por los seres creados. Él mismo rige y gobierna todo el conjunto de estos seres según los dictados de su eterna ley, cuya finalidad no es otra que el bien de todo el universo. A este bien común y universal concurren todos y cada uno de los seres en el grado y medida en que cumplen y realizan en sí mismos los planes y designios divinos. En esto, precisamente, consiste la bondad y perfección de los mismos, dando con ello a Dios la gloria que le es debida. Este es el fin de la ley eterna, fin universalísimo, como universalísimo es también su radio de acción.

¿Y el fin de la ley natural? El intentado por su mismo autor, a saber, Dios mismo, su gloria, en cuanto reportada del bien de la criatura racional, sujeto único de esta ley. Ahora bien, el bien y perfección de la criatura racional, como el de cualquiera otra criatura, consiste en conseguir su fin último, y como su fin último no es otro que el mismo Dios, que es también, aunque en diverso sentido, su principio, resulta que el bien de la criatura racional consiste en su unión y adhesión a Dios. Es, pues, la finalidad de la ley natural la unión del hombre con Dios. Tal es la conclusión del Santo en el capítulo 115.

Ahora bien, ¿cómo y por qué medios se llega a esta unión con Dios? La misma ley se encarga de determinarlo, como vamos a ver a continuación.

C) ACTOS O EFECTOS DE LA LEY (cc.116-146)

Entiéndese por «actos» de la ley ciertas propiedades o características que derivan e integran el concepto de la misma. Hemos dicho que la ley, y concretamente la natural, tiene por finalidad la unión de los hombres con Dios, su primer principio y último fin. Esto supone por parte del legislador la determinación de los medios, necesarios unos y convenientes otros, para la consecución y más plena realización de dicha finalidad. Y esto lo verifica el legislador «preceptuando» lo bueno y «prohibiendo» lo malo; «aconsejando» lo más bueno y «permitiendo» lo menos bueno, «prometiendo» recompensa a quienes observen la ley y «amenazando» castigos a sus transgresores. Son, pues, actos o efectos de la ley: preceptuar, prohibir, aconsejar, permitir y sancionar. No todos, sin embargo, tienen el mismo valor ni son propios y exclusivos de la ley. Premiar, por ejemplo, y aconsejar puédelo hacer una persona cualquiera, sin necesidad alguna de tener para ello potestad legislativa[58].

Con todo, no obstante esta no exclusividad de la ley respecto de estos actos, el legislador, con vistas a una más segura y perfecta consecución de sus fines, puede determinar todo aquello que, sin ser de absoluta necesidad, es sumamente conveniente. Tal es la razón de ser de los consejos y el lugar que ocupan en la mente del legislador. Tiene éste en cuenta la naturaleza y condición de aquellos a quienes se dirige,

[58] Cf. 1-2 q.92 a.2 ad 2 et 3.

y como quiera que no todos se hallan en las mismas disposiciones para todo, no a todos propone y exige las mismas obligaciones. Hay cosas a que todos sin excepción están obligados, a cuyo cumplimiento induce el legislador mediante preceptos y amenaza de castigos; y hay cosas de supererogación, de suyo no estrictamente necesarias, pero sí muy convenientes para una más segura y perfecta consecución del fin, y a esto induce el legislador de un modo persuasivo mediante los consejos y la promesa de una mayor recompensa.

Antes de considerar en concreto y particular cada uno de los actos o efectos de la ley, digamos algo sobre la diferencia entre los preceptos y consejos.

1. *Naturaleza del precepto y su diferencia del consejo*

Limitamos principalmente nuestra consideración a los preceptos y consejos «divinos», contenidos en la ley divina, sea natural, sea positiva.

El «precepto» o imperio, dice Santo Tomás, es un acto del entendimiento práctico, mediante el que a uno se le ordena, intima y mueve a un determinado fin[59]. Tres, pues, son los elementos que intervienen en todo precepto: la ordenación al fin; la intimación o manifestación de la obligación de obrar en orden a dicho fin, y la moción o impulso. La ordenación e intimación son propias del entendimiento, y la moción, de la voluntad. Por tratarse de un acto del entendimiento «práctico», el precepto implica «causalidad». En esto precisamente difieren el entendimiento práctico y el especulativo, según ya notamos al tratar de la oración: en que éste es sólo aprehensivo, y aquél causativo. Esta causalidad de la razón práctica mediante el precepto no es física, sino moral, y además perfectiva, pues supone siempre superioridad en el que preceptúa.

El efecto derivado de esta causalidad es, por parte del súbdito, la «necesidad» u «obligatoriedad» de realizar lo determinado de modo imperativo por el superior. De entre los actos de la ley, los más propios y característicos de la misma son los preceptos, y lo propio y característico de éstos es su fuerza «obligatoria». En esto, precisamente, se distinguen de los consejos.

La «obligación», que decimos ser el acto o efecto propio de la ley, «es una necesidad o vínculo moral que liga al hombre a hacer u omitir algo»[60]. La naturaleza de esta necesidad moral la explica el Santo más adelante (c.138). No se trata, dice, de una necesidad de coacción, incompatible con el voluntario libre, sino de una necesidad de fin, que deja intacta la libertad. El hombre, pues, puede, en virtud de esta libertad, y no obstante la obligatoriedad aneja a la misma ley, no cumplir sus preceptos.

No es, pues, la ley «inviolable». De suyo y por parte del legislador sí, pero por parte de los súbditos no. Siempre gozan éstos del peligroso privilegio de poder conformar o no su conducta con las prescripciones de la ley. El legislador, sin embargo, ha de procurar asegurar su cum-

[59] Cf. 1-2 q.17 a.1 et 2.

[60] MARCELLUS A PUERO IESU, O. C. D., *Cursus philosophiae scholasticae* t.3, *Ethica* disp.4 q.1 a.2 n.186.

plimiento. Y esto se verifica mediante la «sanción», cuya razón de ser no es otra que asegurar en todo lo posible la inviolabilidad de la ley, induciendo a su cumplimiento, bien por el aliciente del premio prometido, bien por la amenaza del castigo.

Es, pues, necesaria la sanción, aunque de hecho no a todos convenga y se aplique de la misma manera y en el mismo grado. Los preceptos de la ley versan siempre sobre el bien y la virtud; pero resulta que no todos se hallan en las mismas disposiciones e igualmente inclinados a la virtud. Una inicial y radical inclinación a la misma la tenemos todos en absoluto; pero hay quienes, sea por un natural mejor dispuesto, o por una buena educación, o por gracia de lo alto, la tienen muy corroborada y arraigada, hasta el punto de hacérseles muy normal y connatural el adaptarse a las determinaciones de la ley. Para éstos, mientras se hallen en estas disposiciones, bastaría la ley en su aspecto «directivo».

Pero hay otros cuya primordial inclinación natural al bien y a la virtud queda como absorbida y desvirtuada por la inclinación al mal, al bien sensible, contrario al bien de la razón. Y éstos son más reacios al cumplimiento de la ley; y con vistas a ellos principalmente goza la ley de fuerza «coactiva». «Hay en el hombre—dice el Angélico—una cierta inclinación natural a la virtud; pero para llegar a su perfeccionamiento le es necesaria una cierta disciplina..., para cuya consecución difícilmente se basta el hombre a sí mismo... Se precisa, pues, haya quien imponga a los hombres esta disciplina para conducirlos a su perfección moral. Y en cuanto a aquellos que, merced a un natural bondadoso, o a una buena educación, o más bien a un don divino, son más propensos a los actos de virtud, basta la disciplina paterna a base de amonestaciones. Pero para aquellos (que también se dan y en más abundancia) [61] de índole proterva y más propensos a los vicios, para quienes toda persuasión resulta ineficaz, es de todo punto necesaria la coacción y amenaza del castigo, para que, dejando así de obrar el mal, dejen vivir en paz a aquellos con quienes conviven, y ellos, a su vez, puedan llegar a realizar libre y espontáneamente lo que en un principio comenzaron a practicar sólo por temor, y de esta manera se hagan buenos y virtuosos» [62].

No obstante estas diferencias subjetivas en orden al cumplimiento de la ley, los preceptos siempre obligan «de suyo» tanto a unos como a otros, a los más y mejor dispuestos como a los menos dispuestos.

Los «consejos», en cambio, carecen «de suyo» de esta fuerza obligatoria. Decimos «de suyo», porque puede suceder que en casos concretos y determinados también obliguen. Pero entonces pierden su carácter de consejos y pasan a la condición de preceptos, ya que puede ocurrir, dice Santo Tomás, que lo que de suyo es de consejo pase a ser de precepto

[61] Al tratar del mal se plantea el Santo la cuestión de si abunda más el mal que el bien, y la resuelve afirmando que en absoluto—*simpliciter loquendo*—, y atendida la universalidad de los seres creados, el bien abunda más que el mal. Pero se da una excepción: en *solos* los hombres parece abundar más el mal que el bien, pues el bien *propio* del hombre no consiste en el bien de los sentidos, sino en el bien de la razón, y precisamente porque son más los que se conducen según los sentidos que según los dictados de la razón, por esto son más los malos que los buenos; aunque también es cierto que en los buenos, que se conducen según los dictados de la razón, abunda más el bien que el mal. Cf. *De potentia* q.3 a.6 ad 5; 1 q.49 a.3 ad 5; *In II Sent.* dist.1 q.1 a.1 ad 3.

[62] 1-2 q.95 a.1. Cf. *In X Ethic.* lect.14 n.2150-2154.

por alguna circunstancia [63]. Así, por ejemplo, los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia, de que expresamente trata el Santo en los capítulos 130-138, se proponen a todos como objeto bueno, mejor y más perfecto que su contrario; pero «de suyo» a nadie se impone obligación de abrazarlos; y a quienes, por haber abrazado la vida religiosa, ya les obligan, no es por razón de sí mismos, sino por razón del voto o promesa que han hecho a Dios.

2. *Preceptos de la ley natural (cc.116-129)*

Son muchos y muy diversos los preceptos pertenecientes a la ley natural. Conviene, pues, adoptar una catalogación o reducción de los mismos. En la *Suma Teológica* nos señala el Angélico el criterio a seguir sobre este particular con las siguientes palabras, que por su claridad y precisión transcribimos literalmente. «El orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. Hay primeramente en el hombre una inclinación hacia el bien de su naturaleza, común a todos los seres, en cuanto que todos apetecen su propia conservación según las exigencias de su propia naturaleza; y, conforme a esta inclinación, es de ley natural todo aquello que se ordena a conservar la vida del hombre e impedir lo contrario a esto. Existe una segunda inclinación, común también a los demás animales, hacia bienes más concretos y particulares; y conforme a ésta pertenece a la ley natural todo aquello que la naturaleza enseña a todos los animales, como es la procreación o perpetuación de la especie, la educación y crianza de los hijos y otras cosas de esta índole. Finalmente, se encuentra en el hombre una tercera inclinación, propia y específica suya, hacia un bien conforme y acomodado a su naturaleza racional, como es el conocimiento de las verdades divinas, la convivencia social; y, según esto, propio de la ley natural es todo cuanto a esta inclinación propia del hombre se refiere, como son la proscripción de la ignorancia, la recriminación de las injusticias sociales, perturbadoras de la paz, y cosas semejantes» [64].

Aquí en la *Contra Gentiles* sigue un orden descendente. Comienza por los preceptos cuyo objeto es aquello que conviene al hombre en cuanto a su naturaleza propia y específica; trata después de aquellos que le convienen en cuanto a su naturaleza genérica, común con los demás animales; y, por último, de aquellos a cuyo objeto están inclinados todos los seres creados. Esta triple división de los preceptos naturales, correspondientes a los tres apetitos: intelectivo, sensitivo y natural, ha de entenderse rectamente. Todos ellos, versen sobre el objeto que versen, convienen en la razón de «precepto»; y el precepto, con su obligación aneja, recae siempre sobre el hombre en cuanto tal, esto es, en cuanto libre y racional.

1) El hombre, en cuanto «criatura», tiende naturalmente, como cualquier otro ser, hacia Dios; pero en cuanto criatura «intelectual» tiende

[63] "Consilium numquam obligat, nisi per hoc quod in praeceptum transit ex aliquo accidenti" (*In IV Sent.* dist.19 q.2 a.2 q.ª1 ad 3).

[64] 1-2 q.94 a.2.

a El de un modo propio y adecuado a su naturaleza, esto es, por conocimiento y amor. Tiende, pues, el hombre hacia Dios con su voluntad, amándole; con su entendimiento, conociéndole, y con todo su ser, entregándose en cuerpo y alma a su servicio como a su Dueño y Señor soberano. Esta es la razón de ser de los preceptos de la ley natural sobre la «caridad», la «fe» y la «religión».

a) Por la «caridad» únese el hombre a Dios; y como, según ya vimos anteriormente (c.115), la finalidad de la ley no es otra que la ordenación y unión del hombre con Dios, síguese que en la caridad se compendia toda la ley. Quien cumple el precepto del amor cumple toda la ley. La bondad o malicia moral del hombre depende de la bondad o malicia de su voluntad; y la de ésta depende, a su vez, del objeto a que se adhiera. Si se adhiere al bien, será buena; si de él se aparta, será mala. Mientras se halle informada por la caridad y obre en conformidad con ella, su proceder será recto y bueno. Por la caridad se ha el hombre rectamente con Dios (c.116) y con todo lo de Dios. Su objeto es Dios-Bondad suma, y, consecuentemente, todo lo que tiene razón de bien. Objeto «directo» son solamente Dios, nosotros mismos y el prójimo. Dios, objeto «primario»; nosotros y el prójimo, «secundario» (c.117). Todo lo demás constituye su objeto «indirecto».

b) Pero la voluntad es una potencia ciega. Para tender a su objeto, que es el bien, se necesita el conocimiento previo del mismo. Por esto al amor de Dios ha de preceder siempre el conocimiento del mismo. Podrá en esta vida ir más lejos el amor de Dios que su conocimiento; pero aquél sin éste, sea en el grado que sea, no se concibe. Ahora bien, a Dios no lo podemos conocer en esta vida nada más que por la fe; luego en la ley divina se han de contener también los preceptos sobre la recta fe (c.118).

c) Depende de Dios el hombre no sólo en cuanto a sus dos potencias más nobles, entendimiento y voluntad, sino también en cuanto a todo su ser. En virtud de esta dependencia, a El se debe y a El se ha de consagrar en cuerpo y alma mediante la virtud de la «religión», cuyo objeto es el culto de «latría», a El solo debido como a Creador, Gobernador y Señor de todo el universo (cc.119-120).

Tales son los preceptos de la ley natural y divina, de que aquí trata el Santo expresamente, correspondientes a las inclinaciones de la naturaleza propia y específica del hombre respecto de Dios: conocerle, amarle y servirle. Conocerle por la fe, amarle por la caridad y servirle por la religión.

2) Propio de la ley de que tratamos es evitar e impedir todo cuanto se opone a su finalidad, que es la recta ordenación del hombre hacia su unión con Dios. Esta ordenación queda impedida por el desordenado uso de los bienes creados. Es, pues, propio de la ley dictaminar sobre el recto uso de los bienes sensibles y materiales y determinar el orden que debe reinar en todo, subordinando siempre y haciendo servir lo inferior a lo superior: los bienes externos y materiales al hombre, el cuerpo al alma, los apetitos inferiores a la voluntad y razón, y éstas a Dios (c.121).

En los capítulos 122-126 trata el Santo concretamente de los preceptos que han de regular cuanto se refiere a la conservación de la especie, a que el hombre está naturalmente inclinado. A esta inclinación se satisface debidamente mediante el «matrimonio».

Es éste de institución natural; y su finalidad es no sólo la «generación» de los hijos, sino también la «educación» de los mismos. De esta doble finalidad derivan las leyes morales que lo han de regular.

Es, pues, propio de la ley natural regular debidamente el apetito sensitivo en su inclinación natural, común a todos los animales, a la «conservación de la propia especie».

3) Es también propio de la ley natural regular convenientemente cuanto a la «conservación del propio individuo» se refiere. Para satisfacer debidamente esta inclinación natural necesita el hombre de un sinfín de cosas: alimentos, vestidos, posesión de bienes o riquezas con que procurarse lo uno y lo otro. Todo esto tiene carácter de puro medio, no de fin; ha de ser, pues, regulado convenientemente según las exigencias del fin; éste no es otro que la conservación del individuo; luego en el grado y medida exigidos por ésta ha de hacerse uso de todos estos bienes materiales. Y ese grado y medida queda fijado y determinado por las prescripciones de la ley (c.127).

Pero el hombre no se basta a sí mismo para todos estos menesteres exigidos por su misma naturaleza. De aquí la imperiosa necesidad que tiene de los demás hombres. Nadie se basta a sí mismo. Todos necesitamos mutuamente los unos de los otros. El hombre es «social» por naturaleza.

Como conclusión de todo lo expuesto sobre los preceptos establece en el capítulo 129 que la rectitud del contenido de tales preceptos no deriva precisamente de la ley divina «positiva», sino de la naturaleza misma del hombre, esto es, de la ley divina «natural».

La doctrina contenida en el capítulo 129 es de suma importancia. Va directamente contra el «positivismo moral», según el cual la moralidad de los actos humanos no depende de algo objetivo, fijo y permanente, sino de la voluntad del legislador. Destruido este carácter de «objetividad» de la verdad moral, se viene a dar de lleno en el subjetivismo y relativismo moral. La verdad, tanto especulativa como práctica o moral, consiste en la adecuación de las cosas con el entendimiento divino. Las cosas son tal como Dios las concibe.

En consecuencia, la bondad o malicia moral de las acciones humanas dependerá de su conformidad o disconformidad con el orden establecido por Dios.

En nuestros días está muy extendida esta concepción relativo-subjetivista de la moral. Pío XII dio la voz de alerta sobre este particular en su Alocución del 18 de abril de 1952, de universal y trascendental importancia, dirigida a las asistentes al Congreso Internacional de la Federación Mundial de las Juventudes Femeninas Católicas [65].

Versa «acerca de cierto fenómeno que se manifiesta algo por todas partes en la vida de fe de los católicos..., y al que podríamos llamar «una nueva concepción de la vida moral», dado que se trata de una

[65] Alocución del 18 de abril de 1952: AAS 44 (1952) 413-419.—El texto castellano lo tomamos de *Ecclesia*, 26 abril 1952 p.5-7.

tendencia que se manifiesta en el campo de la moralidad»[66]. Si bien se considera, los orígenes y resultados de esta tendencia son los mismos que los de la «nueva teología», pero en su aspecto moral. Por esto el Papa le da expresamente el calificativo de «nueva moral». «En muchas otras alocuciones—prosigue el mismo Pontífice—hemos hablado ya de la «nueva moral». Pero hoy queremos descubrir los profundos orígenes de esta concepción. Se podría calificarla de «existencialismo ético», de «actualismo ético», de «individualismo ético», entendidos en el sentido restrictivo que vamos a explicar y tal como se les encuentra en lo que en otras partes se ha llamado «moral de situación». El signo distintivo de esta moral es que ella no se basa en manera alguna sobre las leyes morales universales, como, por ejemplo, los diez mandamientos, sino sobre las condiciones o circunstancias reales y concretas en las cuales se debe obrar y según las cuales la conciencia individual ha de juzgar y elegir. Este estado de cosas es único y vale una sola vez para toda acción humana. Por esto es por lo que la decisión de la conciencia, afirman los defensores de esta ética, no puede ser imperada por las ideas, los principios y las leyes universales»[67].

Deriva, pues, esta desviación de la moral de la concepción relativo-subjetivista sobre la verdad y realidad de las cosas. La «verdad-objeto» queda suplantada por la «verdad-sujeto». La verdad de las cosas depende de nuestro entendimiento, no viceversa. Pero la filosofía tradicional siempre ha enseñado y sigue enseñando lo contrario. En tanto estaremos en posesión de la verdad en cuanto nos acomodemos al orden real y objetivo de las cosas, el cual no depende de nosotros, sino de Dios.

Siempre, pues, que se trate de algo que de suyo esté sujeto a cambio, esto es, de algo circunstancial, contingente, existencial, si ello cambia, bien está que el sujeto cambie también y se acomode a ellos; es más, si quiere mantenerse fiel a la verdad, debe hacerlo, siempre que así lo exijan la necesidad o conveniencia de lo esencial, eterno e inmutable. Pero las esencias no están sujetas al devenir continuo de los tiempos ni a la contingencia y condiciones subjetivas del hombre; son eternas e inmutables. No queda, pues, más remedio que abrazar y adherirse firmemente a este orden objetivo no dependiente del hombre. «Lo inmutable nadie lo perturbe, nadie lo mueva», decía Pío XII precaviendo de los errores de la «nueva teología»[68].

En el campo de la moralidad también se dan principios fijos e inmutables basados en la naturaleza y esencia misma del hombre, de valor trascendente y universal, propios de todos los tiempos, personas y lugares. La bondad y malicia de los actos humanos, concluye Santo Tomás (c.129), no depende sola y precisamente de ley alguna positiva, sino de la «natural», que es de suyo «universal» e «inmutable». Y Pío XII: «Las obligaciones fundamentales de la ley moral están basadas en la esencia, en la naturaleza del hombre y en sus relaciones esenciales, y valen, por consiguiente, en todas partes en que se encuentre el hombre... De las relaciones esenciales entre el hombre y Dios, entre hombre y hombre, entre los cónyuges, entre padres e hijos; de las relaciones esenciales de comunidad en la familia, en la Iglesia, en el Estado, resulta, entre otras cosas, que el odio a Dios, la blasfemia, la idolatría, la defección en la verdadera fe, la negación de la fe, el perjurio, el homicidio, los falsos testimonios, la calumnia, el adulterio y la fornicación, el abuso del matrimonio, el pecado solitario, el robo y la rapiña, la sustracción de lo que es necesario a la vida, la defraudación del salario justo, el acaparamiento de los víveres de primera necesidad y el aumento injustificado de los precios, la bancarrota fraudulenta, las injustas maniobras de especulaciones, todo ello está gravemente prohibido por el divino Legislador. No hay motivo para dudar. Sea cual sea la situación del individuo, no hay más remedio que obedecer»[69].

[66] AAS 44 (1952) 413-414.
[67] Ib., p.414.
[68] "Quod immutabile est nemo turbet, nemo moveat" (Alocución del 17 de septiembre de 1946: AAS 38 [1946] 385).

Como es natural, esta concepción relativo-subjetivista de la verdad moral deja sentir su influjo directo en la formación de la conciencia moral. Esta constituye la regla o norma «inmediata» y «subjetiva» de la moralidad.

Todo este orden queda desbaratado por esta nueva concepción de la moral. Según este «individualismo ético», el sujeto es quien decide sobre la bondad o malicia moral de sus actos. En los casos concretos determinados, y lo son todos, es el sujeto quien primera y principalmente da la medida o norma de lo bueno y de lo malo. No es que en esta nueva concepción de la moral se nieguen en absoluto los principios morales universales, no; son demasiado claros y evidentes para que se los pueda negar. Pero quedan postergados y prácticamente desvalorizados. Llegado el momento de su aplicación concreta, ante las condiciones particulares y la actual «situación» del sujeto en tal caso determinado, ya no rigen. «La ética de que Nos hablamos no niega, sin más, los conceptos y los principios morales generales (aunque a veces se acerca mucho a semejante negación), sino que los desplaza del centro al último confín»[70].

Las consecuencias de esta nueva ética son verdaderamente catastróficas, lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural. El Papa señala concretamente los riesgos a que queda expuesta la fe de la juventud. «Los peligros para la fe de nuestra juventud son hoy extraordinariamente numerosos... Sin embargo, Nos pensamos que pocos de esos peligros son tan grandes y tan llenos de consecuencias como los que la «moral nueva» hace correr a la fe»[71]. Para atajar estos peligros, continúa diciendo, hay que convencerse de que la fe ha de ser una fe «orante», y una fe «costosa y sacrificada»; y, en consecuencia, decidirse a obrar siempre en conformidad con tal convencimiento.

Finalmente, para atajar los errores de la nueva moral y proceder con rectitud y seguridad en la recta formación de la conciencia moral, remite el Papa a «las enseñanzas, no superadas, de Santo Tomás sobre la virtud cardinal de la prudencia y las virtudes relacionadas con ella (2-2 qq.47-57). Su explicación revela un sentido de la actividad personal y de la actualidad, que contiene todo lo que hay de justo y de positivo en la «ética según la situación», evitando todas sus confusiones y desviaciones.

[69] AAS 44 (1952) 417.
[70] Ib., p.414-415.
[71] Ib., p.419.

Bastará, por lo tanto, al moralista moderno continuar en la misma línea si quiere profundizar los nuevos problemas» [72].

3. *Consejos de la ley divina (cc.130-139)*

La ley tiene por finalidad procurar el bien de todos aquellos a quienes se dirige. Esto lo conseguirá retrayéndolos del mal, imponiéndoles el bien e induciéndoles a un bien siempre mayor. A estos tres aspectos corresponden, respectivamente, las prohibiciones, los preceptos y los consejos de la ley.

Ya vimos anteriormente la diferencia entre los preceptos y los consejos. La razón de ser de éstos la expone Santo Tomás con toda precisión y claridad en el capítulo 130. Para más fácilmente conseguir la unión de nuestra mente con Dios, en lo cual consiste el mayor bien del hombre, conviene desembarazarse, en lo posible, de todo aquello que puede obstaculizarlo e impedirlo. En vistas a un bien mayor puédese y es conveniente renunciar a otro menor. Esto no es de suyo obligatorio ni de necesidad absoluta, pero sí recomendable. Tal es el objeto de los consejos.

Santo Tomás se limita aquí a la consideración de los tres consejos evangélicos, objeto de la profesión religiosa: pobreza, castidad y obediencia.

La verdadera perfección cristiana no consiste precisamente en la práctica real de estos tres consejos evangélicos, sino en el perfecto cumplimiento del precepto de la caridad: «Amarás al Señor, tu Dios, con «todo» tu corazón, con «toda» tu alma, con «toda» tu mente y con «todas» tus fuerzas» [73]. Los referidos consejos son «disposiciones» o medios, no indispensables, pero sí muy eficaces para conseguir la verdadera perfección de la vida cristiana. Por eso quienes públicamente y ante Dios se comprometen a observarlos, abrazan y viven en «estado de perfección»; y por haber hecho profesión de esta vida se llaman y son «religiosos», es decir, consagrados al culto divino por el «sacrificio» de los bienes externos (pobreza), de los bienes sensibles (castidad) y de la propia voluntad (obediencia) (c.130).

De la pobreza voluntaria trata el Santo expresa y directamente en el capítulo 133, y completa su exposición en los capítulos 134-135, al resolver las dificultades contra la pobreza misma (c.131) y los diversos modos de practicarla (c.132).

No han faltado tampoco impugnadores de la castidad perfecta ni quienes la equiparasen al estado de matrimonio. De ello trata en los capítulos 136-137.

Finalmente considera las ventajas y excelencias de la obediencia religiosa y de los votos en general, en el capítulo 138.

[72] Ib., p.418.
[73] Mc 12,30.

4. *Sanción de la ley divina (cc.140-146)*

Propio de la ley es el garantizar su cumplimiento. A este fin se ordenan las promesas de premios y las amenazas de castigos o penas.

La «sanción» es uno de los actos o atributos de la ley, cuya finalidad es salvaguardar la observancia de la misma, es decir, hacerla inviolable.

Distínguese una doble sanción: activa y pasiva. «Activa» es el acto del legislador decretando premios y penas para aquellos que cumplen o no la ley. «Corresponde castigar o premiar a quien toca imponer la ley, porque los legisladores incitan a la observancia de la ley con premios y castigos. Ahora bien, el imponer la ley a los hombres corresponde a la divina providencia... Luego a Dios corresponde castigar o premiar a los hombres» (c.140). En sentido «pasivo», la sanción no es otra cosa más que la misma pena o premio impuestos por el legislador.

Sancionar, pues, equivale, de suyo, a premiar el bien que supone el cumplimiento de la ley y castigar el mal que lleva consigo su inobservancia. Sin embargo, en el uso corriente suele emplearse más frecuentemente la palabra «sanción» como sinónimo de castigo.

Santo Tomás insiste con especialidad sobre la sanción en este último sentido a lo largo de todos estos capítulos. En ellos habla del pecado y penas debidas al mismo: de pecado mortal y venial, original y actual; de penas propias de la otra vida y de ésta, eternas y temporales; de daño y de sentido; espirituales, corporales y materiales, vindicativas o propiamente dichas, satisfactorias y medicinales.

Vamos, pues, a resumir con la mayor precisión y claridad posibles la doctrina del Angélico Doctor sobre esto, comenzando por las relaciones generales entre el pecado y la pena.

El «pecado» es un acto humano moralmente malo, esto es, desordenado. Este desorden redunda en perjuicio de quien está al frente del orden y de sus componentes. Justo es, pues, que sea reprimido por ellos. Y en esta represión consiste la «pena».

Toda pena es siempre debida a algún pecado, sea mortal o venial, actual u original.

Las penas pueden ser:

PENAS	De la otra vida	en cuanto a su duración	eterna. temporal.
		en cuanto al bien de que privan	de daño. de sentido.
	De esta vida	por razón del fin	"simpliciter". satisfactoria. medicinal.
		por razón del bien de que privan	espiritual. corporal. material.

a) *De las penas de la otra vida*

1) *Duración de las penas.*—En cuanto a su «duración», la pena puede ser «eterna» y «temporal». La duración de la pena no responde a la duración del acto del pecado, sino a la cualidad o naturaleza del mismo, o también a su duración habitual. Ahora bien, el pecado puede considerarse, bien en sí mismo, bien habida cuenta del estado en que se halla el sujeto. A todo pecado mortal «en sí» mismo considerado se le debe pena «eterna», por ser «de suyo» irreparable, y en consecuencia eterno; y siendo eterno el pecado, eterna ha de ser también la pena debida. Es irreparable porque ataca y destruye el principio mismo de la vida, el mismo fin último (c.143). Unicamente es reparable en «esta vida», no por sí mismo, sino por «virtud divina».

El pecado venial, en cambio, es de suyo temporal. No ataca al principio mismo de la vida, al fin. El desorden que implica no es de suyo irreparable; puede ser reparado por la virtud misma del fin o principio vital. Le corresponde, pues, de suyo pena temporal. Puede suceder, sin embargo, que esta pena temporal se convierta en eterna si el pecador se halla ya en estado de condenación, pues en tal estado la culpa venial perdurará imborrable por toda la eternidad; y mientras la culpa dure, durará también su pena correspondiente. Ocurre que, borrada la culpa, perdure el reato de pena temporal; pero no viceversa; esto es, no es posible que desaparezca el reato o débito de pena mientras dura aún la culpa.

2) *Penas de daño y de sentido.*—En atención al bien de que priva la pena, puede ser ésta «de daño» y «de sentido». La de daño consiste en la privación de Dios, y la de sentido, en la experiencia sensible de algo nocivo (c.145). La razón de ser de estas dos penas es porque siempre en el pecado se dan una «aversión» de Dios y una «conversión» desordenada a un bien creado. Es el pecado, como dice San Alberto, «conversio avertens». Por razón de la aversión se le debe la pena de daño, y debido a la conversión desordenada, la de sentido.

3) *Condición de las penas por razón de lugar.*—Atendiendo a la condición de las penas de la otra vida por razón del lugar en que se sufren, las del «infierno» son «eternas», tanto las debidas a los pecados mortales como las debidas a los veniales no perdonados. Dios, desde luego, cuya infinita misericordia resplandece en todas sus obras, les condena y castiga «menos» de lo que merecían; pero mientras dure la culpa, y las no perdonadas durarán eternamente, durará también la pena correspondiente. Se deben siempre tales penas a pecados actuales, y son de daño y de sentido.

Las de los condenados en «el limbo» son también eternas, pues eternamente durará en ellos su aversión de Dios. Pero por no ser debidas a pecado alguno actual, sino sólo al original, no sufren pena alguna de sentido, sino de daño solamente.

Las del «purgatorio», debidas a pecados ya perdonados, sean mortales o veniales, son todas temporales.

b) *De las penas de esta vida*

Las penas en esta vida pueden ser: espirituales, corporales y materiales, según que el bien de que privan sea espiritual, corporal o material (c.141). Pueden ser también, atendida su finalidad, «simpliciter» o propiamente dichas, satisfactorias y medicinales.

1) *Penas «simpliciter» o propiamente dichas.*—Corresponden estas penas al pecado en absoluto y en sí mismo considerado. Y como quiera que el pecado es siempre algo propio y personal, estas penas se deben siempre a un pecado «propio».

Pueden ser, a su vez, espirituales, corporales y materiales. El ser espirituales, esto es, que privan de un bien del alma o espiritual, es «propio y exclusivo» de estas penas, ya que en realidad nadie sufre detrimento en los bienes del alma si no es por culpa propia. Tal detrimento no puede tener carácter de satisfacción ni de medicina, como veremos en seguida, sino sólo de pena «simpliciter» o propiamente dicha.

2) *Penas satisfactorias.*—La satisfacción es una de las exigencias de la justicia. Supone la lesión de un derecho ajeno, es decir, una injuria. Su finalidad es resarcirla y compensarla mediante la «voluntaria» imposición o aceptación de algo penoso. Este carácter de «voluntariedad» que ha de darse en toda pena satisfactoria no destruye su carácter esencial de pena, porque para que éste se dé se requiere que la obra penosa sea contraria, o a la voluntad actual, o habitual, o al menos a su inclinación natural [74]; y la pena satisfactoria, por muy voluntariamente que haya sido elegida o aceptada, siempre será contraria a su inclinación «natural».

Puede esta pena responder tanto a pecados propios como ajenos. Para esto último, esto es, para satisfacer los unos por los otros, se requiere haya unión de voluntades entre quien pecó y el que satisface. Esta unión de voluntades es obra del amor. «Si se trata de penas satisfactorias que voluntariamente se asumen, no hay inconveniente alguno en que uno soporte la pena de otro, en cuanto son en cierto modo uno, pues sucede que quienes difieren en el reato de pena, unidos por amor, no tienen más que una voluntad; de donde a veces el que es inocente asume voluntariamente las penas correspondientes a los pecados ajenos» [75] (cf. c.158).

Estas penas satisfactorias han de ser siempre corporales o materiales, que pueden elegirse o aceptarse voluntariamente con miras a un bien mayor, como es, por ejemplo, la reparación de la divina justicia y la gloria de Dios; pero nunca podrán ser espirituales, ya que éstas consisten en la privación de los bienes del alma o espirituales, como son, v. gr., la gracia y las virtudes; y a esta privación nadie debe resignarse voluntariamente. Las penas satisfactorias han de ser siempre voluntarias; y las espirituales nunca jamás. Nunca, pues, podrán tener las penas espirituales carácter satisfactorio.

[74] Cf. *De malo* q.5 a.3 ad 3.
[75] 1-2 q.87 a.7 et 8.

3) *Penas medicinales.*—Tienen lugar estas penas cuando se sufre detrimento en un bien menor para conseguir otro mayor. Redúcense a tres los bienes del hombre: bienes del alma, del cuerpo y exteriores. Tendrá, pues, carácter de pena «medicinal» la privación de los bienes exteriores cuando se ordene a conseguir o asegurar los del cuerpo o alma, lo mismo que la privación de los exteriores y corporales ordenada a asegurar los del alma. Lo que nunca puede tener carácter medicinal es la privación de los bienes del alma o espirituales. Así, pues, las penas materiales y corporales pueden a la vez ser medicinales; pero no las espirituales, porque los bienes del alma no se ordenan a otros bienes mayores.

Estas penas son siempre debidas a alguna culpa, según el principio universal de que toda pena supone siempre alguna culpa. Pero no se requiere que se deban siempre a pecados propios y actuales. «En ocasiones—dice Santo Tomás—, los males y calamidades de esta vida no se deben precisamente a pecado alguno actual, sino que vienen a tener carácter de remedios preventivos contra ulteriores pecados o sirven para el adelantamiento en el bien y la virtud, sea del mismo que las padece o de otros... Pero el que el hombre sea de tal condición que para evitar el pecado o para inducirle a la práctica y adelanto en la virtud haya que emplear tales medios de carácter penal, es debido a la debilidad de la naturaleza humana, causada por el pecado de nuestros primeros padres» [76].

Débese, pues, toda clase de penas a la libre transgresión de la ley, es decir, al pecado, sea propio o ajeno, actual u original.

II. La gracia (cc.147-163)

Los capítulos 147-163, con que Santo Tomás da fin a su tratado sobre Dios-rector *especial* de los seres racionales, son correlativos a los capítulos 51-63, con que daba término a la consideración de Dios-fin último *especial* de los seres intelectuales.

El verdadero fin último del hombre, su perfecta bienaventuranza, no se halla en esta vida, sino en la otra, en la contemplación sobrenatural de Dios, en la *visión beatífica* (cc.51-63). Y siendo ésta de carácter *sobrenatural*, no puede el hombre llegar a su consecución por sus propias fuerzas naturales, desproporcionadas en absoluto para tal fin. Necesita, pues, de una ayuda de carácter sobrenatural que le disponga y capacite convenientemente para ello. Y esta ayuda se la proporciona Dios mediante la *gracia*. A ella dedica el Santo los últimos capítulos del libro tercero, en los que considera principalmente los puntos siguientes:

A) La gracia y la vida eterna (cc.147-149).
B) Gracia «gratum faciens» y gracia «gratis data» (cc.150-154).
C) Necesidad de la gracia para perseverar en el bien y evitar el mal (cc.155-163).

[76] *De malo* q.5 a.4.

A) La gracia y la vida eterna (cc.147-149)

El fin último del hombre o bienaventuranza eterna, que consiste en la clara e inmediata visión de la misma Verdad increada, supera y trasciende en absoluto su virtud y fuerzas naturales. Por esto, para su consecución necesita de un auxilio especial y sobrenatural de Dios. «Si el hombre se ordena a un fin que excede su capacidad natural, necesita recibir de Dios algún auxilio sobrenatural por el que tienda a dicho fin» (c.147). Y este auxilio sobrenatural no es otro que la *gracia*, absolutamente necesaria para conseguir la vida eterna.

La doctrina de este capítulo va directamente contra el *pelagianismo*, según el cual el hombre por solas sus fuerzas naturales puede merecer y llegar a conseguir la vida eterna. «Con lo dicho se refuta el error de los pelagianos, quienes dijeron que el hombre podía merecer la gloria de Dios por sólo su libre albedrío» (ib.). Fue condenado el pelagianismo el año 418 en el Concilio Cartaginense, y también posteriormente en los ecuménicos Efesino y Tridentino.

Establecida la absoluta necesidad de la gracia para alcanzar la vida eterna, determínase en el c.148 la naturaleza de esta necesidad. Se trata de la necesidad propia y característica del fin. Dios ofrece a todos su auxilio, pero a nadie fuerza. Este ofrecimiento del auxilio divino obliga a todos a aceptarlo; pero no se trata de una obligación de coacción o física, sino moral, propia del fin, que deja siempre intacta la libre determinación de la voluntad humana.

El capítulo 149 da cumplida réplica a la doctrina del *semipelagianismo*, el cual difiere del pelagianismo en que admite la absoluta necesidad de la gracia para poder alcanzar la perfecta justificación y la vida eterna, pero coincide con él al afirmar que para el comienzo de la misma, es decir, para prepararse y disponerse a la justificación se basta el hombre a sí mismo con solas sus fuerzas naturales. Con lo cual niega la gratuidad absoluta de la gracia. Fue condenado el semipelagianismo por el segundo Concilio de Orange el año 529, y más recientemente por el ecuménico Vaticano I.

Hoy día las doctrinas pelagiana y semipelagiana se contienen principalmente en el racionalismo, naturalismo humanista y sistemas en ellos fundados.

B) Gracia «gratum faciens» y gracia «gratis data» (cc.150-154)

El mismo nombre de *gracia*, con que se designa ese especial y sobrenatural auxilio de Dios, absolutamente necesario para el comienzo, continuación y plena consecución de la salvación, indica que se trata de algo completamente *gratuito* y no debido a mérito alguno de la naturaleza.

Denomínase también así ese auxilio divino porque hace *grato* a los ojos de Dios a quien lo recibe. «Este auxilio se llama oportunísima-

mente *gracia,* no sólo porque se da gratuitamente, sino también porque el hombre por una prerrogativa especial se hace *grato* a Dios por dicho auxilio» (c.150).

Este hacerse grato a Dios es por algo real que Dios mismo causa e infunde en el término de su amor. Esta precisamente es una de las diferencias entre el amor divino y el humano: éste presupone la existencia del bien amado, y el divino, en cambio, causa el bien en el objeto amado. «Con esto se refuta la opinión de quienes dicen que la gracia divina no pone nada en el hombre... Porque el amor divino es causa del bien que ama en alguno, mientras que el humano no siempre lo es» (ib.). Queda así rebatida, con tres siglos de anticipación, la doctrina de los protestantes, según la cual puede uno ser grato a Dios sin recibir de El nada real e intrínseco, sino sólo por la mera imputación extrínseca de la bondad y justicia de Dios y de Cristo.

Esta realidad sobrenatural creada que Dios infunde en el alma y la hace grata a sus divinos ojos es la llamada «gratum faciens», es decir, *gratificante,* distinta de la denominada «gratis data», de la que trata el Santo en el capítulo 154. Una y otra, aunque completamente gratuitas, difieren entre sí en que la «gratum faciens» tiene como finalidad propia e inmediata la santificación del mismo que la recibe, y la «gratis data» se ordena inmediata y principalmente a la santificación de los demás. Sin que, por otra parte, quiera decir esto que la «gratis data» no pueda tener o no tenga ninguna influencia en la perfección y santificación del sujeto que la recibe.

La gracia «gratum faciens» incluye tanto la gracia *actual* como la *habitual,* distintas realmente la una de la otra.

La gracia *actual* es también una realidad formalmente sobrenatural, «es una participación *virtual* de la naturaleza divina, en cuanto se ordena o a preparar el sujeto para recibir la gracia santificante (DENZ. 797-799 813 898) o a conservar y aumentar esta gracia en el sujeto una vez recibida (DENZ. 803 804 806 809 834 842)... Pero además y sobre todo, es la gracia actual una participación *física formal y análoga de la virtud divina, en cuanto es formalmente divina...* Esta virtud divina se participa en la gracia actual tan sólo *per modum transeuntis seu fluentis.* Por medio de esta virtud divina participada puede el hombre producir actos sobrenaturales y divinos, puede prepararse para recibir la gracia santificante, y puede aplicar esta gracia a producir actos meritorios de vida eterna (DENZ. 797-799 813 842)... Esta gracia es un principio, impulso o movimiento *divinizador* de las operaciones del hombre» [77].

La gracia *habitual,* realmente distinta de la actual, es una realidad, un ser sobrenatural, creado, inherente a la esencia del alma, en la que se halla a modo de hábito entitativo, y que, al ser una participación física y formal, aunque análoga, de la naturaleza divina, deifica formalmente al hombre haciéndolo hijo adoptivo de Dios y heredero de su gloria.

Hay también en el hombre otras realidades sobrenaturales, realmente distintas de la gracia, aunque derivadas de ella. La gracia es como

[77] MUÑIZ, F. P., O. P., Introducción a la q.110 de la I-II de la *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* t.6 (BAC, Madrid 1956) p.721-722.

una sobrenaturaleza o naturaleza superior trascendente de la que fluyen o emanan como de causa, principio y raíz las virtudes y demás hábitos operativos infusos, que hacen en el orden sobrenatural las veces de potencias.

Hay, pues, en el hombre como una especie de superorganismo u organismo sobrenatural análogo al natural, en el que radica. Lo que en el natural son el alma y sus potencias, eso mismo vienen a ser en el sobrenatural la gracia y las virtudes infusas. La gracia es como un hábito entitativo infundido por Dios en la esencia misma del alma. Y así como el alma no es inmediatamente operativa, sino que obra mediante sus potencias, que derivan y se distinguen realmente de ella; así, en el orden sobrenatural, la gracia, que radica en la esencia misma del alma, tampoco obra inmediatamente, sino mediante otras formas o principios de operación, cuales son las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, que perfeccionan las potencias del alma en las que se hallan como en sujeto inmediato, y fluyen de la gracia como las potencias naturales fluyen del alma. Con la particularidad de que las mismas virtudes infusas hacen en el orden sobrenatural las veces de potencias; en lo cual se diferencian de los hábitos o virtudes naturales, pues éstos no dan el *poder* obrar (esto es propio de las potencias), sino sólo la *facilidad* en el obrar; en cambio, los sobrenaturales dan las dos cosas: el *poder* y la *facilidad.*

Entre todos estos elementos sobrenaturales derivados de la gracia como de causa y raíz, destacan las tres virtudes teologales: caridad, fe y esperanza, de las que trata el Santo respectivamente en los capítulos 151, 152 y 153.

De las tres tiene la primacía la caridad, inseparable siempre de la gracia santificante. Por esto el amor o caridad es, entre los efectos derivados de la gracia, al que más perfectamente conviene el nombre y significado propio de gracia *gratum faciens.* «Entre los citados efectos de la gracia (cc.151ss.) ha de considerarse una diferencia. Pues aunque a todos ellos competa el nombre de *gracia* porque se comunican *gratuitamente,* sin mérito precedente, sin embargo, solamente el efecto del amor merece además el nombre de gracia porque *hace grato a Dios...* Por eso la fe y la esperanza y otras cosas que se ordenan a la fe pueden existir en los pecadores, que no son gratos a Dios; y solamente el amor es el don propio de los justos, porque, como dice San Juan en su primera Epístola, *'el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él'* (4,14)» (c.154).

C) NECESIDAD DE LA GRACIA PARA PERSEVERAR EN EL BIEN Y EVITAR EL MAL (cc.155-163)

La gracia, por ser absolutamente necesaria para la consecución del fin último sobrenatural (c.147), lo es también para todo lo necesariamente conexo con él, como son los medios sin los que sería imposible conseguirlo. Ahora bien, para alcanzar el fin último sobrenatural o vida eterna es de todo punto necesario e imprescindible la práctica y ejer-

cicio del bien de un modo adecuado y proporcionado a las exigencias de tal fin. Para lo cual se requieren dos cosas: evitar el mal o pecado, y perseverar en la práctica del bien. De esta perseverancia trata el capítulo 155, y de evitar el pecado los capítulos 156-160. Y del hecho de que se le imputa al hombre el no evitar y librarse del pecado convirtiéndose a Dios (c.159), síguese la consideración de lo contenido en los tres últimos capítulos, a saber, que Dios libra a unos del pecado y a otros no (c.161), que no es causa del pecado ni induce a nadie a pecar (c.162), y que a unos elige y predestina y a otros no (c.163).

La perseverancia en el bien, de que trata el capítulo 155, es la perseverancia final, que consiste en la unión del estado de gracia habitual o santificante con el instante de la muerte. Esta perseverancia excede el poder y capacidad de la libre voluntad humana. «El poder del libre albedrío no se extiende al efecto que consiste en perseverar hasta el fin en el bien» (c.155). Por descontado, pues, que no se extiende a esto el poder del libre albedrío según sus fuerzas naturales. Pero es que ni aún cuando está informado por hábitos infusos sobrenaturales, como la misma gracia santificante, puede conseguir la perseverancia final. Y la razón es porque esta perseverancia exige la inmovilidad de la voluntad en el bien. «Para la perseverancia se requiere que la voluntad permanezca inmóvil en el bien» (ib.). Y en esta vida los hábitos infusos, entre los que ocupa el primer lugar la gracia santificante, aunque dan una cierta estabilidad en el bien, no producen esa total inmovilidad que exige la perseverancia final. Por esto no puede merecerse con mérito propiamente dicho, incluso por quienes poseen la gracia habitual, pues aunque en el orden sobrenatural sea ésta el principio del mérito propiamente dicho, la eficacia de su ordenación no se extiende, por haberlo Dios así dispuesto, a la perseverancia final. Requiérese, pues, para ésta un auxilio *especial* de Dios.

Tal es la doctrina contenida en este capítulo, cuyo final dice así: «Los hábitos que Dios nos infunde, mientras dura la vida presente, no hacen desaparecer totalmente del libre albedrío la movilidad al mal, aunque por ellos adquiera el libre albedrío una cierta estabilidad en el bien. Luego, cuando decimos que el hombre necesita de la ayuda de la gracia para perseverar hasta el fin, no entendemos que sobre la gracia habitual infundida primeramente para obrar bien se le vuelva a infundir otra también habitual para perseverar; sino que entendemos que, poseídos todos los hábitos gratuitos, todavía necesita el hombre el auxilio de la divina providencia que le gobierne exteriormente».

Esta doctrina la ratificó solemnemente el Concilio de Trento al definir: «Si alguno dijere que el justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida o que con este auxilio no puede, sea anatema» (DENZ. 832).

Es, pues, la perseverancia final una especialísima gracia de Dios, efecto propio de la divina predestinación, a la que, siendo completamente gratuita, no puede tener el hombre acceso por vía de mérito propiamente dicho, sino únicamente por vía de impetración o súplica, y aun ésta procedente de la ayuda divina.

En los capítulos 156 y siguientes se considera al hombre pecador, es decir, desprovisto de gracia santificante, y en ellos se trata de la necesidad que tiene del auxilio de la divina gracia para evitar el pecado. Ahora bien, este evitar el pecado puede tener un doble sentido: evitar el pecado ya cometido, resucitando de él; y evitar el pecado aún no cometido, preservándose de caer en él. De la reparación o resurrección del pecado tratan los capítulos 156-159, y de la preservación de futuros pecados el capítulo 160.

En cuanto a esto último, se afirma que el pecador no puede sin la ayuda de la gracia librarse de caer en pecados futuros. Y la razón es por la debilidad en que ha quedado por el pecado anteriormente cometido. A causa de esta debilidad ya no está en su mano el poder no poner impedimento a la gracia. «Si por un desorden precedente se desviase (el hombre) hacia el mal, no dependerá absolutamente de su voluntad el no poner ningún obstáculo a la gracia» (c.160). Este no poder dejar de poner impedimento a la gracia es un no poder culpable, por ser ello consecuencia de una culpa anterior. «Aunque los que están en pecado no puedan evitar por sí mismos el poner impedimento a la gracia, a no ser que sean prevenidos por el auxilio de la gracia, no obstante, se les imputa esto como culpa, porque tal defecto es en ellos consecuencia de una culpa precedente» (ib.).

La doctrina de este capítulo va directamente contra los pelagianos, «quienes decían que el hombre que está en pecado puede evitar sin la gracia los pecados» (ib.).

En el extremo opuesto están los protestantes, según los cuales en el estado de naturaleza caída de tal manera es necesaria la gracia para obrar el bien, que sin ella todos los actos del libre albedrío del hombre son pecado.

Entre ambos extremos está la verdadera doctrina, según la cual el libre albedrío después del pecado ni quedó completamente muerto, como dicen los protestantes, ni completamente sano y vigoroso, como suponen los pelagianos, sino enfermo y debilitado. Por ésto, en orden al bien y con el auxilio ordinario de Dios puede por sí mismo algo, pero no todo. Y entre las cosas que sin la gracia no puede mientras permanece en pecado es no incurrir en ulteriores pecados. Lo cual se entiende no sólo de los mortales, sino también, y con mayor razón, de los veniales, respecto de los cuales es incluso de fe que ni los mismos justos pueden evitarlos todos a lo largo de toda su vida, a no ser por una gracia especial de Dios, que no consta haya sido concedida más que a la Santísima Virgen (cf. DENZ. 833).

Volviendo a los cc.156-159, en que se trata de la reparación o resurrección después del pecado, considérase en primer lugar la posibilidad de esta resurrección (c.156), contra los novacianos, quienes afirmaban que el hombre no puede conseguir el perdón de los pecados cometidos después del bautismo.

En el extremo opuesto están los pelagianos, al afirmar que el hombre puede resucitar del pecado, pero por solas sus fuerzas naturales.

Contra unos y otros va dirigido el c.157, donde se afirma que puede conseguirse, y de hecho se consigue, la reparación o resurrección del pecado (contra los novacianos), pero única y exclusivamente por la gracia de Dios (contra los pelagianos), no siendo posible en modo alguno librarse el hombre del pecado por solas sus fuerzas naturales.

Sin embargo, presupuesta siempre la gracia divina, es también necesaria en los llegados al uso de razón su libre cooperación. Esta es la conclusión del c.158.

Una de las características de esta necesaria cooperación es el arrepentimiento y detestación del pecado cometido, con el consiguiente propósito de evitar los pecados futuros. «Es necesario que el hombre, resucitando del pecado, se arrepienta del pecado pretérito y proponga evitar los futuros» (c.158). Esta necesaria cooperación del pecador, previa a la remisión del pecado, presupone, a su vez, el auxilio o infusión previa de la gracia, e implica también por parte del sujeto un acto previo de conversión a Dios por la fe y la caridad. Son éstos los elementos que integran el acto de la justificación del pecador.

En el c.159 se afirma que el no resucitar del pecado y convertirse a Dios es culpa del mismo hombre pecador. A él se le imputa como único responsable. Es ello consecuencia lógica de lo anteriormente expuesto, y de la universalidad de la gracia suficiente, que Dios a nadie niega. Si es posible resucitar del pecado sólo por la gracia de Dios, y Dios, consecuente con su voluntad sincera de salvar a todos los hombres, a nadie en absoluto niega su gracia, síguese que el no resucitar del pecado, y consecuentemente el no conseguir la vida eterna, es sólo y exclusivamente por culpa del hombre. Dios ofrece y da a todos sin excepción las gracias necesarias y suficientes para su salvación y, consecuentemente, para todo lo necesariamente conexo con ella.

Sin estas gracias suficientes el hombre no puede en absoluto hacer por sí mismo algo positivo en orden a la vida eterna. Pero puede por sí mismo poner impedimentos a la gracia. Lo que no puede por sí mismo para el bien, lo puede para el mal. Puede libremente poner obstáculos a la gracia y puede no ponerlos. Si los pone, y, en consecuencia, no consigue su eterna salvación, él es el único responsable. Si no los pone, y, cooperando con la gracia recibida, hace cuanto está de su parte, conduciéndose en todo según sus exigencias, entonces Dios no dejará de concederle ulteriores gracias, hasta llegar a la última. Este es el verdadero sentido, sin resabio alguno pelagiano o semipelagiano, del axioma: «Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam». Dios no niega una gracia ulterior a quien hace lo que está de su parte, entendiendo este *hacer* no como fruto de las propias fuerzas naturales, de suyo desproporcionadas, sino como fruto de otra gracia anterior, previa y suficiente, que Dios a nadie niega.

Que es la libre voluntad del hombre la única causa que impide la recepción de nuevas gracias y el aprovechamiento de las ya recibidas nos lo dice aquí claramente Santo Tomás: «Aunque uno no pueda merecer ni impetrar la gracia divina por impulso de su libre albedrío, puede, sin embargo, impedirse a sí mismo de recibirla, pues dícese en Job 21,14, de algunos: *'Decían a Dios: Apártate lejos de nosotros, no queremos saber de tus caminos'*. Y también, 24,13: *'Hay quienes aborrecen la luz'*. Y como quiera que el libre albedrío tiene poder para impedir o para no impedir la recepción de la gracia, no sin razón a quien pone impedimento a la recepción de la gracia se le imputa como culpa. Pues Dios, en lo que de El depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, pues *'quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad'*, como se dice en la carta primera a Timoteo 2,4. Y sólo son privados de la gracia quienes en sí mismos ponen impedimento a la misma; así como, cuando el sol ilumina al mundo, se inculpa al que cierra los ojos, si de esto se sigue algún mal, aunque él no pueda ver si antes no luce y le ilumina el sol» (c.159).

Síguese de todo esto que Dios no es causa en modo alguno del pecado formalmente considerado, ni mueve o induce a nadie a pecar (c.162). La única causa del pecado es el hombre, que usando o abusando de su libertad pone impedimento a la gracia, frustrando así la consecución del bien a que Dios le movía.

Presupuesta esta previa y voluntaria resistencia a la gracia, y considerado el pecador en cuanto pecador, no hay por qué extrañarse del hecho de que Dios a unos los libre y resucite del pecado, y a otros no (c.161). Nadie, después de poner impedimento y haber desaprovechado la divina gracia, tiene derecho a ser liberado y resucitado del pecado. Ni Dios en este caso hace injuria alguna si no ofrece el auxilio necesario para salir del pecado. Es el hombre quien primero abandona a Dios y frustra su gracia. Dios, en cambio, a nadie abandona, si antes no ha sido El abandonado.

El que Dios a unos los libre del pecado y les siga concediendo ulteriores gracias, y a otros no, es sencillamente porque en unos quiere hacer resplandecer la abundancia de su misericordia, y en otros la de su justicia. «No a todos los que ponen impedimento a la gracia los previene Dios con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros que se manifieste el orden de la justicia» (c.161).

Ni tiene el hombre por qué tratar de averiguar y escudriñar las razones de este diverso modo de proceder de Dios respecto de unos y de otros. «Como quiera que Dios, entre los hombres que persisten en los mismos pecados, a unos los convierta previniéndolos, y a otros los soporte dejando que las cosas prosigan su curso normal, no se ha de investigar por qué convierte a éstos y no a los otros, pues esto depende de su simple voluntad» (ib.). Es lo mismo que decía San Agustín: «Nadie viene (a Cristo que es la Vida) si no es atraído (por el Padre). Si no quieres errar, no te entrometas a enjuiciar el que atraiga a éste y no al otro, ni las razones de por qué atrae a aquél y no al de más allá. Decídete de una vez a no preocuparte más que de esto: ¿No eres aún atraído? Ruega para que lo seas» [78].

Estas últimas palabras expresan con claridad que la oración, según San Agustín, es de capital importancia y puede llegar a ser decisiva en el problema de la salvación eterna, la cual, ciertamente, no todos consiguen, sino sólo los *elegidos* y *predestinados* (c.163).

Dios ofrece y da la gracia suficiente a todos sin excepción. Pero no en todos llega a ser plena e infaliblemente eficaz, sino sólo en los predestinados. Y aunque en éstos todo sea efecto de la divina predestinación, solamente son efectos propios, elícitos y exclusivos de ella la perseverancia

[78] "Nemo venit nisi tractus. Quem trahat et quem non trahat, quare istum trahat et illum non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare. Semel accipe, et intellige. Nondum traheris? ora ut traharis" (*In Ioannis Evangelium* tract.26 n.2: ML 35,1607).

final y la glorificación. Es además la predestinación completamente gratuita, sin que sea debida en absoluto a mérito alguno del predestinado.

La reprobación, en cambio, es consecuencia del pecado, del que sola y exclusivamente es causa el hombre, no Dios. Por esto, Dios no es en modo alguno causa directa de la reprobación, como lo es de la predestinación. Dios quiere que todos se salven, y a todos ofrece y da las gracias suficientes para ello. Quien las resiste y no las aprovecha debidamente puede muy justamente ser abandonado por Dios, en el sentido de no facilitarle las gracias y auxilios eficaces para levantarse del pecado. Y siempre que ocurra esto, habrá sido el hombre el culpable y la causa inicial de ello, no Dios. Y si la muerte le sorprende en esta situación de impenitencia final, se condena para siempre. Así, pues, como a la perseverancia final sigue la glorificación, así a la impenitencia final sigue la eterna condenación.

Con este capítulo sobre la reprobación, divina elección y predestinación da aquí Santo Tomás por terminado el tratado sobre la gracia, y con él el libro tercero de su *Suma contra los Gentiles*. Más tarde volvería a exponer este tratado de modo mucho más perfecto y acabado en las cuestiones 109-114 de la I-II de la *Suma Teológica*. A ellas, y a las introducciones a las mismas (ed. BAC) del P. Muñiz, O. P., remitimos al lector.

JOSÉ M. MARTÍNEZ ALCAIDE, O. P.

SUMA CONTRA LOS GENTILES

LIBRO TERCERO

CAPITULUM I
PROOEMIUM

CAPITULO I
Proemio

Deus magnus Dominus et rex magnus super omnes deos. Quoniam non repellet Dominus plebem suam. Quia in manu eius sunt omnes fines terrae, et altitudines montium ipsius sunt. Quoniam ipsius est mare et ipse fecit illud, et siccam manus eius formaverunt (Ps 94,3sqq.).

Dios grande es el Señor, Rey grande sobre todos los dioses, porque no rechazará el Señor a su pueblo. Porque tiene en sus manos las profundidades de la tierra y suyas son también las cumbres de los montes. Suyo es el mar, pues El lo hizo; suya es la tierra, formada por sus manos (Ps 94,3ss.).

Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis, ut ex superioribus (l.2, c.23) est manifestum. Unde consequens est ut factorum suorum sit Dominus: nam super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas nec exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiae fundamento: cum sit totius esse universalis effector.

Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur: bonum enim et finis est obiectum proprium voluntatis, unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam

Anteriormente se demostró que, entre todos los seres, hay un primer ser que posee plenamente la perfección, a quien llamamos Dios, el cual, de la abundancia de su propia perfección distribuye el ser a todo cuanto existe; comprobándose así que no sólo es el primero de los seres, sino también el principio de todas las cosas. Pero da el ser a los demás no por necesidad de naturaleza, sino al arbitrio de su voluntad, como consta por lo dicho, de donde resulta que es el Señor de todas sus criaturas, pues somos señores de cuanto está sujeto a nuestra voluntad. Y este dominio que tiene sobre las cosas que produjo es perfecto, puesto que para producirlas no precisó ayuda de ningún agente exterior ni se valió de la materia, pues es el Hacedor universal de todo el ser.

Cada una de las cosas producidas por voluntad de un agente está ordenada a un fin determinado por ese mismo agente; porque, siendo el bien y el fin el objeto propio de la voluntad, es necesario que cuanto proceda voluntariamente esté ordenado a algún fin. Ahora bien, cada cosa alcanza el

último fin por su propia acción, la cual es preciso que sea dirigida al fin por quien dio a las cosas los principios de sus operaciones.

Luego es necesario que Dios, que en sí es universalmente perfecto y que con su poder prodiga el ser a los demás seres, sea el gobernador de todos ellos, por nadie dirigido; pues no hay quien se exima de su gobierno, como tampoco hay quien no haya recibido afortunadamente el ser de El. En consecuencia, así como es perfecto en el ser y en el causar, así también lo es en el gobernar.

Mas el efecto de su gobierno aparece de distintas maneras en los diversos seres, en consonancia con sus diferentes naturalezas. Pues hay ciertos seres producidos por Dios y dotados de inteligencia, con el fin de mostrar en sí su semejanza y de representar su imagen; y estos tales no sólo son dirigidos, sino que también se dirigen a sí mismos al fin debido mediante sus propios actos. Los cuales, si al dirigirse se someten al régimen divino, son admitidos a la consecución del último fin por disposición divina; por el contrario, si al dirigirse hacia él se independizan, son rechazados.

Además, hay otros seres, privados de inteligencia, que no se dirigen a sí mismos, sino que son dirigidos por otro hacia su propio fin. De los cuales, unos, que son incorruptibles, como no admiten defecto alguno en su ser natural, tampoco se salen en sus propios actos del orden al fin que les ha sido prefijado, sino que indeficientemente están sujetos al gobierno de su primer gobernador, como los astros, cuyos movimientos son siempre uniformes.

Y hay otros que son corruptibles, pudiendo admitir defecto en su ser natural, aunque tal defecto redunda en beneficio de otro, porque al corromperse uno se engendra otro. Y fallan también respecto al orden natural en sus propios actos; aunque tal

consequitur actionem, quam oportet in finem dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt.

Necesse est igitur ut Deus, qui est in se universaliter perfectus, et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus.

Huius vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode, secundum differentiam naturarum [1]. Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent: unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem. Quae si in sua directione divino subdantur regimini, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur: repelluntur autem si secus in sua directione processerint.

Alia vero, intellectu carentia, seipsa, in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. Quorum quaedam, incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis praestitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur: sicut sunt corpora caelestia, quorum motus semper uniformiter procedunt.

Alia vero, corruptibilia existentia, naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum suppletur: nam, uno corrupto, aliud generatur. Et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt, qui tamen

[1] Cf. V *Metaphys.* lect.16 (1000); 1-2 q.1 a.2.

defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet quod nec illa quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis evadunt: nam et haec corruptibilia corpora, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfecte subduntur.

Hoc igitur, divino repletus Spiritu, Psalmista considerans, ut nobis divinum regimen demonstraret, primo describit nobis primi regentis perfectionem: naturae quidem, in hoc quod dicit *Deus*, potestatis, in hoc quod dicit *magnus Dominus*, quasi nullo indigens ad suae potestatis effectum producendum: auctoritatis, in hoc quod dicit *rex magnus super omnes deos*, quia etsi sint multi regentes [2], omnes tamen eius regimini subduntur.

Secundo autem nobis describit regiminis modum. Et quidem quantum ad intellectualia, quae, eius regimen sequentia, ab ipso consequuntur ultimum finem, qui est ipse: et ideo dicit, *Quia non repellet Dominus plebem suam.* Quantum vero ad corruptibilia, quae, etiam si exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur, dicit, *Quia in manu eius sunt omnes fines terrae.* Quantum vero ad caelestia corpora, quae omnem altitudinem terrae excedunt, idest corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant, dicit, *et altitudines montium ipsius sunt.*

Tertio vero ipsius universalis regiminis rationem assignat: quia necesse est ut ea quae a Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur. Et hoc est quod dicit, *Quoniam ipsius est mare*, etc.

Quia ergo in Primo Libro de perfectione divinae naturae prosecuti sumus; in Secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est rerum omnium pro-

fallo se compensa con algún bien que resulta de ello. Lo cual demuestra que ni aun aquellos seres que, al parecer, se apartan del orden del gobierno divino, escapan al poder del primer gobernador, porque estos cuerpos corruptibles, así como han sido creados por Dios, así también están sujetos perfectamente a su poder.

Considerando estas cosas el Salmista, lleno del Espíritu divino, para demostrarnos el gobierno de Dios, nos describe, en primer lugar, la perfección del primer soberano: de su naturaleza, al llamarle *Dios;* de su poder, cuando dice *gran Señor*, dando a entender que a nadie necesita para ejercer su poder; de su autoridad, al decir «Rey grande sobre todos los dioses», porque, aunque haya muchos gobernantes, no obstante, todos están sometidos a su gobierno.

En segundo lugar nos describe la manera de gobernar. En lo referente a los seres racionales que, sometiéndose a su gobierno, consiguen por él su último fin, que es El mismo, dice: *No rechazará el Señor a su pueblo.* En lo que toca a los seres corruptibles, los cuales, aunque a veces salen de su propio modo de obrar, no escapan al poder del primer soberano, dice así: *En sus manos tiene las profundidades de la tierra.* Respecto a los cuerpos celestes, que sobrepasan lo más alto de la tierra, esto es, los cuerpos corruptibles, y que siempre guardan el recto orden del gobierno divino, dice: *Y suyas son también las cumbres de los montes.*

En tercer lugar da la razón de este gobierno universal; pues es necesario que todo lo que Dios ha creado sea gobernado por El; y por esto dice: *Suyo es el mar*, etc.

Como en el libro primero tratamos de la perfección de la naturaleza divina, y en el segundo, de la perfección de su poder como creador y señor de todo, en este tercer libro res-

[2] Cf. 1 Cor 8,5.

tanos tratar de su perfecta autoridad o dignidad como gobernador y como fin de todos los seres. El orden será el siguiente: en primer lugar, trataremos de El mismo como fin de todas las cosas; a continuación, de su gobierno universal sobre todo lo creado; y después, del gobierno especial con que rige a las criaturas dotadas de entendimiento.

ductor et dominus: restat in hoc Tertio Libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est rerum omnium finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum: ut primo agatur de ipso secundum quod est rerum omnium finis; secundo de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat (c.64); tertio, de speciali regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes (c.111).

CAPITULUM II

Quod omne agens agit propter finem

CAPITULO II

Todo agente obra por un fin

Vamos a demostrar primeramente cómo todo agente, cuando obra, tiende a algún fin.

En los seres que obran manifiestamente por un fin, llamamos fin a aquello hacia donde va dirigido el impulso del agente; de modo que, cuando lo consigue, se dice que ha conseguido el fin; y cuando no lo consigue, que no ha alcanzado el fin perseguido, como ocurre con el médico, que trabaja por la salud, y con el hombre que corre hacia una meta determinada. Y al respecto, nada importa que quien tiende tenga o no conocimiento, pues el blanco es el fin tanto del saetero como del movimiento de la saeta. Ahora bien, el impulso de todo agente se dirige hacia algo determinado, pues de una potencia determinada no procede cualquier acción, sino que del calor procede la calefacción y del frío la refrigeración; de donde los actos se especifican por sus objetos. Pero a veces la acción termina produciendo algo, como la construcción la casa y la curación la salud; y otras veces no, como los actos de entender y sentir. Y si la acción termina efectivamente

Ostendendum est igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem ab hoc dicitur deficere a fine intento: sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens, vel non: sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum, sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agen-

tis tendit per actionem in illud factum: si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam; quandoque aliquid per actionem factum.

Adhuc. In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid: sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid: alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, cum *infinita non sit pertransire*[1], agens agere non inciperet: nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius. Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones. Quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse: cum *non sit infinita pertransire.* Quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: et quod impossibile est fieri, impossibile est facere. Impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae.—Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem huiusmodi actionum esse vel secundum ordinem virtutum activarum, sicut si homo sentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit: vel secundum ordinem obiectorum, sicut considero corpus ut considerem animam, quam considero ut considerem substantiam separatam,

con la producción de algo, el impulso del agente tiende por ella eso; mas si no produce, al fin, nada, el impulso del agente se centra en la misma acción. Luego es preciso que todo agente, al obrar, tienda a algún fin, que unas veces será la acción misma y otras algo producido por ella.

El fin último de cuantos obran por un fin es aquel tras el cual nada busca el agente; por ejemplo, la acción del médico tiene por meta la salud y, una vez conseguida ésta, aquélla cesa. Ahora bien, en la acción de todo agente se ha de dar con algo tras lo cual nada intente, pues de lo contrario sus acciones tenderían al infinito; y esto es ciertamente imposible, porque, como *es imposible rebasar el infinito*, el agente nunca comenzaría a obrar, dado que nada se mueve hacia un objeto cuya consecución es imposible. Todo agente, pues, obra por algún fin.

Si las acciones de un agente se suceden sin fin, o se sigue de ellas un producto o no. Si se sigue, el ser de este producto tendría realidad después de una serie infinita de acciones. Pero lo que exige previamente el infinito no puede ser, pues *el infinito nunca se puede rebasar.* Y como es imposible hacer lo que no puede ser, y nadie puede hacer lo que no puede ser hecho, síguese que no es posible que un agente empiece a hacer algo que exige una previa serie infinita de acciones. Si de dichas acciones no se sigue ningún producto, entonces el orden de dichas acciones será, o según la jerarquía de las potencias activas, como si el hombre siente para imaginar, imagina para entender, entiende para querer; o según el orden de los objetos, como considero el cuerpo para considerar el alma, y ésta para considerar la sustancia separada, y ésta, a su vez, para considerar a Dios. Pero no es posible el proceso infinito ni tratán-

[1] I *Anal. Poster.* 22; 82b38-39; *Expos.* lect.33 (279).

dose de potencias activas ni de formas de las cosas, como se prueba en el libro II de la *Metafísica,* pues la forma es principio de operación; y tampoco los objetos y los seres, pues hay un primer ser, según se probó.—Luego es imposible que las acciones se sucedan sin fin, y, por consiguiente, es necesario que haya algo en cuya posesión descanse el esfuerzo del agente. Así, pues, todo agente obra por algún fin.

En los seres que obran por un fin, todos los intermedios entre el primer agente y el fin último son fines respecto de los medios que les preceden y principios respecto de los subsiguientes. Por eso, si el impulso del agente no dice relación a algo determinado, sino que, como queda dicho, sus actos se suceden sin fin, es preciso que los principios activos tiendan al infinito, lo cual, según vimos, es cosa imposible. Por consiguiente, es necesario que el impulso del agente se dirija hacia algo determinado.

Todo agente obra por determinación natural o intelectual. No cabe duda de que los que obran intelectualmente lo hacen por un fin, puesto que con la mente conciben lo que llevarán a cabo con la acción, y con tal concepto previo obran, que es obrar intelectualmente. Ahora bien, así como en el entendimiento previdente existe una total semejanza del efecto que se realizará mediante la acción, así también, en el agente natural preexiste la semejanza del efecto natural, por la que se determina la acción a dicho efecto; por eso vemos que el fuego engendra al fuego y la oliva a la oliva. Por tanto, así como el que obra de modo intelectual tiende mediante su acción a un fin determinado, del mismo modo tiende el que obra de modo natural. En consecuencia, todo agente obra por algún fin.

quam considero ut considerem Deum. Non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in II *Metaph.* [2], forma enim est agendi principium: neque in obiectis, sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra (II, c.42) probatum est.—Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

Item. In his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere. Quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

Adhuc. Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt: hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

[2] *Ia* c.2; 994a5-11; a.11-19; b9-31; *Expos.* II *Metaphys.* lect.2 (300).

Amplius. Peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem: nec enim imputatur alicui ad peccatum si deficit ab eo ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando, non autem aedificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quae fiunt secundum artem, sicut cum grammaticus non recte loquitur, et in his quae sunt secundum naturam, sicut patet in partibus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam, quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem.

Item. Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius.

Sunt autem aliquae actiones quae non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicrae et contemplatoriae, et actiones quae absque attentione fiunt, sicut confricatio barbae et huiusmodi: ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem.—Sed sciendum quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis. Actiones autem ludicrae interdum sunt finis, cum quis solum ludit propter delectationem quae in ludo est: quandoque autem sunt propter finem, ut cum ludimus ut postmodum melius studeamus. Actiones autem quae fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio: sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbae, quae fit sine attentione intellectus. Et

El defecto existe exclusivamente en los seres que están ordenados a un fin, pues a nadie se le imputa como defecto el fallar en aquello a que no está ordenado. Por ejemplo, al médico se le imputa como defecto el no sanar, y no al arquitecto o al gramático. Ahora bien, el defecto se da tanto en las cosas artificiales—por ejemplo, cuando un gramático no habla correctamente—como en las cosas naturales—como en el caso de los partos monstruosos—. Según esto, tanto el que obra según naturaleza como el que obra según el arte e intencionadamente, obran por un fin.

Si el agente no tendiese a un efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes; mas, como lo que es indiferente respecto a muchas cosas no tiende más hacia una que hacia otra, síguese que de lo que es totalmente indiferente no resulta ningún efecto si algo no lo determina en un sentido. Sería, por lo tanto, imposible que obrara. En consecuencia, todo agente tiende hacia un efecto determinado, que es su fin.

Hay acciones, sin embargo, que son realizadas, al parecer, sin ningún fin, como el juego, la especulación y las que se ejecutan sin prestar atención, como el rascarse la barba y otras parecidas; lo cual podría inducir a alguno a creer que se dan agentes que no obran por un fin.—Pero se ha de saber que la especulación no persigue fin alguno distinto de ella misma; y el juego, a veces, se constituye en fin; por ejemplo, cuando se juega por el placer de jugar; y otras veces tiene un fin, como cuando jugamos para estudiar mejor después. Ahora bien, las acciones ejecutadas sin atención no proceden del entendimiento, sino de una súbita imaginación o de un principio natural; por ejemplo, el desorden del humor excita el prurito de rascarse la barba, lo cual se ejecuta sin atención alguna por parte del agente. Mas todas estas acciones tienen

una finalidad, aunque no intervenga el entendimiento.

Con todo lo dicho se rechaza el error de los antiguos naturalistas, quienes sostenían que todo se hace por necesidad de la materia, negando, en consecuencia, la causalidad final en las cosas.

haec ad aliquem finem tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum Naturalium error; qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiae, causam finalem a rebus penitus subtrahentes[3].

CAPITULUM III

Quod omne agens agit propter bonum

CAPITULO III

Todo agente obra por un bien

Además, se ha de demostrar que todo agente obra por un bien. Ya hemos probado que todo agente obra por un fin, porque obra por algo determinado. Mas aquello a lo que el agente tiende determinadamente es, sin duda alguna, algo que le conviene; de lo contrario, no tendería hacia ello. Y como lo que conviene a uno es su propio bien, síguese que todo agente obra por un bien.

Fin es todo lo que aquieta la aspiración del agente o motor y del móvil. Pero el aquietar tal aspiración es propio del bien; dado que *bien es lo que todo ser apetece*. Luego toda acción y todo movimiento van dirigidos a un bien.

Tanto la acción como el movimiento parecen estar ordenados de alguna manera al ser, ya para conservarlo específica o individualmente, ya para adquirirlo de nuevo. Ahora bien, todo lo que es ser es bueno. Por eso todas las cosas aspiran al ser. Por lo tanto, toda acción y todo movimiento se dirigen a un bien.

Toda acción y todo movimiento tienden a una perfección determinada. Si, pues, el fin de la acción es ella misma, evidentemente será una segunda perfección del agente; pero, si la acción es un cambio de la materia exterior, entonces vemos que el motor tiende a introducir una nueva perfección en la cosa movida, a la cual tiende también el móvil, si el movimiento es natural. Es así que llamamos bien a lo perfecto. Por consiguiente, toda acción y todo movimiento tienden a un bien.

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

Praeterea. Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam *bonum est quod omnia appetunt*[1]. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

Adhuc. Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel ut conservetur secundum speciem vel individuum; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est. Et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Amplius. Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem. Si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota; in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

[3] Cf. II *Phys.* 8; 198b10-16; *Expos.* lect.12 (250). Ha hecho un estudio detallado de estos cc.2 y 3 E. A. PACE en su artículo *The teleology of St. Thomas*, en "New Schol." 1 (1927) 213-231.

[1] I *Ethic.* 1; 1094a3; *Expos.* lect.1 (9-11).

Item. Omne agens agit secundum quod est actu. Agendo autem tendit in sibi simile. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni: nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

Adhuc. Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est (c. praec.), non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

Item. Eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum: sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere: nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscuiusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

Todo agente obra en cuanto está en acto, y, al obrar, tiende hacia un ser semejante a sí y, por tanto, hacia un acto. Mas todo acto tiene razón de bien, pues el mal sólo se da en lo que, por no estar en acto, está en potencia. Luego toda acción tiende hacia un bien.

Quien obra intelectualmente, obra como predeterminándose el fin; mas el agente natural, aun cuando obre por el fin, según hemos probado, no se lo predetermina, puesto que no lo conoce, y así, obra por un fin que otro le ha propuesto. Ahora bien, quien obra intelectualmente, no se predetermina el fin sino bajo la razón de bien, porque lo inteligible no mueve sino bajo dicha razón de bien, el cual es el objeto de la voluntad. Luego el agente natural ni es movido ni obra por otro fin que no sea un bien, puesto que el fin le ha sido determinado por otra potencia. En consecuencia, todo agente obra por un bien.

La misma razón explica la huida del mal y la búsqueda del bien, como el alejamiento de abajo y el lanzamiento hacia arriba. Mas todos los seres huyen del mal; pues los dotados de entendimiento, si huyen de algo, es porque lo aprehenden como malo; y los que obran por tendencia natural resisten cuanto pueden a la corrupción, que es un mal para todos. Luego todas las cosas obran por un bien.

Decimos que una cosa ocurre por casualidad o por azar cuando procede de la acción de un agente al margen de su intención. Pero en las obras de la naturaleza vemos que siempre o casi siempre ocurre lo mejor, como sucede en las plantas, cuyas hojas están de tal manera dispuestas que protegen el fruto, y como ocurre en la disposición de las partes del animal, aptas para que éste se defienda. Si esto sucediera sin intentarlo el agente natural, habría de proceder de la casualidad o del azar. Lo cual es imposible, porque lo que ocurre siempre o de ordinario, no es casual ni fortuito; lo que ocurre rara vez, sí lo es. El agente natural tiende, pues, hacia lo mejor, y con mayor razón el que obra intelectualmente. Luego todo agente tiende, al obrar, hacia el bien.

Adhuc. Quod provenit ex alicuius agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae accidere vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita ut protegant fructus; et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si igitur hoc evenit praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile: nam ea quae accidunt semper vel frequenter, non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus [2]. Naturale igitur agens intendit ad id quod melius est. Et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

Todo móvil es conducido al fin por el motor y el agente. Es, pues, preciso que el motor y lo movido tiendan hacia el mismo término; pues lo que es movido, como quiera que está en potencia, tiende al acto y, por tanto, a lo perfecto y al bien, porque por el movimiento pasa de la potencia al acto. Luego el agente y el motor, cuando obran y mueven, lo hacen siempre por un bien.

Item. Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere. Quod autem movetur, cum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum: per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

De aquí que los filósofos, al definir el bien, dijeron: *Bien es lo que todo ser apetece.* Y Dionisio dice que *todos los seres apetecen lo bueno y lo óptimo.*

Hinc est quod philosophi definientes bonum dixerunt: *Bonum est quod omnia appetunt.* Et Dionysius, IV cap.[3] *De divinis nominibus,* dicit quod *omnia bonum et optimum concupiscunt.*

[2] II *Phys.* 5; 196b10-17; *Expos.* lect.8 (208).
[3] § 7: PG 3,704B; *Dionysiaca* (ed. PH. CHEVALLIER, O.S.B) t.1 p.185.

CAPITULUM IV

QUOD MALUM EST PRAETER INTENTIONEM IN REBUS [1]

CAPITULO IV

El mal que se da en las cosas no es intencionado

Ex hoc autem apparet quod malum in rebus incidit praeter intentionem agentium.

Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat intentum ab agente, manifestum est praeter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

Resulta, como vemos por lo anterior, que se da el mal en las cosas sin que los agentes lo intenten.

Cuando de la acción de un agente resulta algo distinto de lo que él intentó, esto sucede al margen de su intención. Es así que el mal es distinto del bien que todo agente intenta. Luego el mal se da al margen de toda intención.

Item. Defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis: sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur. Secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti. Quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit praeter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum praeter intentionem.

Cuando los principios de operación son defectuosos, las acciones y efectos son defectuosos también; así, de un semen corrompido, sigue un parto monstruoso, y de una pierna corva, la cojera. Ahora bien, todo agente obra por lo que tiene de *potencia* activa y no por lo que le falta de la misma; y en tanto que obra tiende a un fin; al fin, pues, que corresponde a su *potencia.* De donde todo lo que signifique defecto de ella es ajeno a la intención del agente; y esto es un mal. Por consiguiente, el mal es ajeno a la intención del agente.

Adhuc. Ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum: ad malum autem per accidens et praeter intentionem. Quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet. Materia enim, cum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formae iam habitae: sicut, cum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formae aeris. Et ad utrumque transmutatio materiae terminatur simul: ad formam quidem ignis secundum quod gene-

El movimiento del móvil y la moción del motor tienden a un mismo término. Ahora bien, todo móvil tiende de por sí a un bien; pero al mal, accidentalmente y al margen de su intención. Esto se ve indudablemente en la corrupción y generación; pues la materia, cuando está bajo una forma, está en potencia respecto de otra y también respecto a la privación de la que tiene. Así, cuando está bajo la forma de aire, está en potencia respecto a la forma de fuego y respecto a la privación de la forma de aire. Además, el cambio de la materia de una forma a otra y a la corrupción de

[1] Cf. II *Sent.* d.34; *De div. nom.* c.4 lect.13-22; I q.48 y 49; *De malo* q.1 a.3.

la que tenía es simultáneo: a la forma de fuego, cuando se engendra el fuego, y a la privación de la forma de aire, cuando éste se corrompe. Pero la materia no tiende ni apetece la privación, sino la forma, puesto que no tiende a lo imposible—como sería estar en una privación—, mientras que el estar en la forma es cosa posible. Por lo tanto, si termina en una privación, ello no ha sido intencionado, pues termina en ella cuando llega a la forma a que tendía, lo cual presupone necesariamente la privación de la otra. Así, pues, el cambio de la materia en la generación y corrupción está ordenado de suyo a la forma, y la privación resulta al margen de toda intención. Lo mismo ocurre en toda clase de movimientos. Por eso hay en todos ellos una generación y corrupción relativas. Así, cuando lo blanco se cambia en negro, aquél se corrompe y éste se engendra. Ahora bien, cuando la materia está perfeccionada por la forma y la potencia por el acto, entonces se da el bien; pero cuando está privada del acto debido, se da el mal. Por lo tanto, todo lo que se mueve intenta en su movimiento alcanzar el bien y sólo llega al mal al margen de su intención. De donde resulta que, como todo agente busca el bien, el mal es ajeno a su intención.

En quienes obran intelectualmente o con algún conocimiento, la intención es consiguiente a la aprehensión, puesto que se intenta lo previamente aprehendido como fin. Si, pues, se da con algo que carece de representación previa, será sin intención; como si uno intenta comer miel y como hiel, creyendo que es miel, lo hace sin intención. Mas todo el que obra intelectualmente tiende sólo hacia lo que concibe como bueno, según se demostró. Y si ello no fuera bueno, sino malo, sería ajeno a su intención. Por consiguiente, el que obra intelectualmente hace el mal sin intentarlo. Luego, como el tender al bien es común al que obra intelectualmente y al que obra por impulso natural, el mal resulta al margen de la intención de todo agente.

Por eso dice Dionisio: *El mal es ajeno a toda intención y voluntad.*

ratur ignis, ad privationem autem formae aeris secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiae est ad privationem, sed ad formam: non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub forma est possibile. Igitur quod terminetur ad privationem est praeter intentionem; terminatur autem ad eam inquantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formae de necessitate consequitur. Transmutatio igitur materiae in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam, privatio vero consequitur praeter intentionem. Et similiter oportet esse in omnibus motibus. Et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid: sicut, cum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium: malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur intendit in suo motu pervenire ad bonum, pervenit autem ad malum praeter intentionem. Igitur, cum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit praeter intentionem agentis.

Amplius. In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem: in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si igitur perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem: sicut, si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem. Sed omne agens per intellectum tendit ad aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus (c. praec.) patet. Si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi praeter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicuius agentis nisi praeter intentionem.

Hinc est quod Dionysius dicit, IV cap. [a] *De div. nom.*, quod *malum est praeter intentionem et voluntatem.*

CAPITULUM V ET VI

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD MALUM NON SIT PRAETER INTENTIONEM [ET SOLUTIO IPSARUM]

CAPITULOS V Y VI

Razones por las que parece probarse que el mal no es ajeno a la intención [y solución de las mismas]

Sunt autem quaedam quae huic sententiae adversari videntur.

Quod enim accidit praeter intentionem agentis, dicitur esse fortuitum et casuale et in paucioribus accidens. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale, neque ut in paucioribus accidens, sed semper vel in pluribus. In naturalibus enim semper generationi corruptio adiungitur. In agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit: cum *difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo*, ut dicit Aristoteles, in II *Ethicorum* [1]. Non igitur videtur malum esse proveniens praeter intentionem.

Item. Aristoteles in III *Eth.* [2], expresse dicit quod *malitia est voluntarium.* Et hoc probat per hoc quod aliquis voluntarie operatur iniusta,

Hay algunas razones que, al parecer, se oponen a esta opinión:

Lo que sucede sin intentarlo el agente se llama fortuito, casual y, en contados casos, accidente. Pero el mal no es fortuito ni casual, ni ocurre pocas veces, sino siempre o casi siempre. Pues, en la naturaleza, toda generación va acompañada de corrupción. Además, en quienes obran voluntariamente, el pecado es frecuente, ya que es difícil obrar virtuosamente, como lo es dar con el centro de un círculo, según dice Aristóteles. Luego no parece que el mal provenga sin ser intencionado.

Aristóteles dice expresamente que *la maldad es algo voluntario*, y lo prueba por la razón de que hay quien voluntariamente comete injusticias;

[a] § 32: PG 3,732C; *Dionysiaca*, ed. Ph. Chevallier, O.S.B., t.1 p.306; *Expos.* lect.22 (585).

[1] C.9; 1109a,24-26; *Expos.* lect.11 (370).

[2] C.7; 1113b,14-17; b,21-25; 11114a,11-12; *Expos.* lect.11 (500.503); lect.12 (512).

pues *es irracional no admitir que es injusto quien voluntariamente comete injusticias, y pretender que es continente quien voluntariamente comete estupro;* además, porque los legisladores castigan a los malos, en cuanto que hacen el mal voluntariamente. Según esto, parece que el mal no es ajeno a la voluntad o intención.

Todo movimiento natural tiene un fin intentado por su propia naturaleza. La corrupción es una mutación natural, como lo es la generación. Según esto, su fin, que es la privación e incluye la razón de mal, es intentado por la naturaleza, igual que la forma y el bien, que son el fin de la generación.

[CAPITULO VI.]—Para mayor claridad en la solución de las razones aducidas, se debe tener en cuenta que el mal puede afectar a una sustancia o a la acción de la misma. El mal afecta a la sustancia cuando ésta carece de lo que debe tener por naturaleza, y así no es malo que un hombre carezca de alas, porque no le pertenecen naturalmente; y si carece de cabellos rubios, tampoco es un mal, pues, aunque le correspondieran por naturaleza, no es de necesidad que los tenga. Sería, sin embargo, un mal que no tuviera manos, las cuales debe tener naturalmente si es perfecto; pero esto no sería un mal para el ave. Toda privación, por tanto, tomada propia y estrictamente, lo es de algo que uno debe tener por naturaleza. Luego la privación, entendida de esta manera siempre incluye la razón de mal.

Como la materia está en potencia respecto a todas las formas, puede naturalmente poseerlas todas, y, sin embargo, ninguna le es debida, puesto que puede ser perfecta en acto sin cualquiera de ellas en particular. No obstante, cada forma se debe a cada una de las cosas compuestas de materia: así, no puede haber agua sin la forma de agua, ni fuego sin la forma de fuego. Por lo tanto, la privación de tal forma con respecto a la mate-

irrationabile autem est operantem voluntarie iniusta non velle iniustum esse, et voluntarie stuprantem non velle incontinentem esse; et per hoc quod legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum praeter voluntatem vel intentionem esse.

Praeterea. Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur eius, qui est privatio habens rationem mali, est intentus a natura: sicut etiam forma et bonum, quae sunt generationis finis.

[CAPITULUM VI.]—Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius. Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere: si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia, etsi natus sit habere, non tamen est debitum ut habeat; est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus, quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est eius quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta semper est ratio mali.

Materia autem, cum sit potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita: cum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu. Quaelibet tamen earum est debita alicui eorum quae ex materia constituuntur: nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquae, nec potest esse ignis nisi habeat formam ignis. Privatio igitur formae huiusmodi, comparata

ad materiam, non est malum materiae: sed comparata ad id cuius est forma, est malum eius, sicut privatio formae ignis est malum ignis. Et quia tam privationes quam habitus et formae non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subiecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: sin autem erit malum alicuius, et non simpliciter. Hominem igitur privari manu, est malum simpliciter: materiam autem privari forma aeris, non est malum simpliciter, sed est malum aeris.

Privatio autem ordinis aut commensurationis debitae in actione, est malum actionis. Et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.

His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est praeter intentionem, oportet esse fortuitum vel casuale, ut *prima* ratio proponebat. Si enim quod est praeter intentionem, sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel frequenter, non eveniet fortuito vel casualiter: sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas, non erit fortuitum nec casuale; esset autem casuale si sequeretur ut in paucioribus.

Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur praeter intentionem generantis, consequitur tamen semper: nam semper formae unius est adiuncta privatio alterius. Unde corruptio non evenit casualiter neque ut in paucioribus: licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, ut dictum est. Si autem sit talis privatio quae privet id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut cum nascuntur partus monstruosi: hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei

ria no es para la materia ningún mal; pero en relación con aquello de lo cual es forma, sí lo es; por ejemplo, para el fuego es un mal la privación de su propia forma. Y como tanto las privaciones como los hábitos y las formas no son sino en cuanto están en un sujeto, si la privación es mal con respecto al sujeto en que está, tenemos un mal absoluto; en caso contrario, será mal de alguna cosa y no absoluto. Por consiguiente, es un mal absoluto que el hombre esté privado de una mano; pero que la materia lo esté de la forma de aire no es mal absoluto, sino un mal del aire.

La privación de orden, o de la debida proporción, en una acción, es un mal de dicha acción. Y como toda acción ha de estar ordenada y proporcionada, síguese que tal privación en la acción es un mal absoluto.

Visto esto, conviene tener en cuenta que no todo lo ajeno a la intención es fortuito o casual, como indicaba el argumento primero. Pues cuando lo ajeno a la intención es siempre o frecuentemente resultado de lo que se intenta, entonces no es fortuito o casual. Por ejemplo, en quien intenta disfrutar de la dulzura del vino, no es fortuito ni casual que, de resultas de beber, se embriague; lo sería, sin embargo, si aconteciera alguna que otra vez.

Por lo tanto, el mal de la corrupción natural, aunque ajeno a la intención de quien engendra, sucede siempre, pues a la forma de uno acompaña siempre la privación del otro. Por eso la corrupción no acaece casualmente ni rara vez, aun cuando la privación no siempre sea un mal absoluto, sino de alguno, como queda dicho. Mas, si la privación es tal que quita lo debido al engendrado, será casual y mal absoluto, como sucede en los partos monstruosos; pues esto no se sigue necesariamente de lo que se intentó, sino que le es más bien contrario,

porque el agente intenta la perfección del engendrado.

En los agentes naturales, el mal en la acción proviene del defecto de la potencia activa, de modo que, si el agente tiene una potencia defectuosa, dicho mal será ajeno a la intención, pero no casual, pues necesariamente se ha de seguir si tal agente tiene siempre o casi siempre esta deficiencia de potencia activa. Será, no obstante, casual, si esta deficiencia afecta al agente alguna que otra vez.

En los que obran voluntariamente, la intención va dirigida hacia un bien particular, si ha de seguirse la acción, porque no son los universales los que mueven, sino los particulares, en los cuales se da el acto. Por lo tanto, si el bien que se intenta lleva adjunta siempre o con frecuencia la privación de un bien conforme a la razón, síguese un mal moral no casualmente, sino siempre o con frecuencia, como queda manifiesto en el que quiere usar de la mujer por el deleite al que lleva adjunto el desorden de adulterio; por eso, el mal de adulterio no se sigue casualmente. Sería, no obstante, un mal eventual si rara vez siguiera el pecado a lo que se intenta, como quien, tirando a un pájaro, mata a un hombre.

Y que alguien intente tales bienes, que van mezclados casi siempre de privaciones del bien verdadero, obedece a que muchos viven según el sentido, en razón de que lo sensible nos es más manifiesto y mueve más eficazmente en los casos concretos que es donde tiene lugar la operación. Sin embargo, a la posesión de muchos de estos bienes sigue la privación del verdadero bien.

Y esto demuestra que, aun cuando el mal sea ajeno a la intención, es, no obstante, voluntario, como propone el segundo argumento, aunque no directamente, sino indirectamente. En efecto, la intención se dirige al fin último, que todos quieren por sí mismo; la voluntad, sin embargo, tiende

repugnans; cum agens intendat perfectionem generati.

Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu, virtutis activae. Unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur praeter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem: si tamen tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum. Erit autem casuale si hic defectus raro talem comitatur agentem.

In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio: nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur, habeat coniunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper vel frequenter: sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adiuncta est inordinatio adulterii: unde malum adulterii non sequitur casualiter. Esset autem casuale malum si ad id quod intendit, sequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus: sicut cum quis, proiiciens ad avem, interficit hominem.

Quod autem huiusmodi bona aliquis intendat ut in pluribus quibus privationes boni secundum rationem consequuntur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta, et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio: ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

Ex quo patet quod, licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut *secunda* ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiam

si simpliciter non vellet; sicut qui proiicit merces in mari causa salutis, non intendit proiectionem mercium, sed salutem, proiectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum aliquis vult facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc. Et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut proiectio mercium in mari.

Eodem autem modo patet solutio ad *tertiam* obiectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis: et per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturae absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo existente non est aqua. Hoc ergo quod est esse aerem, intendit natura secundum se: quod vero est non esse aquam, non intendit nisi inquantum est coniunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentae, sed secundum accidens: formae vero secundum se.

Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum, omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi: quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

también a los medios que uno quiere en orden a otra cosa, aunque en absoluto no los quiera; por ejemplo, quien arroja la mercancía al mar para salvarse, no intenta el arrojarla, sino el salvarse; no queriendo en absoluto arrojarla, sino por causa de la salvación. Parecidamente, para conseguir uno un bien sensible comete un desorden, no intentándolo ni queriéndolo absolutamente, sino sólo en vistas a la consecución. Así se dice que la maldad y el pecado son voluntarios, como lo es el arrojar las mercancías al mar.

De idéntica manera se soluciona la objeción tercera. Pues nunca se produce el cambio de la corrupción sin el de la generación; y, por consiguiente, el fin de la corrupción sin el de la generación, puesto que la naturaleza no intenta el fin de la corrupción separadamente del fin de la generación, sino uno y otro juntamente. Por eso, la naturaleza no pretende en absoluto que no haya agua, sino que haya aire; y, cuando éste ya existe, no hay agua. Luego la naturaleza intenta directamente que haya aire; pero que el agua deje de ser no lo intenta sino en cuanto que va unido a que haya aire. Por consiguiente, la naturaleza no intenta directamente las privaciones, sino indirectamente; mientras que las formas inténtalas directamente.

Por lo dicho se ve que lo absolutamente malo es de todo punto ajeno a la intención en las obras de la naturaleza, como lo son los partos monstruosos; pero lo que no es mal absoluto, sino relativo, lo intenta la naturaleza, no directamente, sino indirectamente.

CAPITULUM VII
QUOD MALUM NON EST ALIQUA ESSENTIA

CAPITULO VII
El mal no tiene esencia alguna

Por estas razones se verá cómo ninguna esencia es de suyo mala.

Según se ha dicho, el mal no es sino *privación de lo que un ser tiene y debe tener por naturaleza;* pues éste es el sentido con que todos usan la palabra *mal.* Ahora bien, la privación no es una esencia, sino más bien *negación en la sustancia.* Luego el mal no es ninguna esencia en la realidad.

Cada cual es según su esencia, y cuanto tiene de ser tiene de bien; porque, si lo que todos los seres apetecen es el bien, es necesario que el ser sea bien, dado que todos los seres lo apetecen. Según esto, es bien lo que tiene esencia; y, como el mal y el bien son contrarios, síguese que nada de lo que tiene esencia es malo. Luego ninguna esencia es mala.

Las cosas son o causas o efectos. El mal no puede ser causa, pues todo ser obra en cuanto que existe en acto y es perfecto; ni tampoco puede ser efecto, pues toda generación termina en una forma y en un bien. Luego ninguna cosa es mala por su esencia.

Nada tiende a su contrario, porque todos los seres apetecen lo que se les asemeja y les conviene. Mas todo ser, al obrar, tiende a un bien, según quedo demostrado. Por lo tanto, ningún ser, en cuanto tal, es malo.

Toda esencia es natural a alguna cosa. Si está incluida en el género de sustancia, es la misma naturaleza de

Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

Malum enim, ut dictum est (c.6), nihil est aliud quam *privatio eius quod quis natus est et debet habere:* sic enim apud omnes est usus huius nominis *malum.* Privatio autem non est aliqua essentia, sed est *negatio in substantia*[1]. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

Adhuc. Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. Inquantum autem habet esse habet aliquid boni: nam, si bonum est quod omnia appetunt, oportet ipsum *esse* bonum dicere, cum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

Amplius. Omnis res vel est agens, vel est facta. Malum autem non potest esse agens: quia quicquid agit, agit inquantum est actu existens et perfectum. Et similiter non potest esse factum: nam cuiuslibet generationis terminus est forma et bonum. Nulla igitur res secundum suam essentiam est mala.

Item. Nihil tendit ad suum contrarium: unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, ut ostensum est (c.3). Nullum igitur ens, inquantum huiusmodi, est malum.

Adhuc. Omnis essentia est alicui rei naturalis. Si enim est in genere substantiae, est ipsa na-

[1] III *Metaphys.* 2; 1004a,15-16; *Expos. IV Metaphys.* lect.3 (565).

tura rei. Si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicuius substantiae causetur, et sic illi substantiae erit naturalis: licet forte alteri substantiae non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquae. Quod autem est secundum se malum, non potest esse alicui naturale. De ratione enim mali est privatio eius quod est alicui natum inesse et debitum ei. Malum igitur, cum sit eius quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale. Unde et quicquid naturaliter inest alicui, est ei bonum, et malum si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

Amplius. Quicquid habet essentiam aliquam, aut ipsummet est forma, aut habet formam aliquam: per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, inquantum huiusmodi, habet rationem bonitatis: cum sit principium actionis; et finis quem intendit omne faciens; et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quicquid igitur habet essentiam aliquam, inquantum huiusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

Item. Ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem, inquantum huiusmodi, bonum est: quia secundum quod aliquid est actu, secundum hoc est perfectum. Potentia etiam bonum aliquid est: tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet; et est etiam actui proportionata, non ei contraria; et est in eodem genere cum actu; et privatio non competit ei nisi per accidens. Omne igitur quod est, quocumque modo sit, inquantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

Amplius. Probatum est in Secundo huius (c.15), quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem, in Primo ostendimus (cc.28.41). Cum igitur boni effec-

la cosa. Si está en el de accidente, es necesario que sea causada por los principios de alguna sustancia; y así será natural a dicha sustancia aun cuando quizá no sea natural a otra; por ejemplo, el calor es natural al fuego y no lo es al agua. Ahora bien, lo que es malo de por sí no puede ser natural a nada, pues el mal es la privación de aquello que uno tiene y debe tener por naturaleza. Según esto, como el mal es la privación de lo que es natural a una cosa, no puede ser natural a nada. Luego lo natural de una cosa es su bien, y la privación de ello es su mal. Ninguna esencia, pues, es de por sí mala.

Todo lo que tiene una esencia, o es de suyo forma o tiene una forma, porque todo se encuadra en el género o en la especie por la forma. Pero la forma, en cuanto tal, es buena, pues es principio de acción; además, lo son también el fin a que tiende todo agente y el acto por el cual es perfecto lo que tiene forma. Luego lo que tiene esencia es, por tal razón, bueno. En consecuencia, el mal no tiene esencia alguna.

El ente se divide en acto y potencia. El acto, en cuanto tal, es bueno, porque en tanto un ser es perfecto en cuanto que está en acto. La potencia también tiene algo de bien, pues tiende al acto, como se evidencia en todo movimiento; y es, no contraria, sino proporcionada al acto; y está situada en el mismo género; y la privación sólo la afecta accidentalmente. Luego todo lo que es, sea lo que sea, siendo ente, es bueno. Por lo tanto, el mal no tiene esencia.

En el libro segundo se ha probado que todo ser, de cualquier manera que sea, procede de Dios. Mas en el libro primero demostramos que Dios era bien perfecto. Por consiguiente, como

el mal no puede ser efecto del bien, es imposible que haya un ente que, en cuanto tal, sea malo.

Por esto se dice en el Génesis: *Y vio Dios ser bueno cuanto había hecho.* Y en el Eclesiastés: *Todo lo hace El apropiado a su tiempo.* Y en la primera carta a Timoteo: *Porque toda criatura de Dios es buena.*

Y Dionisio dice: *El mal no existe,* esto es, sustancialmente, *ni es algo en las cosas existentes,* es decir, accidente, como la blancura o la negrura.

Con esto se rechaza el error de los maniqueos, que afirmaban que algunas cosas eran malas por naturaleza.

tus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, inquantum est ens, esse malum.

Hinc est quod Gen 1,31 dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona;* et Eccle 3,11: *Cuncta fecit bona in tempore suo;* et 1 Tim 4,4: *Omnis creatura Dei bona.*

Et Dionysius, cap. IV [2] *De div. nom.*, dicit quod *malum non est existens,* scilicet per se, *nec aliquid in existentibus,* quasi accidens, sicut albedo vel nigredo.

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum, ponentium aliquas res secundum suas naturas esse malas.

CAPITULUM VIII ET IX

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD MALUM SIT NATURA VEL RES ALIQUA [ET SOLUTIO IPSARUM]

CAPITULOS VIII Y IX

Razones por las que parece probarse que el mal es una naturaleza o algo real [y solución de las mismas]

Parece que se podría rebatir la doctrina anterior con algunas razones.

Cada cual recibe su especie por su propia diferencia específica. Ahora bien, el mal es, en algunos géneros, la diferencia específica, a saber, en los hábitos y actos morales. Pues, así como la virtud es, según su especie, un hábito bueno, del mismo modo el vicio contrario es, según su especie, un hábito malo. Lo mismo cabe decir de los actos de las virtudes y vicios. Luego el mal especifica algunas cosas. Por lo tanto, el mal tiene esencia y es connatural a algunas cosas.

Dos cosas contrarias tienen una naturaleza común, porque, si nada hubiera entre ambas, una sería con respecto a la otra una privación o una pura negación. Se dice que el bien y

Videtur autem quibusdam rationibus praedictae sententiae posse obviari.

Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus: sicut enim virtus secundum suam speciem est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus. Est igitur aliqua essentia, et aliquibus rebus naturalis.

Praeterea. Utrumque contrariorum est natura quaedam: si enim nihil poneret, alterum contrariorum esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur

[2] § 19: PG 3,716CD; *Dionysiaca*, ed. Ph. Chevallier, O.S.B., t.1 p.237-238; *Expos.* lect.14 (478).

esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

Item. Bonum et malum dicuntur esse *genera contrariorum* ab Aristotele, in *Praedicamentis* [1]. Cuiuslibet autem generis est essentia et natura aliqua: nam non entis non sunt species neque differentiae, et ita quod non est, non potest esse genus. Malum igitur est aliqua essentia et natura.

Adhuc. Omne quod agit, est res aliqua. Malum autem agit inquantum malum: repugnat enim bono et corrumpit ipsum. Malum igitur, inquantum malum, est res aliqua.

Amplius. In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem: negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero peius. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

Praeterea. Res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

[CAPITULUM IX].—Has autem rationes non difficile est solvere. Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut *prima* ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent: secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. Voluntatis autem obiectum est finis et bonum. Unde a fine speciem moralia sortiuntur: sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum universalem ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus

el mal son contrarios. Luego el mal es cierta naturaleza.

Aristóteles dice que *el bien y el mal son géneros de contrarios.* Ahora bien, todo género tiene esencia y naturaleza, pues el no-ente ni tiene especies ni diferencias, y lo que no es no puede ser género. Según esto, el mal tiene esencia y naturaleza.

Todo lo que obra es un ser. El mal obra en cuanto mal, pues se opone al bien y lo corrompe. Luego el mal, en cuanto tal, es un ser.

Doquier se dan el más y el menos, ha de haber cosas sujetas a un orden, pues las negaciones y privaciones no son susceptibles de más y menos. Es así que, entre los males, uno es peor que el otro. Al parecer, pues, es preciso que el mal sea un ser.

Cosa y ser se convierten. El mal tiene ser en el mundo. Luego es cosa o naturaleza.

[CAPITULO IX].—No es difícil resolver estas dificultades. El bien y el mal, en lo moral, se ponen como diferencias específicas, según indicaba la primera razón, porque lo moral depende de la voluntad, y una cosa cae bajo el género de lo moral cuando es voluntaria. Ahora bien, el objeto de la voluntad son el fin y el bien; y por esto lo moral se especifica por el fin, así como las acciones naturales se especifican por la forma del principio activo, por ejemplo, la calefacción se especifica por el calor. Y como bien y mal se dicen con relación al orden universal al fin, o a la privación de tal orden, es necesario que, en lo moral, el bien y el mal sean las primeras diferencias, puesto que en cada género ha de haber una primera medida. Ahora bien, la medida de lo moral es la razón. Según esto, en moral algo se dirá bueno o malo con

[1] C.11; 14a,23-25.

relación al fin de la razón; porque, en moral, lo que recibe la especie de un fin conforme a la razón se llama específicamente bueno; mas lo que se especifica por un fin contrario al de la razón se dice específicamente malo. Sin embargo, este fin, aun cuando suplante al de la razón, es, no obstante, algún bien, como lo es lo deleitable con respecto a los sentidos, etc. De aquí que hasta para algunos animales sean bienes los deleites, como lo son también para el hombre cuando están moderados por la razón; y así sucede que lo que es malo para uno es bueno para otro. Y, por esto, ni aun el mal, considerado como diferencia específica dentro de lo moral, implica algo malo esencialmente, sino algo que en sí es bueno, pero malo para el hombre, porque destruye el orden de la razón, que es el bien del hombre.

Y esto demuestra también que el mal y el bien son contrarios si se toman en sentido moral, pero no en absoluto, como indicaba la segunda razón; pues el mal, en cuanto mal, es la privación de bien.

Del mismo modo, es decir, en sentido moral, puede interpretarse el dicho de que el mal y el bien son *géneros de contrarios,* que es en lo que se fundaba la tercera razón. Pues en las cosas morales contrarias, o una y otra son malas, como la prodigalidad y la avaricia, o una cosa es buena y la otra mala, como la generosidad y la avaricia. Por lo tanto, el mal moral es género y diferencia, no en cuanto que es privación de un bien de razón, que es lo que llamamos mal, sino por la naturaleza de la acción o del hábito ordenados a un fin que es opuesto al debido fin de la razón; por ejemplo, un hombre ciego es un individuo humano, no por ser ciego, sino porque es *este* hombre; y lo irracional es una diferencia del animal, no porque significa privación de razón, sino porque expresa una naturaleza que implica carencia de razón.

bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum: quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille, etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum: sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid huiusmodi. Unde et in aliquibus animalibus sunt bona; et homini etiam cum sunt secundum rationem moderata; et contingit quod est malum uni, esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum: sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, inquantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

Ex quo etiam patet quod malum et bonum sunt contraria secundum quod in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta, sicut *secunda* ratio proponebat, sed malum privatio est boni inquantum est malum.

Eodem etiam modo potest accipi dictum quod malum et bonum, prout sunt in moralibus, sunt *genera contrariorum,* ex quo *tertia* ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas; vel unum bonum et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia, non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum; sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; sicut homo caecus est hominis individuum non inquantum est hic homo; et irrationale est differentia animalis non propter privationem rationis, sed ratione talis naturae ad quam sequitur remotio rationis.

Potest etiam dici quod Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, cum inter prima decem genera, in quorum quolibet invenitur aliqua contrarietas, ea non connumeret [2]; sed secundum opinionem Pythagorae [3], qui posuit *bonum* et *malum* esse prima genera et prima principia, et in utroque eorum posuit esse decem prima contraria: sub *bono* quidem *finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum,* et ultimo *bonum;* sub *malo* autem, *infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curvum, tenebras, altera parte longius,* et ultimo *malum.* Sic autem et in pluribus librorum logicorum locis utitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus.

Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem: nam impossibile est quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, quasi privationem quandam habens admixtam: sicut album et calidum sunt perfecta, frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia igitur omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet; omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni: semper in contrariis alterum solo bono videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere. Et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur.

Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo *quarta* ratio procedebat. Secundum enim quod formae et fini, quae habent rationem boni, et sunt agendi vera principia, est adiuncta privatio contrariae formae et finis

Puede añadirse también que Aristóteles llama géneros al bien y al mal no porque él lo sostenga, pues entre los diez primeros géneros, en cada uno de los cuales se encuentra alguna contrariedad, no los enumera; sino que lo hace siguiendo la opinión de Pitágoras, quien sostuvo que el bien y el mal son los primeros géneros y principios, añadiendo a cada uno diez primeros contrarios, a saber: bajo el bien colocó lo finito, lo par, el uno, lo derecho, lo masculino, lo quieto, lo recto, la luz, lo cuadrado y, por último, el bien; y bajo el mal, los siguientes: lo infinito, lo impar, lo plural, lo izquierdo, lo femenino, lo movido, lo curvo, las tinieblas, lo largo y, por último, el mal. Y así también en muchos lugares de sus libros sobre lógica se sirve de los ejemplos de algunos filósofos como de cosas probables para aquellos tiempos.

No obstante, dicha afirmación tiene algo de verdad, pues es imposible que lo probable sea absolutamente falso. En efecto, en las cosas contrarias, una se considera perfecta y la otra disminuida, como si estuviera mezclada con cierta privación; por ejemplo, lo blanco y lo cálido son perfectos, pero lo negro y lo frío son imperfectos, como arrastrando una cierta privación. Y como toda disminución y privación pertenecen a la razón de mal, igual que toda perfección y complemento pertenecen a la razón de bien, síguese que, en los contrarios, uno parece estar comprendido bajo la razón de bien y otro bajo la razón de mal. Y, en este sentido, el bien y el mal parecen ser los géneros de todos los contrarios.

Y por esto se ve también de qué manera se opone el mal al bien, que fue el motivo de la cuarta razón. Pues según como se les mezclan a la forma y al bien, naturalmente buenos (y que son verdaderos principios de acción), la privación de la forma y del

[2] Cf. *Categ.* 4; I b,25-27.
[3] Cf. I *Metaphys.* 5; 986a,22-26; *Expos.* lect.8 (127-130); *Expos. I Ethic.* lect.7 (87).

fin contrarios, la acción resultante de tal forma y de tal fin se atribuye a la privación y al mal, aunque accidentalmente, porque la privación, en cuanto tal, no es principio de acción alguna. Por esto Dionisio dice acertadamente que *el mal no lucha contra el bien sino en virtud del mismo bien, pues de sí es impotente y débil,* o sea, que no es principio alguno de acción.—Sin embargo, se dice que el mal corrompe al bien, no sólo obrando en virtud del bien, como hemos expuesto, sino también propia y formalmente, como se dice que la ceguera corrompe la vista, porque es la corrupción misma de la vista, igual que decimos que la blancura colorea la pared, porque es el color mismo de la pared.

Además, se dice que algo es con respecto a otra cosa más o menos malo según su apartamiento del bien. Así, pues, todo lo que importa privación aumenta o disminuye, como lo *desigual* o lo *desemejante;* porque se llama *más desigual* a lo que está más lejos de la igualdad, y *desemejante* a lo que se aparta más de lo semejante. Por eso se dice más malo a lo que tiene mayor privación de bien, por estar más distanciado del bien. Y las privaciones aumentan, no porque tengan alguna esencia, como las cualidades y las formas, según objetaba la quinta razón, sino porque aumenta su causa; por ejemplo, el aire se hace más tenebroso cuando se multiplican los obstáculos de la luz, porque entonces está más lejos de participar de la luz.

Se dice también que el mal está en el mundo, no como si tuviera una esencia determinada o fuera alguna cosa, como indicaba la sexta razón, sino en el sentido de que llamamos mala a una cosa por el mismo mal; tal como decimos que existe la ceguera u otra privación porque el animal es ciego por la ceguera. Porque el *ente,* como enseña el Filósofo, se toma en dos sentidos: uno, en cuanto significa la esencia de la cosa, y así se divide en diez predicamentos: y en este sentido ninguna privación puede llamarse ente. Otro, en cuanto significa la verdad de composición; y así, tanto el mal como la privación se llaman ente, en cuanto que se dice que algo está privado por la privación.

contrarii, actio quae sequitur ex tali forma et tali fine, attribuitur privationi et malo: per accidens quidem, nam privatio, secundum quod huiusmodi, non est alicuius actionis principium. Propter quod bene in IV cap.[4], *De div. nom.,* dicit Dionysius, quod *malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni, secundum se vero est impotens et infirmum,* quasi nullius actionis principium.—Malum tamen corrumpere dicitur bonum non solum agendo virtute boni, sicut expositum est: sed formaliter secundum se, sicut dicitur caecitas corrumpere visum quia est ipsa visus corruptio; per quem modum dicitur albedo parietem colorare quia est ipse parietis color.

Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum, per recessum a bono. Sic enim quae privationem important, intenduntur et remittuntur, sicut *inaequale* et *dissimile:* dicitur enim *inaequalius* quod est ab aequalitate magis distans; et similiter *dissimilius* magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans. Privationes autem intenduntur non quasi aliquam essentiam habentes, sicut qualitates et formae, ut *quinta* ratio procedebat, sed per augmentum causae privantis: sicut aer tenebrosior est quanto plura fuerint interposita obstacula lucis, sic enim longius a lucis participatione distat.

Dicitur etiam malum esse in mundo, non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quaedam existat, ut *sexta* ratio procedebat: sed ea ratione qua dicitur quod res aliqua mala est ipso malo; sicut caecitas et quaelibet privatio esse dicitur quia animal caecitate est caecum. *Ens* enim dupliciter dicitur, ut Philosophus in *Metaphysica*[5] docet. Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens. Alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis: et sic malum et privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

[4] § 20: PG 3,720A; *Dionysiaca,* ed. Ph. Chevallier, O.S.B., t.1 p.750; *Expos.* lect.16 (504); § 3,732B; *Dionysiaca,* ibid., p.303; *Expos.* lect.22 (579).

[5] IV 7; 1017a,22-35; *Expos. V Metaphys.* lect.9 (889-894).

CAPITULUM X

Quod causa mali est bonum

CAPITULO X

La causa del mal es el bien

Ex praemissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

Si enim alicuius mali est causa malum; malum autem non agit nisi virtute boni, ut probatum est (c. praec.): oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

Adhuc. Quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est (c.7). Malum igitur non potest esse alicuius causa. Oportet igitur si ab aliquo causetur malum, quod illud sit bonum.

Item. Quicquid est proprie et per se alicuius causa, tendit in proprium effectum. Si igitur malum esset per se alicuius causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum: nam ostensum est (c.3) quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicuius, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se[1]. Solum autem bonum potest esse per se causa, sed malum non potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

Una de las consecuencias de lo expuesto es que el mal sólo es causado por el bien.

En efecto, si el mal es causa de algún mal, como, según hemos probado, el mal no obra sino en virtud del bien, es preciso que el mismo bien sea la causa primaria del mal.

Lo que no es no es causa de nada. Luego toda causa ha de ser alguna entidad. Si, pues, el mal no es entidad alguna, según se probó, síguese que no puede ser causa de nada. Según esto, si algo ha de causar el mal, tendrá que ser el mismo bien.

Todo lo que propiamente y de por sí es causa de algo tiende a producir su propio efecto. Si, pues, el mal fuera propiamente causa de algo, tendería a producir su efecto, o sea, el mal. Y esto es falso, porque, según hemos declarado, todo agente intenta el bien. Por lo tanto, el mal no es de por sí causa de nada, sino sólo accidentalmente. Pero toda causa accidental se reduce a la causa de por sí y únicamente el bien puede ser causa de por sí, pero el mal no. Luego el mal es causado por el bien.

[1] Cf. I q.49 a.3 arg.5; I-II q.19 a.2c; q.75 a.1c; *In I Physic.* lect.14 (126); VIII lect.2 (973).

Toda causa es, o materia, o forma, o agente, o fin. El mal no puede ser ni materia ni forma, porque hemos demostrado ya que tanto el ente en acto como el ente en potencia es bien. Tampoco puede ser agente, puesto que todo agente obra en cuanto está en acto y tiene forma. Ni tampoco puede ser fin, pues el mal es ajeno a la intención, según se probó. Luego, no pudiendo ser causa de nada, es preciso que, si el mal tiene causa, ésta sea el bien.

Como el mal y el bien son opuestos, y un opuesto no puede ser causa del otro, a no ser accidentalmente (como se dice en el libro VIII de la *Física*, que *lo frío calienta)*, síguese que el bien no puede ser causa activa del mal sino accidentalmente.

En el mundo de la naturaleza este accidente puede provenir o de parte del agente o de parte del efecto. De parte del agente, como cuando el agente es *deficiente en su potencia*, de lo que resulta que la acción es defectuosa y el efecto deficiente; por ejemplo, cuando el estómago es de constitución débil, resulta una digestión imperfecta y un humor indigesto, que son ciertos males naturales. Pero la deficiencia de *potencia* que sufre es un accidente que le sobreviene al agente en cuanto tal, pues no obra por lo que le falta de *virtud*, sino, al contrario, por lo que de *virtud* tiene, ya que, si careciera en absoluto de ella, en modo alguno obraría. Según esto, el mal es causado por parte del agente accidentalmente, porque éste tiene *potencia* defectuosa. Por tal motivo se dice que *el mal no tiene causa eficiente, sino deficiente*, pues proviene de una causa agente falta de *virtud*, y que por eso ya no es eficiente.—Y tenemos el mismo resultado si el efecto y el defecto de la acción son producidos por el defecto del instrumento o de otra cosa cual-

Praeterea. Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma: ostensum est enim supra (c.7) quod tam ens actu, quam ens in potentia, est bonum. Similiter non potest esse agens: cum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis: cum sit praeter intentionem, ut probatum est (c.4). Malum igitur non potest esse alicuius causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum.

Cum autem malum et bonum sint opposita; unum autem oppositorum non potest esse causa alterius nisi per accidens, sicut *frigidum calefacit*, ut dicitur in VIII *Physicorum* [2]: sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali nisi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis; et ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut cum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens: ut cum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae. Accidit autem agenti, inquantum est agens, quod virtutis defectum patiatur: non enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis. Propter quod dicitur quod *malum non habet causam efficientem, sed deficientem:* quia malum non sequitur ex causa agente nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens.—In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti, vel cuiuscum-

[2] C.1; 251a,31-32; *Expos.* lect.2 (977).

que alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiae curvitatem: utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

Ex parte vero effectus, malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiae effectus; tum ex parte formae ipsius. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu: sicut cum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum: unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae, quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitae per naturam.

Ex parte autem formae effectus, per accidens malum incidit inquantum formae alicui de necessitate adiungitur privatio alterius formae, unde simul cum generatione unius rei, necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in praecedentibus (c.6) patet, sed alterius rei.

Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono.—Eodem autem modo et in artificialibus accidit. *Ars enim in sua operatione imitatur naturam* [D], et similiter peccatum in utraque invenitur.

In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium: cum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat; infirmitas enim non meretur poenam, quae culpae debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam; vo-

quiera que se requiera para producir la acción del agente, como cuando la fuerza motriz produce la cojera a causa de la encorvadura de la pierna, pues ambas cosas hace el agente mediante su *virtud* y el instrumento.

Ahora bien, por parte del efecto, el mal es accidentalmente causado por el bien, ya por parte de la materia del efecto, ya por parte de la forma del mismo. Pues, si la materia no está dispuesta para recibir el influjo del agente, se producirá necesariamente un defecto en el efecto, como se producen los partos monstruosos por indisposición de la materia. Y si el agente no cambia la materia en acto perfecto, no hay que atribuirlo a un defecto suyo, pues todo agente natural tiene una determinada *virtud* en correspondencia con su modo de ser, y no se considera defectuoso el que no la exceda, sino solamente el que no la posea en la medida que le corresponde naturalmente.

Por parte de la forma del efecto, sobreviene el mal accidentalmente cuando a una forma se le junta necesariamente la privación de otra forma; y por eso simultáneamente con la generación de una cosa se produce la corrupción de otra. Pero este mal no es propio del efecto intentado por el agente, como consta por lo dicho, sino de otra cosa.

Vemos, pues, que en la naturaleza el mal sólo es causado por el bien accidentalmente.—Y lo mismo sucede en las cosas artificiales; «pues el arte imita con sus obras a la naturaleza», y en ambos se da una deficiencia semejante.

No sucede, sin embargo, así en lo moral. Pues no parece seguirse un vicio moral por defecto de *virtud*, puesto que la debilidad de la *virtud* o quita totalmente o, al menos, disminuye el vicio moral; porque la debilidad no merece el castigo, debido a la culpa, sino más bien la misericordia

[3] II *Physic.* 2; 194a,21-22; *Expos.* lect.4 (170-171).

y el perdón; pues el vicio moral debe ser voluntario y no necesario. No obstante, bien considerado, se ve que en parte es semejante y en parte no lo es. No se parece, en efecto, si atendemos a que el vicio moral consiste en la sola acción y no en un efecto producido, porque las virtudes morales son para obrar y no para producir por sí mismas. Sin embargo, las artes tienden a la producción, y por eso se ha dicho que en ellas puede haber deficiencia como en la naturaleza. Por lo tanto, el mal moral no se considera como un efecto de la materia o de la forma, sino como un resultado de la acción del agente.

En las acciones morales hay cuatro principios activos ordenados, uno de los cuales es la *virtud* de ejecución, o sea, la fuerza motriz, por la que se mueven los miembros para ejecutar lo mandado por la voluntad. Esta fuerza es movida por la voluntad, que es otro principio. Ahora bien, la voluntad se mueve por el juicio de la *potencia* aprehensiva, que juzga si tal cosa es un bien o un mal; objetos ambos de la voluntad, uno que impulsa a su prosecución y otro que mueve a la huida. La *potencia* aprehensiva, a su vez, es movida por la cosa aprehendida. Según esto, tenemos que el primer principio activo de las acciones morales es la cosa aprehendida; el segundo, la *potencia* aprehensiva; el tercero, la voluntad, y el cuarto, la fuerza motriz, que ejecuta lo mandado por la razón.

El acto de la *virtud* ejecutora supone ya el bien o el mal moral, puesto que tales actos externos pertenecen a la moral en cuanto que son voluntarios. De ahí que, si el acto de la voluntad es bueno, se llamará bueno también el acto externo; y malo, si aquél fuere malo. En modo alguno habría malicia moral si el acto externo fallara por un defecto que no correspondiese a la voluntad; por ejemplo, la cojera no es un vicio moral, sino físico. Luego el defecto de esta virtud ejecutora quita por completo o disminuye el vicio moral.—

luntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quantum ad hoc, quod vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto: nam virtutes morales non sunt factivae, sed activae. Artes autem factivae sunt: et ideo dictum est quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente.

In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis. Unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium. Voluntas vero movetur ex iudicio virtutis apprehensivae, quae iudicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, unum ad prosequendum movens, aliud ad fugiendum. Ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva, quae exequitur imperium rationis.

Actus autem virtutis exequentis iam praesupponit bonum vel malum morale. Non enim ad mores huiusmodi actus exteriores pertinent nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur: malus autem, si ille sit malus. Nihil autem ad malitiam moralem pertineret si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente: claudicatio enim non est vitium moris, sed naturae. Huiusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris

vitium vel totaliter excusat, vel minuit.—Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem, immunis est a vitio moris: movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, et quodlibet obiectum potentiam passivam.—Ipse etiam actus apprehensivae virtutis, in se consideratus, morali vitio caret: cum eius defectus vitium morale vel excuset vel minuat, sicut et defectus exequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum vel minuunt. Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter inveniatur: et rationabiliter etiam ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Cum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus si sit naturalis, semper inhaeret voluntati: semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit; quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, iam est peccatum morale, cuius causa iterum inquirenda restabit: et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate praeexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare; neque etiam casualis et fortuitus, non enim esset in nobis morale peccatum, casualia enim sunt impraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius. Non tamen peccatum morale: ne cogamur in infinitum procedere. Quod quidem qualiter esse possit considerandum est.

Cuiuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet: agens enim secundum agit per virtutem primi

Sin embargo, el acto con que una cosa mueve a la *potencia* aprehensiva está inmune de vicio moral, pues lo visible mueve naturalmente a la vista, como cualquier objeto mueve a la potencia pasiva.—Incluso, considerado en sí el acto de la *potencia* aprehensiva, carece de vicio moral; pues, así como su defecto excusa o disminuye el vicio moral—como lo disminuye el defecto de la *virtud* ejecutora—, así también la debilidad y la ignorancia excusan o disminuyen el pecado.—Resulta, pues, que el vicio moral se da primera y principalmente en el solo acto de la voluntad, y con razón, puesto que un acto se llama moral porque es voluntario. Luego la raíz y el origen del defecto moral se ha de buscar en el acto de la voluntad.

Mas este proceso parece originar una dificultad. Pues, como el acto defectuoso nace de la deficiencia del principio activo, es menester presuponer en la voluntad la existencia de un defecto anterior al defecto moral. Y, en realidad, si dicho defecto es físico, siempre será inherente a la voluntad, resultando que ésta pecará siempre que obre; lo cual es falso, como lo demuestra el hecho de los actos virtuosos. Mas, si el defecto es voluntario, ya es un defecto moral, cuya causa habrá de buscarse nuevamente, dando lugar a un proceso racional infinito. Luego es preciso decir que el defecto preexistente en la voluntad no es físico, con objeto de evitar que la voluntad peque siempre que obra; y, a la vez, que tampoco es casual y fortuito, pues entonces no habría en nosotros defecto moral, ya que lo casual es impremeditado y extrarracional. Es, pues, voluntario, pero no defecto moral; y así nos evitamos un proceso infinito. Cómo puede ser esto, lo vamos a estudiar.

La perfección de la *potencia* de cualquier principio activo depende de su principio activo superior, porque el agente segundo obra en virtud del pri-

mero. Por lo tanto, mientras el agente segundo permanece subordinado al primero, obra indeficientemente; pero falla cuando se sale de dicha orden, como vemos en el instrumento cuando queda sin el movimiento del agente. Hemos dicho que en el orden de las acciones morales hay dos principios que preceden a la voluntad, a saber, la *potencia* aprehensiva y el objeto aprehendido, que es el fin. Y, como a cada móvil le corresponde su propio motor, no cualquier fuerza aprehensiva es el motor propio de un apetito, sino que cada cual tiene el suyo. Por lo tanto, así como el motor propio del apetito sensitivo es la *potencia* aprehensiva sensible, así también el de la voluntad es la razón misma.

Por otra parte, como la razón puede aprehender muchos bienes y muchos fines, y cada apetito tiene el suyo propio, también la voluntad tendrá como fin y principal motor no un bien cualquiera, sino cierto bien determinado. Luego, cuando la voluntad tiende al acto, movida por la aprehensión de la razón, que le ofrece su propio bien, tendremos una acción como es debido. Sin embargo, cuando actúa lanzándose a la prosecución de lo que le ofrece el apetito sensitivo o de otro bien que le presenta la razón, diverso del suyo propio, tendremos el defecto moral en la acción de la voluntad.

Así, pues, en la voluntad, el defecto de ordenación a la razón y al propio fin precede al pecado de la acción. Hay defecto de ordenación a la razón cuando por una súbita aprehensión sensible tiende la voluntad a un bien deleitable sensible; y de ordenación al fin debido, cuando la razón llega, razonando, a un bien que no es tal por una u otra circunstancia, y, sin embargo, la voluntad tiende a él como a su propio bien. Este defecto de orden es voluntario, puesto que la voluntad puede querer o no. Como también puede hacer que la razón con-

agentis. Cum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit: deficit autem in agendo si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti; sicut patet in instrumento cum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod in ordine actionum moralium duo principia voluntatem praecedunt: scilicet vis apprehensiva; et obiectum apprehensum, quod est finis. Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cuiuslibet appetitus, sed huius haec, et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

Rursus, cum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit; cuiuslibet autem sit proprius finis: et voluntatis erit finis et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Cum igitur voluntas tendit in actum mota ex apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Cum autem voluntas in actionem prorumpit ad apprehensionem apprehensivae sensualis; vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repraesentantis a proprio bono diversum; sequitur in actione voluntatis peccatum morale.

Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem, et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut cum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit. Ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est, vel nunc vel hoc modo, bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est: nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle. Itemque est in potestate

ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat; aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale: si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum, quousque voluntas in finem indebitum tendat. Quod iam est voluntatis actus.

Sic igitur tam in naturalibus quam in moralibus patet quod malum a bono non causatur nisi per accidens.

sidere actualmente o deje de considerar, o que considere esto o aquello. No obstante, este último defecto no es un mal moral, porque si la razón nada considera, o considera algún bien, no habrá pecado mientras la voluntad no tienda a un fin indebido, lo cual ya sería un acto voluntario.

En consecuencia, tanto en lo natural como en lo moral, vemos que el mal sólo es causado por el bien accidentalmente.

CAPITULUM XI
QUOD MALUM FUNDATUR IN BONO

CAPITULO XI
El mal se funda en el bien

Ex praemissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

Malum enim non potest esse per se existens: cum non sit essentiam habens, ut supra (c.7) ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subiecto. Omne autem subiectum, cum sit substantia quaedam, bonum quoddam est, ut ex praemissis (ibid.) patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

Adhuc. Malum privatio quaedam est, ut ex praemissis (c.9) patet. Privatio autem et forma privata in eodem subiecto sunt. Subiectum autem formae est ens in potentia ad formam, quod bonum est: nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quae malum est, est in bono aliquo sicut in subiecto.

Amplius. *Ex hoc dicitur aliquid malum, quia nocet*[1]. Non autem nisi quia nocet bono: nocere enim malo bonum est, cum corruptio mali sit bona. Non autem noceret

Lo anterior nos sirve para demostrar que todo mal se funda en algún bien.

El mal no puede tener existencia de por sí, puesto que no tiene esencia, según hemos demostrado. Luego es preciso que esté en algún sujeto. Y todo sujeto, como es una sustancia, es cierto bien, como consta por lo dicho. Según esto, todo mal está en algún bien.

El mal, según se ve por lo dicho, es cierta privación. La privación y la forma sustraída están en un mismo sujeto. Ahora bien, el sujeto de la forma es un ente en potencia respecto a la forma, que es el bien, pues el acto y la potencia se encuentran en el mismo género. Así, pues, la privación, que es un mal, está en algún bien como en su sujeto.

Se dice que una cosa es mala porque es nociva. Y se llama así porque hace daño al bien, ya que el dañar al mal es un bien, porque la destrucción del mal es buena. Y no da-

[1] AUGUST., *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et charitate* (c.12: PL 40,237): "Merito quippe natura incorrupta laudatur; porro si et incorruptibilis sit, quae corrumpi omnino non possit, multo est procul dubio laudabilior. Cum vero corrumpitur, ideo malum est eius corruptio, quia eam qualicumque privat bono: nam si nullo bono privat, non nocet; nocet autem; adimit igitur bonum".

ñaría al bien, hablando formalmente, si no estuviera en él, tal como la ceguera daña al hombre cuando se encuentra en él. Luego el mal debe estar en el bien.

El mal sólo es causado por el bien y sólo accidentalmente. Pero todo lo que se da accidentalmente se reduce a lo que se da de por sí. Luego con el mal causado, que es un efecto accidental del bien, siempre ha de darse algún bien que sea efecto directo del bien, sirviéndole de fundamento, porque lo accidental se funda sobre lo sustancial.

Mas como el bien y el mal son opuestos, y uno de los opuestos no puede ser sujeto del otro, porque lo rechaza a primera vista, le parecerá a alguno inconveniente el decir que el bien es sujeto del mal.

Pero al descubrir la verdad, desaparece dicho inconveniente. Pues el bien en toda su generalidad abarca lo mismo que el ente, puesto que todo ente, en cuanto tal, es bueno, según se probó. Y no hay inconveniente en admitir que un no-ente esté en un ente como en su sujeto, porque cualquier privación es un no-ente y, sin embargo, tiene por sujeto a la sustancia, que es un ente. Ahora bien, el no-ente no está como en un sujeto en el ente al que se opone. Por ejemplo, la ceguera no es un no-ente universal, sino un no-ente particular, que consiste en la privación de la vista. No está, pues, en la vista como en su sujeto, sino en el animal. Pues de modo semejante, el mal no está en el bien, al que se opone, como en un sujeto, puesto que lo hace desaparecer; sino que está en algún otro bien. Así, la costumbre mala está en el bien de la naturaleza; y el mal de naturaleza, que es privación de la forma, está en la materia, que, como ente en potencia, es un bien.

formaliter loquendo, bono, nisi esset in bono: sic enim caecitas homini nocet inquantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

Item. Malum non causatur nisi a bono, et per accidens tantum (c. praec.). Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum eius: nam quod est per accidens, fundatur supra id quod est per se.

Sed cum bonum et malum sint opposita; unum autem oppositorum non possit esse alterius subiectum, sed expellat ipsum: videbitur alicui primo aspectu esse inconveniens si bonum subiectum mali esse dicatur.

Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens: cum omne ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, ut probatum est (c.7). Non est autem inconveniens ut non ens sit in ente sicut in subiecto: privatio enim quaelibet est non ens, et tamen subiectum eius est substantia, quae est ens aliquod. Non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subiecto. Caecitas enim non est non ens universale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus: non est igitur in visu sicut in subiecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subiecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur: sed in aliquo alio bono; sicut malum moris est in bono naturae; malum autem naturae, quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum sicut ens in potentia.

CAPITULUM XII

Quod malum non totaliter consumit bonum

CAPITULO XII

El mal no destruye totalmente al bien

Patet autem ex praedictis quod, quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere.

Semper enim oportet quod remaneat mali subiectum, si malum remanet. Subiectum autem mali est bonum (c. praec.). Manet igitur semper bonum.

Sed cum contingat malum in infinitum intendi; semper autem per intensionem mali minuatur bonum: videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse finitum: nam infinitum bonum non est capax mali, ut in primo libro (c.39) ostensum est. Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum: nam si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

Non autem potest dici, ut dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eandem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit: nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium, et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit. Sed tamen in hoc divisionis processu semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem: dimidium enim totius, quod prius subtrahebatur, maius est secundum quantitatem absolutam quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione

Lo que llevamos dicho demuestra que, por mucho que se multiplique el mal, jamás podrá destruir todo el bien.

Para que persista un mal es inevitable que persista también su sujeto, que es el bien. Luego el bien siempre persiste.

Pero como sucede que el mal se extiende indefinidamente, e, intensificándose el mal, disminuye el bien, parece que el bien disminuirá indefinidamente a causa del mal. Por otra parte, el bien que puede disminuir a causa del mal es preciso que sea finito, porque el bien infinito no es capaz de mal, según se demostró en el libro primero. Parece, pues, que en un momento dado desaparecerá todo el bien a causa del mal; porque, si a lo finito se le quita algo innumerables veces, es preciso que alguna vez sea consumido por sustracción.

Y no puede decirse, como hacen algunos, que la siguiente sustracción, hecha en la misma proporción que la primera y repitiéndose indefinidamente, no pueda consumir el bien, cual sucede con la división de lo continuo, como si a una línea de dos codos le quitamos la mitad y al resto le volvemos a quitar otra mitad, y así indefinidamente, siempre quedará algo que se pueda dividir. En este proceso de división, el último residuo siempre será menor en cantidad; pues la mitad del todo, que se sustrajo antes, es mayor según la cantidad absoluta que la mitad de la mitad, aunque permanezca la misma proporción. Mas esto no tiene lugar en la disminución que hace el mal del

bien. Porque cuanto más disminuido esté el bien por el mal, más débil será y, en consecuencia, podrá ser más disminuido por el mal siguiente. Por otra parte, sucede también que el mal siguiente es igual o mayor que el anterior; luego con el segundo mal no siempre se le quitará al bien una cantidad menor, guardando la misma proporción.

Por lo tanto, hay que dar otra explicación. Consta, por lo que hemos dicho, que el mal quita totalmente el bien al que se opone, como la ceguera quita la vista; y que, no obstante, ha de persistir un bien como sujeto del mal. Este sujeto, en cuanto tal, tiene razón de bien, considerado como potencia ordenada al acto bueno que es impedido por el mal. Así, pues, cuanto menos esté en potencia respecto a dicho bien, tanto menos bien será. Ahora bien, el sujeto disminuye su potencia para la forma no por la sola sustracción de una parte del sujeto ni tampoco por la de una parte de la potencia, sino porque su potencia es impedida por un acto contrario que no la deja pasar al acto de la forma. Por ejemplo, un sujeto es tanto menos frío potencialmente cuanto más aumenta el calor en él. En consecuencia, más disminuye el bien por el mal a causa de la adición de un contrario que por la sustracción del mismo bien. Lo cual puede aplicarse también a lo que hemos dicho del mal. Pues dijimos que el mal sobreviene al margen de la intención del agente, que siempre pretende algún bien, siguiéndose de ello la exclusión del bien que le es opuesto. Luego cuanto más se multiplica el bien intentado—del cual resulta un mal al margen de la intención del agente—, tanto más disminuye la potencia para el bien contrario. Este es el sentido que más bien tiene la disminución del bien por el mal.

Ahora bien, en el mundo de la naturaleza, esta disminución del bien por el mal no puede prolongarse indefi-

qua bonum per malum diminuitur, nequaquam potest accidere. Nam quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius: et sic per secundum malum magis diminui poterit. Rursusque malum sequens contingit esse aequale, vel maius priore: unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem.

Est igitur aliter dicendum. Ex praemissis (c. praec.) enim manifestum est quod malum totaliter bonum cui oppositum est tollit, sicut caecitas visum: oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subiectum. Quod quidem, inquantum subiectum est, habet rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subiectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicuius partis subiecti; neque per hoc quod aliqua pars potentiae subtrahatur; sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formae exire possit, sicut subiectum tanto est minus potentia frigidum quanto in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo. Quod etiam convenit his quae sunt dicta de malo. Diximus enim (c.4) quod malum incidit praeter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni, quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum intentum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis: et sic magis per malum dicitur diminui bonum.

Haec autem diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere. Nam for-

mae naturales et virtutes omnes terminatae sunt, et perveniunt ad aliquem terminum ultra quem porrigi non possunt. Non potest igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum.

In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere. Nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent. Potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere: unde mathematicae numerorum species et figurarum infinitae dicuntur. Et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit: qui enim vult furtum committere, potest iterum velle illud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem: quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest. Nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

nidamente. En efecto, tanto las formas como las *virtudes* naturales tienen todas sus límites y llegan a un término que no pueden traspasar. Según esto, ni una forma contraria cualquiera ni tampoco la *virtud* de un agente contrario pueden aumentar indefinidamente, de modo que resulte que el bien disminuya indefinidamente a causa del mal.

Sin embargo, en lo moral cabe esta disminución indefinida, pues el entendimiento y la voluntad no tienen límites señalados a sus actos. En efecto, el entendimiento, entendiendo, puede proceder indefinidamente; por eso se dice que las especies matemáticas de números y figuras son infinitas. Igualmente, también la voluntad puede progresar en su querer indefinidamente; por ejemplo, quien quiere cometer un hurto, puede querer cometerlo nuevamente e infinitas veces. Y cuanto más persigue la voluntad los fines indebidos, tanto más difícilmente vuelve al fin propio y debido, como se ve en quienes por la costumbre de pecar han contraído hábitos viciosos. Luego el bien de una disposición natural puede disminuir indefinidamente por el mal moral. No obstante, jamás desaparecerá completamente, pues le acompaña siempre la naturaleza, que permanece.

CAPITULUM XIII

QUOD MALUM HABET ALIQUO MODO CAUSAM

CAPITULO XIII

El mal tiene cierta causa

Ex praedictis autem ostendi potest quod, etsi malum non habeat causam per se, cuiuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

Quicquid enim est in aliquo ut in subiecto, oportet quod habeat aliquam causam: causatur enim vel ex subiecti principiis, vel ex

Por lo dicho, puede demostrarse que, aunque el mal no tiene causa propia, no obstante es menester que todo mal tenga una causa accidental.

En efecto, todo lo que está en algo como en un sujeto, es preciso que tenga alguna causa, porque o es causado por los principios del sujeto o lo

es por una causa extrínseca. Pero el mal está en el bien como en un sujeto, según demostramos. Luego ha de tener alguna causa.

Lo que está en potencia respecto a dos cosas opuestas no pasa a ser en acto una de ellas si no es por una causa, pues ninguna potencia puede actualizarse por sí misma. Ahora bien, el mal es la privación de aquello que un ser tiene y debe tener por naturaleza; privación en que nos fundamos para llamar a una cosa mala. Luego el mal está en aquel sujeto que se encuentra en potencia con respecto a él y a su opuesto. Por lo tanto, ha de tener alguna causa.

Lo que se halla en otro después de constituida la naturaleza de éste, le sobreviene por una causa extraña, pues todo lo natural permanece en el sujeto de no impedirlo un extraño; por ejemplo, la piedra no se dirige hacia arriba si uno no la lanza, y el agua no calienta si otro no le aplica el calor. Ahora bien, el mal siempre aparece al margen de la naturaleza de aquel en quien está, por ser privación de lo que uno tiene y debe tener. Luego es preciso que tenga una causa, directa o accidental.

Todo mal es resultado de algún bien, como toda corrupción lo es de una generación. Es así que todo bien tiene alguna causa, hecha excepción del primer bien, en el cual no puede haber mal alguno, según se demostró en el libro primero. Luego todo mal tiene alguna causa, de la que proviene accidentalmente.

aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subiecto, ut ostensum est (c.11). Oportet igitur quod malum habeat causam.

Item. Quod est in potentia ad utrumque oppositorum, non constituitur in actu alicuius eorum nisi per aliquam causam: nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio eius quod quis natus est et debet habere: ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse. Est igitur malum in subiecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

Adhuc. Quicquid inest alicui praeter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa: omnia enim in his quae sunt sibi naturalia permanent nisi aliquid aliud impediat; unde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo proiiciente, nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem semper inest praeter naturam eius cui inest: cum sit privatio eius quod natum est aliquid et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam, vel per se vel per accidens.

Amplius. Omne malum consequitur ad aliquod bonum (c.10): sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam, praeter primum bonum, in quo non est aliquod malum, ut in primo libro (c.39) ostensum est. Omne igitur malum habet aliquam causam, ad quam sequitur per accidens.

CAPITULUM XIV

QUOD MALUM EST CAUSA PER ACCIDENS

CAPITULO XIV

El mal es una causa accidental

Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

Si enim aliquid est causa alicuius per se, id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut album quod accidit aedificatori, est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono (c.11). Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa: materia enim est quodammodo causa formae, et quodammodo e converso; et similiter est de agente et fine. Unde non sequitur processus in infinitum in causis, si quodlibet est alicuius causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

Adhuc. Malum est privatio quaedam, ut ex praedictis (c.7) patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se [1]. Malum igitur est alicuius causa per accidens.

Praeterea. Ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum. Non tamen potest esse causa per se: quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicuius causa non per se, sed per accidens.

Item. Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causae efficientis, quia propter causae agentis

Vemos, pues, por lo anterior, que el mal, aunque de por sí no es causa, lo es, sin embargo, accidentalmente.

Si una cosa es de por sí causa de otra, lo que le sobreviene a ella es a su vez causa accidental de la otra; por ejemplo, la blancura que le sobreviene al constructor es causa accidental de la casa. Ahora bien, sabemos que todo mal se encuentra en algún bien. Y todo bien es en cierto sentido causa de algo; por ejemplo, la materia es de algún modo causa de la forma, y viceversa; y lo mismo cabe decir del agente y del fin. Por eso no hay lugar para un proceso indefinido de causas, si algo es causa de otro, en razón del círculo existente entre causas y causados según las diversas especies de causas. Luego el mal es una causa accidental.

El mal es cierta privación, según hemos dicho. Y la privación es un principio accidental en las cosas mudables, mientras que la materia y la forma lo son de por sí. Por lo tanto, el mal es causa accidental de algunas cosas.

Un defecto de la causa se reproduce en el efecto. Ahora bien, un mal es un defecto de la causa. No puede, sin embargo, ser causa de por sí, porque una cosa no es causa por lo que tiene de deficiente, sino por lo que tiene de entidad; pues si fallara totalmente, no podría ser causa de nada. Luego el mal es causa de algo, no de por sí, sino accidentalmente.

Discurriendo a través de todas las especies de causas, encontramos que el mal es causa accidental. Efectivamente, en la especie de causa eficiente, porque por la deficiente *vir-*

[1] *Physic.* 8; 190b,23-29; 191a,12-14; *Expos.* lect.13 (112-113.118).

tud de la causa agente síguese un defecto en el efecto y en la acción. En la especie de causa material, porque por la indisposición de la materia se produce un defecto en el efecto. En la especie de causa formal, porque siempre a la aparición de una forma va unida la privación de otra. Y en la especie de causa final, porque el mal va unido al fin indebido, puesto que por él se impide el debido fin.

Se ve, pues, que el mal es causa accidental y que no puede ser causa de por sí.

deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adiungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adiungitur malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur.

Patet igitur quod malum est causa per accidens, et non potest esse causa per se.

CAPITULUM XV
Quod non est summum malum

CAPITULO XV
No se da el sumo mal

Resulta, pues, que no puede darse un sumo mal que sea el principio de todos los males.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium.

El sumo mal debería darse separado absolutamente de todo bien, como el sumo bien es el que está separado totalmente de todo mal. Sin embargo, no puede haber un mal separado absolutamente del bien, pues hemos demostrado que el mal se funda en el bien. Luego el sumo mal no se da.

Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni: sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono; cum ostensum sit (c.11) quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

De darse el sumo mal, tendría que ser malo por su propia esencia, como sumo bien es lo que es bueno por su esencia. Mas esto es imposible, porque el mal no tiene esencia alguna, según hemos probado. Es, pues, imposible suponer un sumo mal que sea principio de todos los males.

Adhuc. Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum: sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile: cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra (c.7) probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium.

Lo que se considera como primer principio no puede ser causado por otro. Hemos demostrado que todo mal es causado por el bien. Por lo tanto, no puede ser primer principio.

Item. Illud quod est primum principium, non est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur a bono, ut ostensum est (c.10). Non est igitur malum primum principium.

Amplius. Malum non agit nisi virtute boni, ut ex praemissis (c.9) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

El mal sólo obra en virtud del bien, según consta por lo dicho. Pero el primer principio obra por propia virtud. Luego el mal no puede ser el primer principio.

Praeterea. Cum *id quod est per accidens, sit posterius eo quod est per se* [1], impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et praeter intentionem, ut probatum est (c.4). Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

Como *lo que es accidentalmente es posterior a lo que es de por sí*, es imposible que lo accidental sea lo primero. Hemos probado que el mal sobreviene accidentalmente y al margen de toda intención. Es, pues, imposible que el mal sea el primer principio.

Adhuc. Omne malum habet causam per accidens, ut probatum est (c.13). Primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Todo mal tiene una causa accidental, según probamos. El primer principio no tiene causa ni propia ni accidental. Luego el mal no puede ser el primer principio en ningún orden.

Item. *Causa per se prior est ea quae est per accidens.* Sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est (c.14). Malum igitur non potest esse primum principium.

La causa propia es anterior a la accidental. Es así que el mal sólo es causa accidental, como quedó probado. Luego no puede ser el primer principio.

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum, ponentium [2] aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum.

Con esto se rechaza el error de los maniqueos, que afirmaban la existencia de un mal sumo, primer principio de todos los males.

CAPITULUM XVI
Quod finis cuiuslibet rei est bonum

CAPITULO XVI
El fin de todas las cosas es el bien

Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra (c.3) probatum est, sequitur ulterius quod cuiuslibet entis bonum sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem: oportet enim quod vel ipsa actio sit finis; vel actionis finis est etiam finis agentis. Quod est eius bonum.

Si todo agente obra por un bien, según hemos probado, resulta, además, que el fin de cualquier ente es el bien. Todo ente se ordena al fin por su propia acción. Es, pues, menester que o la acción o el fin de la misma sea también el fin del agente. El cual es su propio bien.

[1] II *Physic.* 6; 198a,7-8; *Expos.* lect.10 (237).
[2] AUGUST., *De haeres.* c.46 (ed. OEHLER, *Corp. haeres.* I [Berolini 1856] p.206); cf Denz. 237.

El fin de una cosa es aquello en que termina su apetito. Y al apetito de una cosa cualquiera termina en el bien, pues los filósofos definen el bien de esta manera: *Lo que todas las cosas apetecen.* Así, pues, el fin de una cosa cualquiera será algún bien.

Aquello a lo cual tiende una cosa cuando se encuentra fuera de ella, y en lo que descansa cuando lo posee, es su propio fin. Ahora bien, cada cosa, si carece de la propia perfección, tiende hacia ella en cuanto le es posible, y cuando la alcanza, en ella descansa. Según esto, el fin de cada cosa es su propia perfección. Pero la perfección de todo ser es su propio bien. Luego todo ser se ordena al bien como a su propio fin.

De la misma manera están ordenados al fin los seres que lo conocen como los que no lo conocen; aunque los que lo conocen se mueven por sí mismos hacia él, mientras que los que no lo conocen tienden hacia él como dirigidos por otro, según se ve en el ejemplo del saetero y la saeta. Mas los que conocen el fin se ordenan siempre al bien, tomado como fin; porque la voluntad, que es el apetito del fin preconocido, sólo tiende a lo que tiene razón de bien, el cual es su propio objeto. Así, pues, incluso las cosas que no conocen el fin se ordenan al bien como a su fin. Por lo tanto, el fin de todas las cosas es el bien.

Amplius. Finis rei cuiuslibet est in quod terminatur appetitus eius [1]. Appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum: sic enim philosophi definiunt bonum, *quod omnia appetunt* [2]. Cuiuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

Item. Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

Praeterea. Eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem, et ea quae finem non cognoscunt: licet quae cognoscunt finem, per se moveantur in finem; quae autem non cognoscunt, tendunt in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quae cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem: nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum. Ergo et ea quae finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

CAPITULUM XVII

QUOD OMNIA ORDINANTUR IN UNUM FINEM, QUI EST DEUS

CAPITULO XVII

Todo está ordenado a un solo fin, que es Dios

Lo anterior demuestra que todo está ordenado a un solo bien, tomado como último fin.

Si nada tiende a una cosa tomada como fin, sino en cuanto que es bue-

Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem.

Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ip-

[1] Cf. *De pot.* q.7 a.10 ad 6; *De verit.* q.22 a.2c; I-II q.2 a.5 obj.2.
[2] I *Ethic.* 1; 1094a,3; *Expos.* lect.1 (9-11).

sum est bonum, ergo oportet quod bonum inquantum bonum sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus: ut in primo libro (c.42) probatum est. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum quod est Deus.

na, es preciso, pues, que el bien, en cuanto tal, sea fin. Según esto, lo que es sumo bien será también el sumo fin. Pero el sumo bien es único, y es Dios, según se probó en el libro primero. Luego todo está ordenado, como a su fin, a un bien sumo, que es Dios.

Item. *Quod est maximum in unoquoque genere, est causa omnium illorum quae sunt illius generis* [1]; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cuiuslibet finis quod sit finis: cum quicquid est finis, sit huiusmodi inquantum est bonum. *Propter quod autem est unumquodque, et illud magis* [2]. Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

Lo supremo de un género es la causa de todo cuanto está comprendido en él: el fuego, que es lo más cálido, es causa del calor de los otros cuerpos. Por lo tanto, Dios, que es el sumo bien, es causa de la bondad de todos los bienes. Luego también es la causa de todo lo que se considere como fin, y éste es tal por lo que tiene de bueno. Ahora bien, *lo que hace ser tal a una cosa es, por su parte, más que ella.* Dios es, pues, el fin supremo de todas las cosas.

Adhuc. In quolibet genere causarum causa prima est magis causa quam causa secunda: nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cuiuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium: cum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscuiusque rei quam aliquis finis proximus.

En cualquier género de causas, la primera es más causa que la segunda, pues la causa segunda es tal por la causa primera. Luego lo que en el orden de las causas finales es la causa primera es preciso que sea más causa final de cualquier cosa que la propia causa final próxima de ella. Dios es la primera causa en el orden de causas finales, por ser lo supremo en el orden de los bienes. Por lo tanto, es más fin de cualquier cosa que el propio fin próximo de cada una.

Amplius. In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium: sicut, si potio conficitur ut detur aegroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur; oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et aliorum praecedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis: ac per hoc, cum

En todos los fines ordenados es preciso que el último sea el fin de todos los precedentes; por ejemplo, si se prepara la purga para darla al enfermo, y a éste se le da para purgarlo, y se le purga para descargarlo, y se le descarga para que sane, es preciso que la salud sea el fin de todos los que le preceden. Pero vemos que todas las cosas están ordenadas bajo un sumo bien según los diversos grados de bondad, y que dicho bien es la causa de toda bondad; y, en consecuencia, como el bien tiene

[1] I *Metaphys.* I; 993b,24-25; *Expos. II Metaphys.* lect.2 (292-3).
[2] I *Anal. poster.* 2; 72a,29-30; *Expos.* lect.6 (55-6).

razón de fin, todas las cosas están ordenadas bajo Dios, último fin, en calidad de fines precedentes. Es preciso, pues, que Dios sea el fin de todas las cosas.

El bien particular se ordena al bien común como a su fin, porque el ser de la parte es por el ser del todo; por eso, *el bien del pueblo es más excelente que el bien de un solo hombre*. Pero el sumo bien, que es Dios, es el bien común, puesto que de El depende el bien de todos; y el bien que hace buena a una cosa es un bien particular de la misma y de los que le están subordinados. Luego todas las cosas están ordenadas, como a su fin, a un solo bien, que es Dios.

El orden de fines está en correspondencia con el orden de agentes, porque así como el agente supremo mueve a los agentes inferiores, así también es preciso que todos los fines de éstos se ordenen al fin del agente supremo, pues todo lo que hace el agente supremo lo realiza en atención a su propio fin. Ahora bien, el agente supremo promueve las acciones de todos los agentes inferiores, moviéndolos a realizarlas en orden a sus propios fines. De aquí se sigue que todos los fines de los agentes inferiores están ordenados por el primer agente a su propio fin. Pero el agente primero de todas las cosas es Dios, según se probó en el libro segundo. Y el fin de su propia voluntad no es otro que su bondad, que es El mismo, como lo probamos en el libro primero. Según esto, todo lo hecho inmediatamente por El o por medio de las causas segundas está ordenado a Dios como a su fin. Y tales son todos los entes, porque, según se prueba en el libro segundo, nada puede haber que no haya recibido de El el ser. Luego todo está ordenado a Dios como a su fin.

bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

Praeterea. Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius[3]; unde et *bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis*[4]. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

Item. Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus: nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium: quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens ad suos fines. Unde sequitur quod omnes fines secundorum agentium ordinentur a primo agente in finem suum proprium[5]. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut in Secundo (c.15) probatum est. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet, ut in Primo (c.74) probatum est. Omnia igitur quaecumque sunt facta vel ab ipso immediate, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt huiusmodi: nam, sicut in Secundo (l.c.) probatur, nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

[3] Cf. I *Polit.* 4; 1254a,9-10; *Expos.* lect.2 (54).
[4] I *Ethic.* 1; 1094b,10; *Expos.* lect.2 (30).
[5] Cf. I q.103 a.4c; q.105 a.5c; q.118 a.2 ad 3; I-II q.1 a.2c; q.6 a.1 ad 3; q.109 a.6c ad 1.

Adhuc. Finis ultimus cuiuslibet facientis, inquantum est faciens, est ipsemet: utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter aliud homo faciat, hoc refertur in bonum suum vel utile vel delectabile vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quorundam quidem immediate, quorundam autem mediantibus aliis causis, ut ex praemissis (l.2, c.15) est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

Praeterea. Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu: agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est (c.2). Ex agente autem materia in actum formae reducitur: unde materia fit actu huius rei materia, et similiter forma huius rei forma, per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis: non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra (l.2, l.c.) ostensum est. Deus igitur est ultimus omnium finis.

Hinc est quod dicitur Prov. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Deus*. Et Apoc. ult.[6]: *Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus.*

El fin último de cualquier agente, en cuanto tal, es él mismo, puesto que nos servimos de lo que hacemos en provecho propio; y si alguna vez lo hacemos por otro, redunda en nuestro propio bien, útil, deleitable u honesto. Dios es la causa eficiente de todas las cosas, de unas inmediatamente y de otras mediante otras causas, como consta por lo dicho. El mismo es, pues, el fin de todas las cosas.

Entre todas las causas obtiene la primacía el fin y a él deben las demás el ser causas en acto, porque el agente no obra si no es por el fin, como ya se demostró. Pero la materia se reduce al acto de la forma por el agente; por lo cual la materia se hace actualmente materia de una cosa e igualmente la forma se hace forma de una cosa por la acción del agente y, en consecuencia, por el fin; y, además, el fin posterior es causa de que el fin precedente se intente como tal, porque nadie va hacia un fin próximo si no es por razón del último. Luego el fin último es la primera causa de todo. Y, como el ser primera causa de todo ha de convenir necesariamente al ente primero, que es Dios, como antes se demostró, síguese que Dios es el fin último de todas las cosas.

Por esto se dice en los Proverbios: *Todo lo ha hecho Dios para sí mismo*. Y en el Apocalipsis: *Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último.*

[6] C.22 v.13; cf. 1,8.17; 21,6; Is 41,4; 44,6; 48,12.

CAPITULUM XVIII
Quomodo Deus sit finis rerum

CAPITULO XVIII
Cómo es Dios el fin de las cosas

Queda por averiguar de qué modo es Dios el fin de todo. Y lo veremos por la doctrina anterior.

Dios es el fin último de todo, siendo, no obstante, el primero de todas las cosas en el ser. Hay algún fin que, aunque sea el primero en el causar, en cuanto que es intencionado, es, sin embargo, el último en el existir. Y como éste son todos los fines que un agente realiza con su acción; por ejemplo, el médico con su actuación lleva a efecto en el enfermo la salud, que es para él su fin. Mas hay también otro fin que precede tanto en el causar como en el ser: así, llamamos fin a lo que uno pretende alcanzar con su acción o movimiento; como alcanza el fuego el lugar superior y el rey alcanza la ciudad peleando. Dios es, pues, fin de las cosas como algo que cada una ha de alcanzar a su manera.

Dios es, a la vez, fin último de las cosas y primer agente, según se demostró. Pero el fin realizado en virtud de la acción de un agente no puede ser agente primero, pues es más bien un efecto del agente. Luego Dios no puede ser fin de las cosas de esta manera, sino como algo preexistente que se ha de alcanzar.

Si un agente obra por una cosa ya existente y su acción produce un efecto, es preciso que con la acción del agente se adquiera algo para la cosa por la que obra; por ejemplo, la victoria que los soldados logran con su actuación se atribuye al jefe por el cual pelean. Nada puede adquirirse para Dios mediante la acción de las cosas, pues su bondad es absolutamente perfecta, como se demostró en el libro primero. Resulta, pues, que Dios es el fin de las cosas, no como algo realizado o llevado a efecto por ellas, ni tampoco como algo que ellas alcanzan para El, sino de esta única manera: como algo que ellas alcanzan para sí mismas.

Es preciso que el efecto tienda al fin, de la misma manera que el agente obra por el fin. Ahora bien, Dios, que es el primer agente universal, no obra como si tuviera que adquirir algo con su acción, sino como prodigando algo con ella; porque no está en potencia para poder recibir nada, sino en acto perfecto, y por esto puede darse pródigamente. Por lo tanto, las cosas no se ordenan a Dios como a un fin para el cual se adquiera algo, sino para conseguir a Dios por Dios, y a su manera, puesto que El mismo es el fin.

Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis. Quod quidem ex praemissis fiet manifestum.

Sic enim est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiam si primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit: sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis eius. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit: sicut dicitur finis id quod aliquid sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

Adhuc. Deus est simul ultimus rerum finis, et primum agens, ut ostensum est (c. praec.). Finis autem per actionem agentis constitutus, non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid praeexistens obtinendum.

Amplius. Si aliquid agat propter rem aliquam iam existentem, et per eius actionem aliquid constituatur, oportet quod rei propter quam agit aliquid acquiratur ex actione agentis: sicut si milites pugnant propter ducem, cui acquiritur victoria, quam milites suis actionibus causant. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cuiuslibet rei: est enim sua bonitas omnino perfecta, ut in primo libro (c.37 sqq.) ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo, quia ipse rebus acquiritur.

Item. Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis.

CAPITULUM XIX
Quod omnia intendunt assimilari Deo

CAPITULO XIX
Todo lo creado intenta asemejarse a Dios

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem, res creatae similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur (c. praec.), sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

Amplius. Agens dicitur esse finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis: unde *forma generantis est finis generationis* [1]. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari.

Las cosas creadas se asemejan a Dios por el hecho mismo de adquirir su divina bondad. Luego, si todas las cosas tienden a Dios como a su último fin con objeto de alcanzar su bondad, síguese que el fin último de todas ellas será el asemejarse a Dios.

Se dice que el agente es fin del efecto en cuanto que éste tiende a asemejarse a él; por eso, *la forma del que engendra es el fin de la generación*. Pero Dios es de tal modo fin de las cosas, que es también su primer agente. Según esto, todas intentan, como último fin, el asemejarse a Dios.

[1] II *Physic.* 7; 198a,25-26; b,3-4; *Expos.* lect.11 (242.246).

Es, en realidad, evidente que las cosas *apetecen naturalmente el ser.* Por eso, las que pueden corromperse resisten naturalmente la corrupción y tienden al lugar favorable a su conservación, como el fuego hacia arriba y la tierra hacia abajo. Ahora bien, las cosas tienen ser en cuanto que se asemejan a Dios, que es el mismo Ser subsistente, pues ellas no son más que participaciones del ser. Luego todas apetecen como último fin el asemejarse a Dios.

Todas las cosas creadas son como ciertas imágenes del agente primero, o sea, Dios, *pues todo agente hace algo semejante a sí.* La perfección de la imagen consiste en representar su ejemplar asemejándosele, pues tal es su finalidad. Así, pues, la razón del ser de todas las cosas es conseguir la divina semejanza, que es su fin último.

Todas las cosas tienden como al fin, mediante su acción o movimiento, a un bien determinado, según hemos demostrado. Pero un ser participa del bien en la medida en que se asemeja a la primera bondad, que es Dios. Luego todos los seres, mediante sus acciones y movimientos, tienden como al fin último a su semejanza con Dios.

Item. In rebus evidenter apparet quod *esse appetunt naturaliter*[2]*:* unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari.

Praeterea. Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei: *agens enim agit sibi simile.* Perfectio autem imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum: ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.

Adhuc. Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra (c.16) ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum.

CAPITULUM XX

QUOMODO RES IMITENTUR DIVINAM BONITATEM

CAPITULO XX

Cómo imitan las cosas la divina bondad

Lo dicho sirve para demostrar que el último fin de todas las cosas es el asemejarse a Dios. Y, como lo que se considera propiamente como fin es bueno, síguese que las cosas tienden a asemejarse a Dios propiamente porque es bueno.

Patet ergo ex his quae dicta sunt quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis[1]. Id autem quod proprie habet rationem finis, est bonum. Tendunt igitur res in hoc quod assimilentur Deo proprie inquantum est bonus.

[2] IX *Ethic.* 7; 1168a,7-8; *Expos.* lect.7 (1846-1847); c.9; 1170a,21-22; *Expos.* lect.11 (1903-1905).

[1] Cf. I q.103 a.4.

Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno consistens. Ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut in primo libro (c.28) probatum est. Unde, cum unumquodque in tantum sit bonum in quantum est perfectum, ipsum divinum esse est eius perfecta bonitas: idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quicquid aliud ad perfectionem et bonitatem pertinere videtur, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse. Rursumque ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia (l.1, c.21 sq.). In aliis autem rebus hoc accidere non potest. Ostensum est enim in Secundo (c.15) quod nulla substantia creata est ipsum suum esse. Unde, si secundum quod res quaelibet est, bona est; non est autem earum aliqua suum esse: nulla earum est sua bonitas sed earum quaelibet bonitatis participatione bona est, sicut et ipsius esse participatione est ens.

Rursus. Non omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorundam substantia forma et actus est: scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse. Quorundam vero substantia ex materia et forma composita est: cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita secundum aliquid sui.

In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorundam ex materia et forma compositorum totam materiae potentiam forma adimplet, ita quod

Pero las criaturas no consiguen la bondad tal cual se encuentra en Dios, aunque cada una de ellas copie a su manera la bondad divina. Pues la bondad de Dios es simple, como resumida en la unidad; porque el ser divino tiene en sí la plenitud absoluta de la perfección, según se probó en el libro primero. De donde, como cada cosa tiene tanto de bondad cuanto tiene de perfección, el ser divino es su propia perfecta bondad. Para Dios, en efecto, el ser, vivir, el ser sabio y feliz y todo cuanto vemos que pertenece a la perfección y a la bondad, son una misma cosa, como si toda la bondad divina se identificara con el ser divino. Además, el mismo ser divino es la sustancia misma del Dios existente. Y esto no puede darse en las demás cosas, porque hemos demostrado en el libro segundo que ninguna sustancia creada es su mismo ser. Por eso, si las cosas son buenas porque son y ninguna de ellas es su propio ser, ninguna de ellas es su misma bondad, sino que cada una es buena por participación de la bondad, como también cada una es ente por participación del ser.

No todas las cosas han sido constituidas en el mismo grado de bondad. Pues la sustancia de algunas es forma y acto; concretamente, aquella a la que le conviene por su esencia ser en acto y ser un bien. La sustancia de otras está compuesta de materia y forma, y es la de aquellos seres a los que conviene ser en acto y ser buenos, pero tan sólo por razón de algo suyo, o sea, de la forma. Según esto, la sustancia divina es su misma bondad; pero la sustancia simple participa la bondad con todo su ser; y la sustancia compuesta, como una parte del mismo.

Pero en el ser de este tercer grado de sustancias hay una nueva diversidad. Pues la forma de algunos compuestos de materia y forma llena toda la potencia de la materia, de modo que en la materia no hay posibilidad

para adquirir otra forma y, en consecuencia, ninguna otra materia tiene potencia para ésta. Y tales son los cuerpos celestes, que agotan la materia de que constan.—Y hay otros cuya forma no llena toda la potencia de la materia; por eso, en su materia queda potencia para otra forma; y en otra parte de esa misma hay potencialidad para la forma actual, como se ve en los cuerpos elementales y en sus compuestos. Y como la privación es la negación en la sustancia de aquello que podría estar en ella, es evidente que, junto con la forma que no llena la potencia de la materia, va la privación de la otra forma; y ésta ni puede añadirse a la sustancia cuya forma llena la potencia de la materia ni tampoco a la que es esencialmente forma, y todavía menos a aquel ser cuya esencia es su propio ser. Y como conste que el movimiento no puede estar donde no hay potencia a alguna cosa, porque el movimiento es *el acto de una potencia en cuanto tal*, y, además, que el mal es la privación misma del bien, resulta evidente que en este orden último de sustancias el bien es mudable y con mezcla de su opuesto el mal; cosa que no puede suceder en los órdenes superiores de sustancias. En consecuencia, la sustancia mencionada en último lugar, así como tiene el último grado en el ser, así lo tiene en la bondad.

Pero incluso en las partes de esta sustancia compuesta de materia y forma hay un orden de bondad. Pues como la materia, en sí considerada, es un ente en potencia, y la forma su acto; y la sustancia compuesta existe en acto por la forma, resulta: que la forma será buena en sí; la sustancia compuesta, en cuanto que tiene en acto la forma; y la materia, en cuanto que está en potencia para la forma. Y, aunque cada cosa sea buena en cuanto que es ente, no es preciso, sin

non remanet in materia potentia ad aliam formam; et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam. Et huiusmodi sunt corpora caelestia, quae ex tota materia sua constant.—Quorundam vero forma non replet totam materiae potentiam: unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam; et in alia materiae parte remanet potentia ad hanc formam; sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio in substantia eius quod substantiae potest inesse, manifestum est quod cum hac forma quae non implet totam materiae potentiam, adiungitur privatio formae: quae quidem adiungi non potest substantiae cuius forma implet totam materiae potentiam; neque illi quae est forma per suam essentiam; et multo minus illi cuius essentia est ipsum esse. Cum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est *actus existentis in potentia* [2]; itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni: planum est quod in hoc ultimo substantiarum ordine est bonum mutabile et permixtionem mali oppositi habens; quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur haec substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

Inter partes etiam huius substantiae ex materia et forma compositae, bonitatis ordo invenitur [3]. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus eius; substantia vero composita sit actu existens per formam: forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam; materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et licet unumquodque sit bonum in-

[2] III *Physic.* 1; 201a,10-11; *Expos.* lect.2 (285).
[3] Cf. I q.5 a.3 ad 3.

quantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit: non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem; sed, etiam si nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens: propter quod Dionysius dicit, IV cap. [4] *De div. nom.*, quod *bonum se extendit ad existentia et non existentia.* Nam et ipsa non existentia, scilicet materia secundum quod intelligitur privationi subiecta, appetit bonum, scilicet esse. Ex quo patet quod etiam sit bona: nihil enim appetit bonum nisi bonum.

Est et alio modo creaturae bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis. Res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis: *quod enim est in supremo unicum, multiplex in infimis invenitur* [5]. Unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans, creatura vero secundum diversa: tantoque perfecta bonitas alicuius creaturae maiorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur. Si vero perfectam bonitatem non potest attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod, licet primum et summum bonum sit omnino simplex; substantiaeque ei in bonitate propinquae, sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinae:

embargo, que la materia, que sólo es ente en potencia, sea sólo potencialmente buena. Pues el ente es algo absoluto, y el bien sobreañade una relación. Porque una cosa es buena no solamente porque es fin o porque lo alcanza, sino que también se llama buena, aunque no haya llegado a él, mientras esté ordenada al mismo. Luego la materia no se puede llamar en absoluto ente, por el hecho de serlo en potencia, lo cual importa una ordenación al ser; mas puede llamarse buena por la sola ordenación. Esto demuestra que el ámbito del bien es mayor que el del ente. Por esto dice Dionisio en el libro de *Los nombres divinos* que *el bien comprende lo existente y lo no existente.* Porque incluso la no existencia, o sea, la materia entendida como sujeta a privación, apetece el bien, es decir, el ser. Lo cual demuestra que es buena también, porque sólo lo bueno apetece el bien.

La bondad de la criatura, comparada con la de Dios, es imperfecta también por otra causa. Pues Dios, según se dijo, encierra en sí mismo la suma perfección, mientras que la criatura no posee su perfección con una sola cosa, sino con muchas: *porque lo que en el supremo es único, en los inferiores es múltiple.* Por eso, Dios se llama virtuoso, sabio y agente, por una sola razón, y las criaturas, por diversas razones; además, la perfecta bondad de una criatura requiere una multiplicidad tanto mayor cuanto más alejada se encuentra de la bondad primera. Y si no puede alcanzar la bondad perfecta, conservará al menos la imperfecta con pocas cosas. Y de aquí resulta que, aunque el primer y sumo bien sea absolutamente simple, y las sustancias que se le aproximan en bondad tengan una bondad parecida y se aproximen a su simplicidad; no

[4] § 1: PG 3,693B; *Dionysiaca*, ed. Ph. Chevallier, O.S.B. t.1 p.146; *Expos.* lect.1 (269); § 3,697A; *Dionysiaca*, ed.c., ibid., p.159; *Expos.* lect.2 (298).
[5] Cf. *De divinis nom.* c.5 § 7: PG 3,821B; *Dionysiaca*, ed.c., t.1 p.347; *Expos.* lect.1 (648.649).

obstante, hay sustancias ínfimas que son más simples que algunas de sus superiores, como son los elementos con respecto a los animales y a los hombres, cuya inferioridad consiste en que no pueden llegar a la perfección de conocer y de entender que alcanzan los animales y los hombres.

Luego cuanto llevamos dicho manifiesta que, aunque Dios tenga en la simplicidad de su propio ser su perfecta y total bondad, sin embargo, las criaturas no pueden acercarse a la perfección de su bondad por sólo su propio ser, sino por medio de la pluralidad. Por eso, aunque cada una sea buena en su ser, no obstante, si carece de cuanto se requiere para su bondad, no podrá llamarse buena en absoluto; por ejemplo, al hombre despojado de la virtud y esclavizado por los vicios se le llama en cierto sentido bueno, o sea, en cuanto que es ente y hombre; pero bueno en absoluto, no; al contrario, malo. Pues en ninguna criatura se identifican el ser y el ser buena, tomado esto en sentido absoluto, a pesar de que cada una es buena en cuanto es. En Dios, sin embargo, se identifican.

Ahora bien, si cada cosa tiende como a su fin a la semejanza de la divina bondad y la reproduce en todo cuanto se refiere a su bondad propia, la cual consiste no sólo en su ser, sino también en cuanto ella requiere para alcanzar su propia perfección, según consta, se ve, pues, que las cosas están ordenadas a Dios como fin, no sólo en lo referente a su ser sustancial, sino a todo cuanto les sobreviene como perteneciente a su perfección, e incluso en lo referente a sus propias operaciones, que son también requisitos de la perfección de la criatura.

infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus, quam consequuntur animalia et homines.

Manifestum est ergo ex dictis quod, licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo qui, virtute spoliatus, vitiis est subiectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet inquantum est ens et inquantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter: licet quaelibet earum bona sit inquantum est. Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum.

Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem; divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinet bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est: manifestum est quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem: et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei.

CAPITULUM XXI

QUOD RES INTENDUNT NATURALITER ASSIMILARI DEO IN HOC QUOD EST CAUSA

CAPITULO XXI

Las cosas tienden por naturaleza asemejarse a Dios, en cuanto que es causa

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum.

Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem, ut sint aliis causae.

Adhuc. Res tendunt in divinam similitudinem inquantum est bonus, ut supra (c. praec.) dictum est. Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur: unumquodque enim agit inquantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari, ut sint aliorum causae.

Amplius. Ordo ad bonum boni rationem habet, ut ex dictis (ibid.) est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius, ordinatur ad bonum: bonum enim solum causatur per se, malum autem per accidens tantum, ut ostensum est (c.10). Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod aliquid tendit, intendit divinam similitudinem: cum quodlibet bonum creatum sit ex participatione divinae bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sunt aliorum causae.

Item. Eiusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis, et quod agens assimilet sibi effectum: tendit enim effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi

Una conclusión clara de lo anterior es que las cosas pretenden asemejarse a Dios incluso en el hecho de ser causas de otros seres.

Un ser creado tiende a asemejarse a Dios por su propia operación. Y, como por la operación propia se convierte en causa de otra cosa, síguese que pretende asemejarse a Dios, incluso en ser causa de otras.

Las cosas tienden a la semejanza divina porque Dios es bueno, según dijimos. Y Dios, precisamente por ser bueno, prodiga el ser a los demás, pues cada cual obra en cuanto que es actualmente perfecto. Luego el hecho de la causalidad en las cosas manifiesta movimiento general de semejanza a Dios.

La ordenación al bien es ya un bien, como consta por lo dicho. Ahora bien, una cosa cualquiera se ordena al bien por el simple hecho de ser causa de otra. Porque, al causar, sólo se intenta de por sí el bien, ya que el mal siempre es causado accidentalmente, según demostramos. Por lo tanto, ser causa de otro es un bien. Pero, cuando uno tiende a un bien cualquiera, pretende asemejarse a Dios, porque todo bien creado es una participación de la bondad divina. Luego las cosas creadas, por el hecho de ser causas de otras, pretenden asemejarse a Dios.

Por una misma razón tiende el efecto a la semejanza del agente y éste a asemejarse el efecto, porque todo efecto se dirige al fin intentado por el agente. Ahora bien, el agente intenta asemejarse el paciente no sólo

respecto al ser, sino también respecto al causar. Pues así como el agente da a su efecto natural los principios que le permiten subsistir, así también los que le permiten ser causa de otros; por ejemplo, al ser engendrado el animal, recibe del que lo engendra la *virtud* nutritiva y la *virtud* generativa. Luego el efecto tiende a asemejarse al agente no sólo en cuanto a su especie, sino también en cuanto a ser causa de otros. Ahora bien, según demostramos, las cosas tienden a asemejarse a Dios, como el efecto al agente. En consecuencia, las cosas pretenden naturalmente asemejarse a Dios por el hecho de ser causas de otras.

Un ser llega a su máxima perfección cuando es capaz de hacer otro semejante a él: luce perfectamente lo que es capaz de iluminar otras cosas. Pero todo aquel que tiende a su perfección, tiende simultáneamente a asemejarse a Dios. Luego quien pretende ser causa de otros tiende a asemejarse a Dios.

Y como la causa, en cuanto tal, es superior a lo causado, resulta evidente que el intento de asemejarse a Dios, siendo causa de otros, es peculiar de los entes superiores.

Para que una cosa pueda ser causa de otra se requiere previamente que sea perfecta en sí misma. Luego la perfección de poder ser causa de otros es lo último que sobreviene a la cosa. Si, pues, una cosa creada tiende por muchos medios a la semejanza divina, deberá buscar en último lugar, para asemejarse a Dios, el ser causa de otras. Por eso dice Dionisio, en el libro de *La jerarquía celeste*, que *lo más excelente es ser cooperadores de Dios*, en conformidad con el dicho del Apóstol en la primera carta a los de Corinto: *Somos cooperadores de Dios.*

assimilare patiens non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem: sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quae subsistat, ita principia per quae aliorum sit causa; sicut enim animal, dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis, ut ostensum est (c.19). Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum.

Praeterea. Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem, quod intendit aliorum causa esse.

Quia vero causa, inquantum huiusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut sit aliorum causa, est superiorum in entibus.

Item. Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut iam dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa existat. Cum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem (c. praec.), hoc ultimum ei restat, ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit, III cap.[1] *Caelestis Hierarchiae*, quod *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri:* secundum quod Apostolus dicit, 1 Cor 3,9: *Dei adiutores sumus.*

[1] § 2: PG 3,165B. La cita no responde literalmente a la versión de Escoto ni a la de Juan el Sarraceno.

CAPITULUM XXII

QUOMODO DIVERSIMODE RES ORDINANTUR IN SUOS FINES

CAPITULO XXII

De qué diversas maneras se ordenan las cosas a sus propios fines

Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod res unaquaeque ordinatur ad finem, est eius operatio: diversimode tamen, secundum diversitatem operationis.

Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae, sicut calefieri et secari. Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens: quorum primo differunt a passione et motu; secundo vero, ab actione transmutativa exterioris materiae. Huiusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle. Unde manifestum est quod ea quae moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta; quae vero faciunt et movent, inquantum huiusmodi, tendunt in divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae; quae vero per hoc quod moventur movent, intendunt divinam similitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens: accidit enim lapidi quod, descendens, aliquod obvians impellat. Et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium *ubi.*

Podemos ver por lo dicho que lo último por lo que una cosa se ordena al fin es su propia operación, aunque de diversos modos, según la diversidad de operaciones.

Pues hay operaciones que consisten en mover a otro, como el calentar y el cortar. Otras, en ser movido por otro, como ser calentado o cortado. Y otras son una perfección de quien, con su acción, no intenta provocar un cambio en otro ser; y éstas se diferencian en primer lugar de las pasiones y movimientos, y en segundo, de la acción que cambia una materia exterior. Y éstas son: entender, sentir y querer. De donde se sigue evidentemente que los seres que solamente se mueven y obran, pero ni mueven ni obran en otros, tienden a asemejarse a Dios conservando su propia perfección; sin embargo, los que obran y mueven, en cuanto tales tienden a asemejarse a Dios en lo de ser causas; por último, aquellos que, por el hecho de moverse, mueven, intentan asemejarse a Dios en ambas cosas.

Los cuerpos inferiores, como se mueven con movimientos naturales, se consideran únicamente como movidos, y no como motores, a no ser accidentalmente; como sucede con la piedra que, al descender, empuja a lo que le estorba. Lo mismo acontece con la alteración y otros movimientos. Por eso la finalidad de su movimiento es alcanzar la divina semejanza conservando su propia perfección, que consiste en mantener la forma propia y *su* lugar.

Sin embargo, los cuerpos celestes mueven moviéndose. Por eso la finalidad de su movimiento es el conseguir la divina semejanza de las dos maneras. Respecto a su propia perfección, en cuanto que el cuerpo celeste está actualmente en un lugar donde antes se encontraba en potencia.—No obstante, aunque permanezca en potencia respecto al lugar en que antes se encontraba en acto, no por eso consigue menos su perfección. Porque del mismo modo tiende la materia prima a su perfección al adquirir en acto la forma que antes tenía en potencia, aunque para ello deje de tener la forma que antes tenía en acto; pues ésta es la manera como la materia recibe sucesivamente todas las formas a que está en potencia, con el fin de que toda su potencia sea reducida en acto sucesivamente, lo cual no podría hacerse de modo simultáneo. Luego como el cuerpo celeste se encuentra en potencia al lugar, igual que la materia prima respecto a su forma, conseguirá su perfección cuando toda su potencia al lugar se reduzca al acto sucesivamente, ya que no puede realizarlo simultáneamente.

Y, considerados los cuerpos celestes como motores que mueven, la finalidad de su movimiento es conseguir la semejanza divina, siendo ellos causas de otros. Y lo son, en realidad, puesto que causan la generación y corrupción y otros movimientos en las cosas inferiores. Luego los movimientos de los cuerpos celestes, tomados como motores, están ordenados a la generación y corrupción de las cosas inferiores.—Y no hay inconveniente en admitir que los cuerpos celestes muevan a la generación de los inferiores, aunque éstos sean menos nobles que ellos, porque el fin debe valer más que lo ordenado a él. Pues el que engendra obra en orden a la forma del engendrado, y éste no es más digno que aquél, si bien, en el grado de los agentes unívocos, tenga su misma especie. La razón es que el que engendra intenta la forma del engendrado, la cual es el fin de la generación, no como un fin último; porque, para él, el fin último es asemejarse al ser divino en perpetuar la especie y difundir su bondad, dando su forma específica a otros y siendo causa de los mismos. Igualmente, los cuerpos celestes, a pesar de ser más dignos que los inferiores, intentan engendrarlos y actualizar sus formas con su propio movimiento; pero esto no es su último fin, el cual consiste más bien en asemejarse a Dios siendo causas de otros seres.

Corpora vero caelestia movent mota. Unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque. Quantum quidem ad propriam perfectionem, inquantum corpus caeleste sit in aliquo *ubi* in actu in quo prius erat in potentia.—Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad *ubi* in quo prius erat actu, remaneat in potentia. Similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia, licet et etiam habere desinat quam prius actu habebat: sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota eius potentia reducatur in actum successive, quod simul fieri non poterat. Unde, cum corpus caeleste sit in potentia ad *ubi* sicut materia prima ad formam, perfectionem suam consequitur per hoc quod eius potentia tota ad *ubi* reducitur in actum successive, quod simul non poterat fieri.

Inquantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum caelestium, inquantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem quae est in istis inferioribus.—Non est autem inconveniens quod corpora caelestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis haec inferiora corpora sint caelestibus corporibus indigniora, cum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem. Generans enim agit ad formam generati: cum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit eiusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans

formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem: sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei, et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit, et aliorum sit causa. Similiter autem corpora caelestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, tamen intendunt generationem eorum, et formas generatorum in actum educere per suos motus, non quasi ultimum finem: sed per hoc ad divinam similitudinem intendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causae aliorum existant.

Considerandum autem quod unumquodque, inquantum participat similitudinem divinae bonitatis, quae est obiectum voluntatis eius, intantum participat de similitudine divinae voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinae bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius: inferiora vero particularius et magis divisim. Unde et inter corpora caelestia et inferiora non attenditur similitudo secundum aequiparantiam, sicut in his quae sunt unius speciei: sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur agentis particularis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum huius speciei vel illius, ita intentio corporis caelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

Cum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, inquantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta; perfectum autem sit unumquodque inquantum fit actu: oportet quod intentio cuiuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in ipsum

También se ha de tener en cuenta que, según sea lo que un ser participe de la semejanza de la bondad divina, que es el objeto de su apetito, así será lo que participe de la semejanza de la divina voluntad, fuente de la producción y conservación de las cosas en el ser. Los seres superiores participan la semejanza de la divina bondad de un modo más simple y amplio; y los inferiores, de una manera más particular y dividida. Por eso, entre los cuerpos celestes y los inferiores, no se mira la semejanza en un plano de igualdad, como entre los que pertenecen a una misma especie, sino que se ha de comparar a la que existe entre un agente universal y su efecto particular. Luego, así como la intención de un agente particular inferior se circunscribe al bien de esta especie o de la otra, así también la intención del cuerpo celeste se dirige al bien común de la sustancia corporal, que se conserva, multiplica y aumenta por medio de la generación.

Y como, según dijimos, cualquier cosa movida tiende al moverse a la semejanza divina, con el fin de alcanzar su propia perfección, y se es perfecto cuando se está en acto, será preciso que la intención de todo lo que existe en potencia consista en tender al acto mediante el movimiento. Ahora bien, cuanto más posterior y perfecto es un acto, tanto más particularmente tiende hacia él el ape-

tito de la materia. Es preciso, pues, que el apetito con que la materia apetece la forma tienda, como a último fin de la generación, hacia el acto último y perfectísimo que ella sea capaz de alcanzar. Pero en los actos de las formas hay una graduación. Pues la materia prima está en potencia, en primer lugar, con respecto a la forma elemental. Y bajo la forma elemental se encuentra en potencia para la del cuerpo compuesto, pues éste tiene como materia los elementos. Y bajo la forma del compuesto, para el alma vegetativa, porque el alma de tal cuerpo es también un acto. Además, el alma vegetativa está en potencia para la sensitiva, y ésta para la intelectiva. Lo cual puede verse en el proceso de la generación: en la generación, lo primero en vivir es el feto, que vive la vida vegetal, después la animal y, por último, la vida humana. Y tras esta forma no hay otra posterior ni más digna en el mundo de la generación y corrupción. Así, pues, el último fin de la generación de todo es el alma humana, y a ella tiende la materia como a su última forma. En resumen: las cosas elementales existen para las compuestas; éstas, para los vivientes; y, entre éstos, las plantas para los animales, y éstos, para el hombre. En consecuencia, el hombre es el fin de toda la generación.

Y como los principios de la generación de las cosas y de su conservación en el ser son los mismos, resulta que, según sea el orden establecido para la generación, así será el orden de la conservación. Por eso vemos que los cuerpos compuestos se mantienen por las convenientes cualidades de los elementos: las plantas se nutren de los cuerpos compuestos; los animales, de las plantas; y así, lo más perfecto y poderoso de algo más imperfecto y débil. Según esto, el hombre se sirve de todo género de cosas para su utilidad. De unas, para comer; de otras, para vestirse. Por eso nace desnudo, como ca-

appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. Quod processus generationis ostendit: primo enim in generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis.

Quia vero per eadem res generatur et conservatur in esse, secundum ordinem praemissum in generationibus rerum est etiam ordo in conservationibus earundem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates: plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur; animalia ex plantis nutrimentum habent; et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem. Quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vesti-

tum: unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praeparare; sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret. Quibusdam vero ad vehiculum: nam in motus celeritate, et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et de homine in Psalmo[1] dicitur, ad Deum directo sermone: *Omnia subiecisti sub pedibus eius.* Et Aristoteles dicit, in I *Politicorum*[2] quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Si igitur motio ipsius caeli ordinatur ad generationem; generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generis: manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

Hinc est quod Deut 4,19, dicitur quod Deus corpora caelestia fecit *in ministerium cunctis gentibus.*

pacitado para procurarse el vestido con otras cosas; y tampoco encuentra ningún alimento dispuesto naturalmente para él, a no ser la leche, para que así trabaje en adquirirlo de las diversas cosas. Y de otras cosas se sirve como de medios, pues en velocidad de movimientos y en resistencia para el trabajo es inferior a muchos animales, y ello le obliga a servirse de los mismos para ayudarse. Y, por último, se vale de todas las cosas sensibles para perfeccionar su conocimiento intelectual. Por este motivo, en un salmo dirigido a Dios se dice del hombre: *Todo lo pusiste a sus pies.* Y Aristóteles, en el libro I de la *Política,* dice también que el hombre tiene dominio natural sobre todos los animales.

Luego si el movimiento celeste está ordenado a la generación, y ésta se ordena totalmente al hombre, como fin último propio de ella, es evidente que el fin del movimiento celeste está ordenado al hombre, considerado como último fin de cuanto cae dentro del mundo de la generación y del movimiento.

Por esto se dice en el Deuteronomio que Dios hizo los cuerpos celestes *para ayuda de todas las gentes.*

CAPITULUM XXIII

QUOD MOTUS CAELI EST A PRINCIPIO INTELLECTIVO

CAPITULO XXIII

El movimiento del cielo obedece a un principio inteligente

Ex praemissis etiam ostendi potest primum motivum motus caeli esse aliquid intellectivum.

Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam

Por lo dicho se puede demostrar que el primer motor del movimiento celeste es un ser dotado de inteligencia.

Ningún ser que obra en conformidad con su especie intenta una forma

[1] 8,8.
[2] C.5; 1254b,10-13.16-22; *Expos.* lect.3 (65.68); cf. I q.96 a.1-4. La cita de Santo Tomás es libre. Tal vez haya empleado, en vez del texto revisado de Moerbeke, la *Politica vetus.*

superior a la suya, porque todo agente intenta lo que le es semejante. Ahora bien, el cuerpo celeste, al obrar con su movimiento, intenta la forma última, que es el entendimiento humano, el cual es superior a toda forma corporal, según consta por lo dicho. Luego el cuerpo celeste no obra, en orden a la generación, en conformidad con su propia especie, o sea, como el agente principal, sino en conformidad con la especie de algún agente superior intelectual, al cual se compara como el instrumento con el agente principal; pues el cielo, en orden a la generación, obra sólo en cuanto se mueve. Por lo tanto, el cuerpo celeste es movido por alguna sustancia intelectual.

Todo lo que se mueve ha de ser necesariamente movido por otro, según hemos probado ya. Luego el cuerpo celeste es movido por otro. Ahora bien, este otro, o está totalmente separado de él o, por el contrario, está unido, de manera que el compuesto resultante del cielo y el motor se diga que se mueve a sí mismo, en cuanto que una de sus partes mueve y la otra es movida. Y, si es así, como todo lo que se mueve a sí mismo está vivo y animado, se sigue que el cielo es animado. Mas solamente con el alma intelectual, pues con la nutritiva no puede ser, ya que en él no hay generación ni corrupción; con la sensitiva tampoco, pues no tiene diversidad de órganos. De donde resulta que se mueve por el alma intelectiva.—Y si se mueve por un motor extrínseco, éste deberá ser corpóreo o incorpóreo. Si es corpóreo, no mueve sin ser movido, porque ningún cuerpo mueve sin ser antes movido, como consta por lo dicho. Y será, pues, preciso que aquél también se mueva por otro. Y como en los cuerpos no se da un proceso infinito, deberemos llegar a un primer motor incorpóreo, el cual, por estar absolutamente separado del cuerpo, deberá ser inteligente, como se ve por lo ante-

altiorem sua forma: intendit enim *omne agens sibi simile.* Corpus autem caeleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quae est intellectus humanus, quae quidem est altior omni corporali forma, ut ex praemissis (c. praec.) patet. Corpus igitur caeli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus caeleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem caelum ad generationem secundum quod movetur. Movetur igitur corpus caeleste ab aliqua intellectuali substantia.

Adhuc. Omne quod movetur, necesse est ab alio moveri, ut superius (l.1, c.13) probatum est. Corpus igitur caeli ab alio movetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo: aut est ei unitum, ita quod compositum ex caelo et movente dicatur movere seipsum, inquantum una pars eius est movens et alia mota. Si autem sic est; omne autem movens seipsum est vivum et animatum: sequitur quod caelum sit animatum. Non autem alia anima quam intellectuali: non enim nutritiva, cum in eo non sit generatio et corruptio; neque sensitiva, cum non habeat organorum diversitatem. Sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva.—Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum, aut incorporeum. Et si quidem corporeum, non movet nisi motum: nullum enim corpus movet nisi motum, ut ex superioribus (l.2, c.20) patet. Oportebit ergo et illud ab alio moveri. Cum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum. Quod autem est penitus a corpore separatum, oportet esse intellectuale, ut ex superiori-

bus (l.1, c.44) patet. Motus igitur caeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

Item. Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in VIII *Physicorum* [1]: non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota, nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia, et non est in eis compositio nisi materiae et formae, ita et corpora caelestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se, et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile: nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem; et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehensionem. Non autem sensitivam, ut ostensum est [2]. Ergo intellectivam.

Amplius. Si principium motus caeli est sola natura, absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus caeli sit forma caelestis corporis, sicut et in elementis: licet enim formae simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum, ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut et omnes aliae naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus caelestis sequatur formam caelestis corporis sicut principium activum. Sic enim forma est principium motus localis, inquantum alicui corpori, secundum suam formam, debetur aliquis locus, in quem movetur ex vi suae formae tendentis in locum illum, quam quia dat generans, dicitur esse motor: sicut igni secundum suam formam competit esse sursum. Corpori autem caelesti, secundum suam formam,

riormente dicho. Luego el movimiento del cielo, que es el primer ser corpóreo, procede de una sustancia intelectual.

Los cuerpos graves y ligeros se mueven por el que los engendra y remueve sus obstáculos, según se prueba en el libro VIII de la *Física;* porque en ellos no es posible que la forma sea motor y la materia el móvil, pues lo que se mueve es el cuerpo. Pero, así como los cuerpos elementales son simples y sólo cuentan con la composición de materia y forma, así también son simples los cuerpos celestes. Luego si se mueven, como ocurre con los graves y ligeros, es preciso que se muevan propiamente por su engendrante y accidentalmente por lo que remueve sus obstáculos. Pero esto es imposible, porque dichos cuerpos son ingenerables, puesto que no tienen contrariedad alguna; y sus movimientos no hallan obstáculo. Es preciso, pues, que sean movidos por los seres que mueven por aprehensión, no sensitiva, según consta, sino intelectiva.

Si el principio del movimiento celeste es sólo la naturaleza, prescindiendo de toda aprehensión, tal principio tendrá que ser la forma del cuerpo celeste, como pasa en los elementos; pues, aunque las formas simples no sean motores, son, no obstante, principios de movimientos, porque tras ellas siguen los movimientos naturales como todas las demás propiedades naturales. Pero es imposible que el movimiento celeste siga como un principio activo a la forma del cuerpo celeste. Pues la forma es principio del movimiento local cuando a un cuerpo le corresponde por ella tal lugar, hacia el cual se mueve en virtud de que su forma tiende a él; y entonces, como lo engendra, la forma se llama motor, como vemos que el fuego tiende hacia arriba en virtud de su forma. Mas, por razón de la forma, no corresponde al cuerpo ce-

[1] C.4; 255b,33-256a,2; *Expos.* lect.8 (1036).
[2] Cf. II 82.

leste el estar en un lugar con preferencia a otro. Luego el principio del movimiento celeste no es sólo la naturaleza. En consecuencia, el principio de su movimiento deberá ser algo que mueva por aprehensión.

La naturaleza tiende siempre a lo mismo; por eso, las cosas naturales siempre son de la misma manera, si algo no lo impide; y esto sucede en contados casos. Por lo tanto, lo que de por sí encierra desigualdad no puede ser el fin al cual tienda la naturaleza. Es así que el movimiento es naturalmente desigual, porque lo que se mueve, en cuanto tal, se halla ahora de manera desigual que antes. Luego es imposible que la naturaleza tienda al movimiento como tal. A lo que sí tiende mediante el movimiento es a la quietud, que es, con relación al movimiento, lo que la unidad respecto de la multitud; pues se dice que está quieto *lo que se encuentra ahora igual que antes.* Según esto, si el movimiento del cielo obedeciera únicamente a la naturaleza, estaría ordenado a cierta quietud. Cuando precisamente vemos lo contrario, puesto que es continuo. Luego el movimiento celeste no proviene, como de un principio activo, de la naturaleza, sino más bien de una sustancia inteligente.

A todo movimiento que procede de la naturaleza como de su principio activo le corresponde que, si el acceso a un término es natural, el retroceso del mismo sea innatural y contrario a la naturaleza; por ejemplo, lo pesado tiende hacia abajo naturalmente y se aleja de dicho lugar contra su naturaleza. Según esto, si el movimiento del cielo fuera natural, como tiende por naturaleza hacia occidente, volvería hacia oriente contrariando su naturaleza. Y esto es imposible, porque en el movimiento celeste no hay nada violento ni contrario a la naturaleza. Es, pues, imposible que el principio activo del movimiento celeste sea la naturaleza.

non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Non igitur motus caelestis principium est sola natura. Oportet igitur quod principium motus eius sit aliquid per apprehensionem movens.

Adhuc. Natura semper ad unum tendit: unde quae sunt a natura, semper sunt eodem modo, nisi impediantur; quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem, impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum rationem suam est huiusmodi: quod enim movetur, inquantum huiusmodi, dissimiliter se habet et nunc et prius[3]. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa: quiescit enim *quod similiter se habet nunc et prius.* Si igitur motus caeli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem. Cuius contrarium apparet: cum sit continuus. Non est igitur motus caeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

Item. Omni motui qui est a natura sicut a principio activo, oportet quod, si accessus ad aliquid est naturalis, quod recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam: sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus caeli esset naturalis, cum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. Hoc autem est impossibile: in motu enim caelesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus caelestis sit natura. Est igitur principium ac-

[3] Cf. I q.53 a.3c: Sed hoc non habet locum...

tivum eius aliqua vis apprehensiva, et per intellectum, ut ex praedictis patet. Movetur igitur corpus caeleste a substantia intellectuali.

Non tamen est negandum motum caelestem esse naturalem. Dicitur enim esse motus aliquis naturalis, non solum propter activum principium, sed etiam propter passivum: sicut patet in generatione simplicium corporum. Quae quidem non potest dici naturalis ratione principii activi: movetur enim id naturaliter a principio activo cuius principium activum est intra, natura enim est *principium motus in eo in quo est*[4]; principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus caelestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis: quantum vero ad principium passivum est naturalis, nam corpus caeleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum.

Hoc autem manifeste apparet si habitudo consideretur caelestis corporis ad suum *ubi.* Patitur enim et movetur unumquodque secundum quod est in potentia, agit vero et movet secundum quod est actu. Corpus autem caeleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet *ubi,* sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut praedictum est (c. praec.) Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod, in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae determinatur sibi locus. Natura igitur corporis gravis et levis est

Luego su principio activo es una potencia aprehensiva intelectual, como consta por lo dicho. Por lo tanto, el cuerpo celeste se mueve por una sustancia intelectual.

Sin embargo, no debe negarse que el movimiento celeste es natural. Porque un movimiento se llama natural no sólo en virtud de su principio activo, sino también del pasivo, como se ve en la generación de los cuerpos simples. En efecto, dicha generación no puede llamarse natural por razón del principio activo, porque decimos que una cosa se mueve naturalmente por su principio activo cuando dicho principio es intrínseco; pues la naturaleza es *principio de movimiento en aquel en quien está;* y el principio activo en la generación de un cuerpo simple es extrínseco. Según esto, no es natural por razón del principio activo, sino solamente por razón del pasivo, que es la materia en la cual se halla el apetito natural hacia la forma natural. Así, pues, el movimiento del cuerpo celeste no es natural respecto del principio activo, sino más bien voluntario y racional; sin embargo, respecto del principio pasivo, es natural, porque el cuerpo celeste tiene una disposición natural para tal movimiento.

Y esto se ve claramente si consideramos la relación del cuerpo celeste a *su* lugar. Pues todo ser es paciente y movido en cuanto está en potencia, y agente y motor en cuanto está en acto. Ahora bien, el cuerpo celeste, sustancialmente considerado, se halla indiferentemente en potencia a cualquier lugar, como la materia prima a cualquier forma, según dijimos. De otra manera sucede con el cuerpo pesado o ligero, pues, por su naturaleza misma, no es indiferente a cualquier lugar, ya que su propia forma lo determina a uno. Por esto, la naturaleza del cuerpo pesado y del ligero es principio activo de su movimiento; sin embargo, la del cuerpo celeste es principio pasivo de su movimiento. Por

[4] II *Physic.* I; 192b,21-22; *Expos.* lect.1 (145).

lo que sería desacertado pensar que se mueva violentamente, como movemos nosotros mediante el entendimiento los cuerpos pesados y ligeros. Porque los cuerpos pesados y ligeros tienen en sí una aptitud natural para moverse contrariamente a como nosotros los movemos, y por eso los movemos violentamente. Y aunque el movimiento con que el alma mueve al cuerpo animal no le resulte violento a él, porque es animado, no obstante da lugar a cierta violencia por razón de la pesantez del cuerpo. Pero los cuerpos celestes tienen aptitud solamente para aquel movimiento con que los mueve la sustancia inteligente, y no para otro contrario. Por eso, su movimiento es voluntario respecto al principio activo, y natural respecto al pasivo.

principium activum motus eius: natura vero corporis caelestis est motus ipsius passivum principium. Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quae a nobis moventur per intellectum. Corporibus enim gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis, et ideo a nobis moventur per violentiam: licet motus corporis animalis, quo movetur ab anima, non sit ei violentus inquantum est animatum, etsi sit ei violentus inquantum est grave quoddam. Corpora autem caelestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente. Unde simul est voluntarius, quantum ad principium activum; et naturalis, quantum ad principium passivum.

Y que el movimiento celeste sea voluntario según el principio activo no se opone a su unidad ni a su uniformidad, aunque la voluntad diga relación a muchas cosas y no esté determinada a una sola. Porque, así como la naturaleza está determinada a una sola cosa por su propia virtud, así también la voluntad se determina por su sabiduría, mediante la cual se dirige infaliblemente la voluntad a su solo fin.

Quod autem motus caeli est voluntarius secundum activum principium, non repugnat unitati et conformitati caelestis motus, ex hoc quod voluntas ad multa se habet, et non est determinata ad unum. Quia sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

Vemos también por lo dicho que en el movimiento celeste no es contrario a la naturaleza ni el acceso a un lugar determinado ni tampoco el retroceso. Pues esto se da en los cuerpos pesados y ligeros por dos razones: primera, porque la tendencia natural está determinada en los pesados y ligeros a un solo lugar; por eso, así como tienden naturalmente a él, así también se separan de él contrariando su natural; segunda, porque dos movimientos son contrarios cuando simultáneamente uno se acerca al término y el otro se separa de él. Ahora bien, si en el movimiento de los pesados y ligeros consideramos no el término, sino un lugar medio, entonces resultará que, así como se acercan naturalmente, así también se apartarán naturalmente. La razón está en que todo depende de la misma intención de la naturaleza; y no hay movimientos contrarios, sino uno solo y continuo. Y esto es lo que sucede con el movimiento de los cuerpos celestes, porque la intención de la naturaleza, en este caso, no se refiere a un lugar determinado, según dijimos (incluso el movimiento por el que se aparta un cuerpo circularmente movido de un punto señalado, no es contrario al movimiento por el cual se acerca a él, sino que es uno solo y continuo). Por eso, cualquier lugar del movimiento celeste es como un medio, y no como un extremo en el movimiento rectilíneo.

Patet etiam ex praemissis quod in motu caelesti non est contra naturam neque accessus ad aliquod *ubi*, neque recessus ab eo. Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo: primo quidem, quia intentio naturae est determinata in gravibus et levibus ad unum locum, unde, sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo; secundo, quia duo motus quorum unus accedit ad terminum, et alter recedit, sunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium et levium non ultimus locus, sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur: quia totum stat sub una intentione naturae; et non sunt motus contrarii, sed unus et continuus. Ita autem est in motu caelestium corporum: quia naturae intentio non est ad aliquod *ubi* determinatum, ut iam dictum est; motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo, non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus. Unde quodlibet *ubi* in motu caeli est sicut medium, et non sicut extremum in motu recto.

Non differt autem, quantum ad praesentem intentionem, utrum corpus caeleste moveatur a substantia intellectuali coniuncta, quae sit anima eius, vel a substantia separata; et utrum unumquodque corporum caelestium moveatur a Deo immediate, vel nullum, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis; aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis; dummodo habeatur quod motus caelestis est a substantia intellectuali.

No introduce diferencia alguna en el resultado de la presente cuestión el suponer que el cuerpo celeste se mueve por una sustancia unida, que fuera su alma, o separada de él, y tampoco que cada uno de los cuerpos celestes es movido inmediatamente por Dios o que ninguno lo es, sino sólo por las sustancias intelectuales creadas; o que solamente es movido inmediatamente por Dios el primero y los restantes lo son mediante las sustancias creadas. Lo que interesa es mantener que el movimiento celeste proviene de una sustancia intelectual.

CAPITULUM XXIV

Quomodo appetunt bonum etiam quae cognitione carent

CAPITULO XXIV

Cómo apetecen el bien incluso los seres que carecen de conocimiento

Si autem corpus caeleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est (c. praec.); motus autem corporis caelestis ordinatur ad generationem in inferioribus: necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiae in-

Si el cuerpo celeste se mueve por la sustancia intelectual, según hemos demostrado, y el movimiento del cuerpo celeste está ordenado a la generación de los seres inferiores, es necesario que las generaciones y movimientos de éstos procedan de la intención de la sustancia intelectual; pues la

intención del agente principal y la del instrumento tienen un mismo término. Y como el cielo es la causa de los movimientos inferiores según su movimiento, con que lo mueve la sustancia intelectual, síguese que es el instrumento de la sustancia intelectual. Luego las formas y movimientos de los cuerpos inferiores son causadas e intentadas por la sustancia intelectual, como agente principal, y por el cuerpo celeste, como instrumento suyo.

Mas es preciso que en el entendimiento del agente intelectual preexistan las especies de las cosas causadas e intentadas por él, como preexisten las formas de las cosas artificiales en el entendimiento del artífice; y, además, que de ellas pasen a los efectos. Según esto, todas las formas y movimientos que hay en las cosas inferiores se derivan de las formas intelectuales que hay en el entendimiento de una sustancia o de varias. Por esto dice Boecio, en el libro *De la Trinidad*, que *las formas que hay en la materia proceden de las que se dan sin materia*. Y en este sentido se verifica el dicho de Platón, que las formas separadas son los principios de las que son en la materia, aunque él afirmó que eran subsistentes y que causaban inmediatamente las formas de los seres sensibles, nosotros, en cambio, defendemos que existen en el entendimiento y causan las formas inferiores mediante el movimiento celeste.

Mas, como todo lo que se mueve por otro, no de modo accidental, sino directamente, es dirigido por él al término de su propio movimiento; y el cuerpo celeste se mueve por la sustancia intelectual y causa, además, con su movimiento todos los de los cuerpos inferiores, es necesario que el cuerpo celeste sea dirigido al término de su propio movimiento por la sustancia intelectual y, en consecuencia, dirija también a los inferiores a sus propios fines.

telligentis. In idem enim fertur intentio principalis agentis, et instrumenti. Caelum autem est causa inferiorum motuum secundum suum motum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiae. Sunt igitur formae et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae et intentae sicut a principali agente, a corpore vero caelesti sicut ab instrumento.

Oportet autem quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius: sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, derivantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius, in libro *De Trin.*[1], quod *formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia*. Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis[2], quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia: licet Plato posuerit eas per se subsistentes, et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponamus eas in intellectu existentes, et causantes formas inferiores per motum caeli.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus; corpus autem caeleste movetur a substantia intellectuali; corpus autem caeleste causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus: necessarium est quod corpus caeleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens omnia inferiora corpora in proprios fines.

[1] C,2: PL 64,1250D: "Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt".
[2] Cf. I *Metaphys.* 6; 987a,30b,14; *Expos. I Metaphys.* lect.10 (151-156).

Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus.

Unde etiam patet quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis: nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis. Et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis.

Planum igitur fit quod et etiam quae cognitione carent, possunt operari propter finem; et appetere bonum naturali appetitu; et appetere divinam similitudinem; et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem, tendunt ad bonum: cum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid inquantum bonum est. Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile inquantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.

Bonum autem suum cuiuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno

Supuesto esto, no es difícil comprender cómo se mueven y obran por el fin los cuerpos naturales, aunque carezcan de conocimiento. Pues tienden al fin como dirigidos por una sustancia inteligente, tal cual la saeta tiende al blanco dirigida por el saetero. Porque, así como la saeta logra la inclinación a un fin determinado por el impulso del saetero, así también los cuerpos naturales logran inclinarse a sus propios fines por sus motores naturales, de los cuales reciben sus formas, *virtudes* y movimientos.

Esto demuestra también que cualquier obra de la naturaleza es efecto de una sustancia intelectual, pues el efecto se atribuye más bien al primer motor, que dirige al fin, que a los instrumentos dirigidos por él. Por esto vemos que las operaciones de la naturaleza se encaminan ordenadamente al fin, como si fueran operaciones de un sabio.

Luego es claro que los seres carentes de conocimiento pueden obrar por un fin y apetecer el bien con apetito natural, y también la divina semejanza, e incluso la propia perfección. Y no hay lugar a diferencias en todo esto. Pues, por el hecho de tender a su perfección, tienden al bien, ya que cada cosa en tanto es buena en cuanto que es perfecta. Y, tendiendo a ser buena, tiende a la semejanza divina, pues uno se asemeja a Dios al ser bueno. Y este o aquel bien particular es apetecible en verdad en cuanto es una semejanza de la bondad divina. Luego tiende al bien porque tiende a la semejanza divina, y no viceversa. Y esto demuestra que todos los seres apetecen la divina semejanza como último fin.

El bien perteneciente a una cosa puede tomarse en muchos sentidos.

En uno, en cuanto que significa su propio bien individual. Y de este modo apetece el animal su bien cuando apetece la comida, por la que se conserva en el ser. En otro sentido, en cuanto que significa su bien por razón de la especie. Y así apetece el animal su propio bien al apetecer la generación de la prole y su nutrición, o todo cuanto haga por la conservación y defensa de los individuos de su especie. — En tercer lugar, cuando lo es por razón del género. Y así apetece el agente equívoco su propio bien cuando causa. Por ejemplo, el cielo.—Hay un cuarto sentido por razón de la semejanza analógica entre principiados y principio. Y así Dios, que no está comprendido en ningún género, da por su bien el ser a todas las cosas.

Esto demuestra que cuando un ser tiene una virtud más perfecta y sobresale en más alto grado de bondad, tiene un apetito más universal del bien y lo busca y produce en cosas más distanciadas de él. Pues los seres imperfectos sólo tienden al bien propio del individuo; los perfectos al bien de la especie; los más perfectos que éstos, al bien del género; y Dios, que es perfectísimo en bondad, al bien de todo ser. Por eso dicen algunos, y con razón, que *el bien, en cuanto tal, es difusivo;* porque cuanto mejor es una cosa, tanto hace llegar su bondad a cosas más lejanas. Y como *lo que es perfectísimo en un género cualquiera es el ejemplar y la medida de todo cuanto está comprendido en él,* es preciso que Dios, que es perfectísimo en bondad y la difunde universalmente, sea, difundiéndola, el ejemplar de cuantos la difunden. Ahora bien, en la medida que un ser difunde la bondad en otros, se convierte en causa de ellos. Luego esto demuestra que el que tiende a con-

quidem modo, secundum quod est eius proprium ratione individuo. Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur.—Alio modo, secundum quod est eius ratione speciei. Et sic appetit proprium bonum animal inquantum appetit generationem prolis et eius nutritionem, vel quicquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei.—Tertio vero modo, ratione generis. Et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum: sicut caelum.—Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

Ex quo patet quod quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis: Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod *bonum, inquantum huiusmodi, est diffusivum*[3]: quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia *in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis*[4], oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. Inquantum autem unumquodque bonitatem diffundit in alia, fit aliorum causa. Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod

[3] Cf. *De divinis nom.* IV § 1: PG 3,693B; I c.37; J. PEGHAIRE, *L'axiome "Bonum est diffusivum sui" dans le Néoplatonisme et le Thomisme:* Revue Universitaire (Ottawa) 1 (1932) 5-30.

[4] Cf. I. *Metaphys.* 1; 993b,24-30; *Expos. II Metaphys.* lect.2 (292-296).

sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum.

Non est ergo inconveniens si motus corporum caelestium, et actiones motorum eorum, dicantur esse aliqualiter propter haec corpora quae generantur et corrumpuntur, quae sunt eis indigniora. Non enim sunt propter haec sicut propter ultimum finem: sed, intendentes horum generationem, intendunt suum bonum, et divinam similitudinem tanquam ultimum finem.

vertirse en causa de otros tiende también a la semejanza divina, sin perjuicio de tender a su propio bien.

No hay, pues, inconveniente en afirmar que los movimientos de los cuerpos celestes y las acciones de las causas de los mismos están ordenados, en cierto sentido, a los cuerpos sometidos a generación y corrupción menos nobles que ellos; pues no están ordenados a ellos como un fin último; al contrario, cuando intentan la generación de éstos, pretenden su propio bien y la semejanza divina como último fin.

CAPITULUM XXV[1]

QUOD INTELLIGERE DEUM EST FINIS OMNIS INTELLECTUALIS SUBSTANTIAE

CAPITULO XXV

El fin de toda sustancia intelectual es el entender a Dios

Cum autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingunt omnia inquantum de similitudine eius aliquid participant: intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per propriam operationem intelligendo ipsum. Unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.

Ultimus enim finis cuiuslibet rei est Deus, ut ostensum est (c.17). Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo coniungi quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam eius aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur eius aliquam similitudinem. Substantia

Todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina; pero las criaturas intelectuales lo alcanzan de un modo especial, es decir, entendiendo con su propia operación a Dios. Por ello es preciso que esto sea el fin de la criatura intelectual, o sea, el entender a Dios.

Según se demostró, el fin último de todas las cosas es Dios, pues cada una intenta unirse a Dios, como último fin, todo cuanto puede. Ahora bien, una cosa se une más íntimamente a Dios si es capaz de alcanzar de alguna manera su sustancia, lo que se realiza cuando uno puede conocer algo de la sustancia divina, que consiguiendo una determinada semejanza de la misma. Según esto, la sustan-

[1] Según el P. Guindon (*Béatitude et théologie morale chez saint Thomas d'Aquin* [Ottawa 1956] p.225-231), la revisión de los c.100-102 del 1.1 está hecha después de la redacción de los c.25-63 del 1.3.

cia intelectual tiende al conocimiento de Dios como a su último fin.

El fin de todo ser es una operación propia, pues ésta es su segunda perfección; de donde, lo que está bien dispuesto para su propia operación se llama *virtuoso* y bueno. Mas la operación propia de la sustancia intelectual es el entender. Luego el entender es su fin. Por lo tanto, lo que haya de ser perfectísimo en esta operación, esto será el último fin, sobre todo en aquellas operaciones que no están ordenadas a producir nada, como son el entender y el sentir. Y como dichas operaciones reciben la especie de los objetos y mediante ella los conocen, síguese que, entre ellos, su mayor perfección está en proporción directa de la mayor perfección de su objeto. Y así, entender el inteligible perfectísimo que es Dios, será lo perfectísimo en este género de operación, que es el entender. Por lo tanto, conocer a Dios, entendiéndolo, es el fin último de toda sustancia intelectual.

Sin embargo, alguien puede decir que el fin último de la sustancia intelectual consiste ciertamente en entender un objeto inteligible óptimo, pero el inteligible de esta o de aquella sustancia intelectual no es el inteligible absoluto, porque cuanto más perfecta es una sustancia, tanto más perfecto es su inteligible óptimo. Por lo cual, la suprema sustancia intelectual creada tiene posiblemente por óptimo inteligible lo que es óptimo en absoluto; y por ello su felicidad consistirá en entender a Dios; mientras que otra sustancia intelectual inferior tendrá que entender un inteligible inferior, que es, no obstante, lo óptimo de cuanto ella entiende. Y sobre todo, parece que el entendimiento humano, dada su debilidad, no ha de poder entender el objeto inteligible óptimo absoluto; porque, en relación con él

igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

Item. Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis eius. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis: et praecipue in operationibus quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Cum autem huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum, quanto eius obiectum est perfectius. Et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae.

Potest autem aliquis dicere intellectualis quidem substantiae ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile: non tamen illud quod est optimum intelligibile huius vel illius intellectualis substantiae, est optimum intelligibile simpliciter, sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo forte suprema intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibili optimo illud quod est optimum simpliciter, unde eius felicitas erit in intelligendo Deum: cuiuslibet vero inferioris substantiae intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem: habet enim se ad

cognoscendum illud quod est maximum intelligibile, *sicut oculus noctuae ad solem* [2].

Sed manifeste apparet quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum. Ostensum est enim supra (c.17) quod omnium entium ultimus finis in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

Adhuc. Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis (c.19) patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine, magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

Amplius. Unumquodque maxime desiderat suum finem ultimum. Intellectus autem humanus magis desiderat, et amat, et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

es *como el ojo de la lechuza respecto al sol.*

Pero se ve claramente que el fin de cualquier sustancia intelectual, por ínfima que sea, es el entender a Dios. Hemos demostrado antes que el fin último a que tienden todos los seres es Dios. El entendimiento humano, aunque en el orden de la sustancias intelectuales es el más bajo, no obstante es superior a todos los seres que carecen de entendimiento. Si, pues, una sustancia más noble no puede tener un fin menos noble, el fin del entendimiento humano será el mismo Dios. Pero todo ser inteligente alcanza su último fin por el hecho de entenderlo, según vimos. Luego el entendimiento humano, entendiendo, llega a Dios como último fin.

Así como las cosas que carecen de entendimiento tienden hacia Dios como fin por vía de semejanza, así las sustancias intelectuales tienden hacia El por vía de conocimiento, según consta por lo dicho. Pero, aunque las cosas que carecen de entendimiento tiendan a asemejarse a sus próximos agentes, no obstante su tendencia natural no descansa ahí, pues tiene por fin el asemejarse al sumo bien, como vimos, aunque dicha semejanza la alcancen de modo imperfectísimo. Así, pues, lo poco que el entendimiento humano pueda percibir del conocimiento divino, eso será para él su último fin, más bien que el conocimiento perfecto de los inteligibles inferiores.

Lo que principalmente apetece cada ser es su último fin. El entendimiento humano apetece y ama y sobremanera se deleita en el conocimiento de lo divino, por menguado que sea, mucho más que con el conocimiento perfecto que tiene de las cosas inferiores. Luego el último fin del hombre es el entender de alguna manera a Dios.

[2] I *Metaphys.* 1; 993b,9-10; *Expos. II Metaphys.* lect.1 (282).

Todo ser tiende a la semejanza divina como a su propio fin. Luego aquello que más le asemeje a Dios será su último fin. La criatura intelectual se asemeja principalmente a Dios por el hecho de ser inteligente, pues tiene, sobre todas las criaturas, esta semejanza que incluye todas las otras. Ahora bien, en este género de semejanza se asemeja más a Dios cuando entiende en acto que cuando entiende habitualmente o en potencia; porque Dios está siempre entendiendo en acto, según se probó en el libro primero. Y, entendiendo en acto, se asemeja todavía más a Dios cuando entiende al mismo Dios; pues El, al entenderse a sí mismo, entiende todo lo demás, según se probó en el libro primero. Por lo tanto, el fin último de toda sustancia intelectual es el entender a Dios.

Lo que sólo es amable por su ordenación a otro, lo es con relación a aquello que es exclusivamente amable de por sí; y no cabe suponer un proceso infinito en el apetito natural, porque el deseo natural se frustraría al no poderse rebasar el infinito. Ahora bien, todas las ciencias prácticas, artes y técnicas son únicamente amables en orden a otra cosa, porque su fin no es el saber, sino el obrar. Sin embargo, las ciencias especulativas son amables en sí mismas, porque su fin es el saber mismo. Y fuera de la consideración especulativa, cualquier acción humana tiene un fin distinto de sí; pues incluso la acción de jugar, que, al parecer, no tiene finalidad alguna, tiende a un fin debido, por ejemplo, el de aliviar de algún modo la mente, para que después podamos realizar mejor las operaciones más pesadas; de lo contrario, si el juego se buscara de por sí, deberíamos jugar siempre; y esto es incongruente. Asimismo las artes prácticas están ordenadas a las especulativas, e igualmente toda operación humana se ordena a la especulación intelectual como a su fin. Pero el fin último de todas las ciencias y artes es propio, al parecer, de aquella a que se ordenan, la cual es como directora y normativa de las demás; como el arte de navegar, al cual se ordena el fin de la nave, que es su propio uso, da normas y dirige al arte de construir naves. Y en esta situación se encuentra la «filosofía prima» con relación a las demás ciencias especulativas, pues todas dependen de ella, en cuanto que de ella reciben sus principios y las normas contra quienes niegan los principios; y esta *filosofía prima* se ordena de por sí al conocimiento de Dios como a su último fin y por eso se llama *ciencia divina.* Luego el conocimiento de Dios es el fin último del conocimiento y de la operación del hombre.

Es preciso que, en todos los agentes y motores ordenados, el fin del primer agente y motor sea el último de todos, como el fin del jefe del ejército es el último de quienes combaten a sus órdenes. Ahora bien, entre todas las partes del hombre, el entendimiento es el motor superior, pues el entendimiento mueve al apetito, proponiéndole su objeto; el apetito intelectivo, que es la voluntad, mueve a los apetitos sensitivos, que son el irascible y el concupiscible (por eso no obedecemos a la concupiscencia sin mandato expreso de la voluntad); y el apetito sensitivo, una vez consiente la voluntad, mueve al cuerpo. Así, pues, el fin del entendimiento es a la vez el fin de todas las acciones humanas. *Mas el fin y el bien del entendimiento es la verdad.* En consecuencia, el último fin es la primera verdad. Luego el fin último y total del hombre, incluidas sus operaciones y deseos, es el conocer la verdad primera, que es Dios.

En todos los hombres hay un deseo natural de conocer las causas de todo cuanto ven; por eso, al principio, admirados los hombres de lo que

Adhuc. Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis eius. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et haec includit omnes alias. In genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia: quia Deus semper actu intelligens est, ut in Primo (c.56) probatum est. Et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod intelligit ipsum Deum: nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut in Primo (c.49) probatum est. Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae.

Item. Quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile: non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles: nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter seipsas diligibiles: nam finis earum est ipsum scire. Nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quae non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa. Nam etiam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes: alias esset semper ludendum, si ludus propter se quaereretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et *scientia divina* nominatur[3]. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

Adhuc. In omnibus agentibus et moventibus ordinatis oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis, unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. *Finis autem et bonum intellectus est verum*[4]: et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus.

Amplius. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admiratio-

[3] I *Metaphys.* 2; 983a,5; *Expos. I Metaphys.* lect.3 (64).
[4] VI *Ethic.* 2; 1139a,27-29; *Expos.* lect.2 (1130).

veían y no conociendo sus causas, comenzaron a filosofar; y, al encontrarlas, se aquietaban. Mas es de advertir que la inquisición no cesa mientras no se llega a la causa primera; *pues, cuando conocemos la causa primera, entonces juzgamos que sabemos de verdad.* Luego el hombre desea naturalmente conocer la causa primera como último fin. Y esta causa primera de todo es Dios. Según esto, el último fin del hombre es el conocer a Dios.

El hombre desea naturalmente conocer la causa de cualquier efecto conocido. Ahora bien, el entendimiento humano conoce el ente universal. Desea, pues, conocer su propia causa, que es solamente Dios, según probamos en el libro segundo. Pero nadie alcanza su último fin mientras no se aquieta su deseo. Por lo tanto, a la felicidad humana, que es su último fin, no le basta cualquier conocimiento intelectual, si no cuenta con el conocimiento de Dios, que pone término, como último fin, al deseo natural. Luego el fin último del hombre es conocer a Dios.

El cuerpo, que con apetito natural tiende a su propio lugar, tanto más impetuosa y velozmente se mueve cuanto más se acerca al fin; por eso prueba Aristóteles, que el movimiento natural rectilíneo no tiende hacia el infinito, porque en tal supuesto ese movimiento sería uniforme. Según esto, lo que, tendiendo hacia algo, se mueve con más vehemencia después que antes en dirección a lo que tiende, no se mueve hacia el infinito, sino hacia algo determinado. Y tenemos un ejemplo en el deseo de saber; pues cuanto más cosas sabe uno, tanto más le afecta el deseo de saber. Por lo tanto, en el hombre, el deseo natural de saber tiende hacia un fin determinado. Y éste no puede ser otro que un objeto nobi-

nem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et *tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus*[5]. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

Praeterea. Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est, ut in Secundo (c.15) probatum est. Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

Amplius. Corpus, quod naturali appetitu tendit in suum *ubi*, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini: unde probat Aristoteles, in I *De caelo*[6], quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit post quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi: quanto enim aliquis plura scit, tanto maiori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam no-

[5] I *Metaphys.* 3; 983a,25-26; *Expos. I Metaphys.* lect.4 (70-71).
[6] C.8; 277a,27-33; *Expos.* lect.17 (173).

bilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis.

Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, *felicitas* sive *beatitudo* nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur Mt 5,8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et Io 17,3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum.*

Huic etiam sententiae Aristoteles, in ultimo *Ethicorum*[7], concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse *speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis.*

lísimo de conocimiento, es decir, Dios. Luego el conocer a Dios es el fin último del hombre.

El fin último del hombre y de toda sustancia intelectual se llama *felicidad* o *bienaventuranza;* pues esto es lo que desea como fin último toda sustancia intelectual, y lo desea de por sí. En consecuencia, la bienaventuranza y felicidad última de cualquier sustancia intelectual es el conocer a Dios.

Por este motivo dice San Mateo: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* Y San Juan: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, verdadero Dios.*

La opinión de Aristóteles está de acuerdo con esta sentencia, pues en el último libro de su *Etica* dice que la felicidad última del hombre es *especulativa, concretamente, la que tiene como objeto de contemplación el óptimo.*

CAPITULUM XXVI

UTRUM FELICITAS CONSISTAT IN ACTU VOLUNTATIS

CAPITULO XXVI

Si la felicidad consiste en un acto de la voluntad

Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum non solum intelligendo, sed etiam per actum voluntatis, desiderando et amando ipsum et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis, et ultima hominis felicitas, non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum:

Praecipue cum obiectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis nisi inquantum

Como la sustancia intelectual alcanza con su operación a Dios, no sólo entendiéndole, sino también deseándole y amándole y deleitándose en El, mediante un acto de la voluntad, podría parecer a alguien que el último fin y la felicidad última del hombre no consisten en conocer a Dios, sino más bien en amarle o en posesionarse de El mediante algún otro acto de la voluntad.

Sobre todo, porque el objeto de la voluntad es el bien, que implica razón de fin; mientras que lo verdadero, que es objeto del entendimiento, sólo tiene razón de fin en

[7] X, c.7; 1177a,12-21; *Expos.* lect.10 (2080-2085; 2086-2087).

cuanto es bueno. Por eso no parece que el hombre haya de alcanzar su último fin por un acto del entendimiento, sino más bien por un acto de la voluntad.

Además, la perfección última de la operación es la delectación, *que perfecciona a la operación como la hermosura a la juventud*, según dice Aristóteles en el libro X de la *Etica*. Si, pues, la operación perfecta es el fin último, mejor parece que el último fin consista en una operación de la voluntad que en una del entendimiento.

La delectación se nos presenta como algo que se desea de por sí, y no en orden a otra cosa; pues es necio preguntar a uno por qué quiere deleitarse. Tal es la condición del último fin, que se busque de por sí. Luego, al parecer, el último fin consiste más bien en una operación de la voluntad que en una operación del entendimiento.

Todos los seres coinciden principalmente en apetecer el último fin, por ser cosa natural. Es así que muchos buscan más la delectación que el conocimiento. Por lo tanto, parece que la delectación es más fin que el conocimiento.

Parece que la voluntad es una potencia superior al entendimiento, porque ella mueve al entendimiento a realizar su acto; pues el entendimiento, cuando uno quiere, considera en acto lo que posee de modo habitual. Luego la acción de la voluntad parece ser más noble que la del entendimiento. Según esto, el fin último, que es la bienaventuranza, parece consistir más bien en un acto de la voluntad que en un acto del entendimiento.

Pero se demuestra claramente que esto es imposible.

Siendo la bienaventuranza el bien propio de la naturaleza intelectual, es preciso que le convenga en conformidad con lo que es propio de la misma. Y lo propio de la naturaleza intelectual no es el apetito, pues éste

et ipsum est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Praeterea. Ultima perfectio operationis est delectatio, *quae perficit operationem sicut pulchritudo iuventutem*, ut in X *Ethic.*[1] Philosophus dicit. Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

Adhuc. Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud: stultum enim est quaerere ab aliquo quare velit delectari. Haec autem est conditio ultimi finis: ut scilicet propter se quaeratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

Item. In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant: cum sit naturalis. Plures autem quaerunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

Amplius. Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus: nam voluntas movet intellectum ad suum actum; intellectus enim actu considerat quae habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quae est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium in-

[1] C.4; 1174b,31-33; *Expos.* lect.6 (2031).

tellectualis naturae, sed omnibus rebus inest: licet sit diversimode in diversis. Quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem. Quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionalem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae: sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis.

Adhuc. In omnibus potentiis quae moventur a suis obiectis, abiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus eius. Primum igitur eius obiectum praecedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

Praeterea. In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in obiectum aliud, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet poni quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intel-

se halla en todos los seres, aunque de diversa manera. Tal diversidad nace de los diversos modos como se encuentran los seres respecto al conocimiento: los que carecen en absoluto de conocimiento sólo tienen apetito natural; y los que tienen conocimiento sensitivo tienen apetito sensitivo también, que comprende el irascible y el concupiscible; y los que tienen conocimiento intelectivo tienen un apetito proporcionado a él, o sea, la voluntad. Luego la voluntad, considerada como apetito, no es lo característico de la naturaleza intelectual; lo es en cuanto que depende del entendimiento. Mas el entendimiento, en sí considerado, es lo propio de la naturaleza intelectual. Por lo tanto, la bienaventuranza o felicidad consiste sustancial y principalmente más bien en un acto del entendimiento que en uno de la voluntad.

En todas las potencias que son movidas por sus objetos, éstos son naturalmente anteriores a los actos de dichas potencias, como el motor es anterior al moverse su propio móvil. Es así que la voluntad es una potencia de esta clase, pues lo apetecible mueve al apetito. Luego el objeto de la voluntad precede naturalmente al acto de la misma. En consecuencia, su primer objeto precederá a todos sus actos. Luego el acto de la voluntad no puede ser lo primeramente querido. Mas esto es precisamente el último fin, que es la bienaventuranza. No es, pues, posible que la bienaventuranza o felicidad sea el acto mismo de la voluntad.

En todas las potencias que pueden volverse sobre sus propios actos, se requiere previamente que el acto de la potencia tienda hacia otro objeto y después vuelva sobre sí mismo. Porque, si el entendimiento entiende que entiende, es preciso afirmar que antes entiende otra cosa y así, el reflexionar sobre su entender se siga a ello, pues el entender lo que es objeto de tal reflexión versa a su vez so-

bre algún objeto; y por esto es menester, o que se proceda indefinidamente, o que, si se llega a un objeto entendido inicial, éste no sea un acto de intelección, sino un objeto inteligible. De la misma manera es preciso que lo primeramente querido no sea el mismo querer, sino algún otro bien. Ahora bien, lo que ante todo quiere toda naturaleza intelectual es la bienaventuranza misma o la felicidad, pues por ella queremos cuanto queremos. Es imposible, pues, que la felicidad consista esencialmente en un acto de la voluntad.

La auténtica naturaleza de un ser depende de los elementos que constituyen su propia sustancia, porque el hombre auténtico se diferencia del pintado precisamente por su constitución sustancial. Pero la bienaventuranza auténtica no se diferencia de la falsa según el acto de la voluntad; porque la voluntad se halla de idéntica manera deseando, amando o deleitándose en lo que se le propone como sumo bien, tanto si es verdaderamente tal como si no; pues el averiguar si lo que se le propone como bien sumo lo es en realidad o no lo es, depende del entendimiento. Luego la bienaventuranza o felicidad consiste esencialmente más bien en un acto del entendimiento que en uno de la voluntad.

Si un acto cualquiera de la voluntad fuera la felicidad misma, tal acto sería o desear, o amar, o deleitarse. Mas es imposible que el desear sea el último fin. Pues el deseo se da cuando la voluntad tiende hacia lo que no tiene todavía, y esto se opone a la razón de último fin.—Tampoco el amar puede ser el último fin. Porque el bien se ama no sólo cuando se tiene, sino también cuando no se tiene, ya que el amor es la causa de que se busque con deseo lo que no se tiene; y si el amor de lo que ya se tiene es más perfecto, esto es efecto de la posesión del bien amado. Luego una cosa es tener el bien, que es fin, y otra el amar; lo cual, antes de tener, es imperfecto y después es perfec-

ligit, alicuius obiecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas: nam propter hanc volumus quaecumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

Amplius. Unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet naturae suae veritatem: differt enim verus homo a picto per ea quae substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis: nam Beatitudo igitur, sive felicitas, in desiderando vel amando vel delectando, quicquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur, sive felicitas, in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

Item. Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis. Est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi ultimi finis.—Amare etiam non potest esse ultimus finis. Amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur, ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur: et si amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur. Aliud igitur est habere bonum quod est finis,

quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere vero perfectum.—Similiter autem nec delectatio est ultimus finis. Ipsum enim habere bonum causa est delectationis: vel dum bonum nunc habitum sentimus; vel dum prius habitum memoramur; vel dum in futuro habendum speramus. Non est igitur delectatio ultimus finis.—Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

Adhuc. Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum. Refert enim quae delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio: nam delectatio quae consequitur bonas et appetendas operationes, bona est et appetenda; quae autem malas, mala et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, qui est felicitas.

Adhuc. Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae: nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso. Videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quae sunt manifeste ad fines necessarios ordinatae sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum, qui ordinatur ad conservationem speciei: nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

Item. Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora na-

to.—Igualmente, tampoco la delectación es el último fin. En efecto, la misma posesión del bien es la causa de la delectación; porque nos deleitamos, o cuando sentimos el bien que ahora tenemos, o cuando nos acordamos de haberlo tenido antes, o cuando esperamos tenerlo en el futuro. La delectación no es, pues, el último fin.—Por lo tanto, ningún acto de la voluntad puede ser sustancialmente la verdadera felicidad.

Si la delectación fuera el último fin, habría que apetecerla de por sí. Pero esto es falso. Porque importa saber qué delectación se apetezca atendiendo a aquello de donde procede; pues la delectación resultante de las operaciones buenas y que se han de apetecer, es buena y debe apetecerse; pero la que resulta de las malas es mala y se ha de huir. Tenemos, pues, que tanto su bondad como el deber de apetecerla dicen referencia a otra cosa. Luego ella no puede ser el último fin, que es la felicidad.

El recto orden de las cosas está en consonancia con el orden de la naturaleza, pues las cosas naturales se ordenan a su fin sin errar. Ahora bien, en las cosas naturales la delectación es por la operación, y no viceversa. Pues vemos que la naturaleza puso la delectación en aquellas operaciones de los animales que están ordenadas claramente a fines necesarios; por ejemplo, en el comer, que se ordena a la conservación del individuo, y en el uso de lo venéreo, que se ordena a la conservación de la especie; porque, si en ello no hubiera delectación, se abstendrían los animales de dichas cosas necesarias. Es, pues, imposible que la delectación sea el último fin.

Parece que la delectación no es otra cosa que el descanso de la voluntad en algún bien conveniente, como el deseo es la inclinación de la voluntad hacia un bien a conseguir. Y así como el hombre se inclina por la voluntad hacia el fin y en él descansa, así también los cuerpos naturales se

inclinan naturalmente hacia sus propios fines y descansan una vez los consiguen. Y sería ridículo decir que el fin del movimiento de un cuerpo pesado no es el estar en su propio lugar, sino el cese de la inclinación con que tendía a él. Pues, si lo primero que intentara la naturaleza fuera el cese de la inclinación, no la daría; porque precisamente se la da para que tienda a su propio lugar, y, una vez lo consigue, como si fuera el fin, síguese el cese de la inclinación. Así, pues, el cese no es el fin, sino algo concomitante. Como tampoco lo es la delectación, sino algo concomitante. Con mayor razón ningún acto de la voluntad es la felicidad.

Si el fin de una cosa es algo exterior, se llamará también fin último a la operación con que primero lo consiga; por ejemplo, para quienes toman el dinero como un fin, es también para ellos un fin poseerlo, mas no el amarlo o desearlo. Ahora bien, el fin último de la sustancia intelectual es Dios. Por lo tanto, aquella operación del hombre con que primero pueda llegar a El será para el hombre sustancialmente su bienaventuranza o felicidad. Y tal operación es el entender, porque no podemos querer lo que no entendemos. Luego la felicidad última del hombre consiste sustancialmente en conocer a Dios por el entendimiento y no en un acto de la voluntad.

Con lo que llevamos dicho se ve ya la solución a lo que se objetó en contra.

Porque no es necesario que la felicidad consista sustancialmente en un acto de la voluntad por el hecho de que, implicando la razón de sumo bien, es objeto de la voluntad, como adelantaba la primera objeción. Antes bien, por ser precisamente el primer objeto, resulta que no puede ser acto de la voluntad, según consta por lo dicho.

Ni tampoco es menester que todo lo que perfecciona a un ser sea su propio fin, como proponía la segunda

turalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quae quidem quietantur fine iam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc tendat in locum proprium; quo consecuto, quasi fine, sequitur inclinationis quietatio. Et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

Adhuc. Si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicetur etiam finis ultimus per quam primo consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter eius beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere: nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, non in actu voluntatis.

Iam igitur per ea quae dicta sunt, patet solutio in contrarium obiectorum. Non enim, si felicitas per hoc quod habet rationem summi boni, est obiectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis: ut *prima* ratio procedebat. Immo ex hoc ipso quod est primum obiectum, sequitur quod non sit actus eius, ut ex dictis apparet.

Neque etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur, sit finis illius rei: sicut

secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicuius dupliciter: uno modo, ut habentis iam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam. Sicut perfectio domus secundum quod iam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio: non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus, est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius; quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut apodiacula, quae fiunt ad sustentationem domus; quam etiam illa quae faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod iam habet speciem, est finis ipsius: ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei, quae est quasi usus eius, est finis ipsius. Quae autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei: immo res est finis ipsarum; materia enim et forma sunt propter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati et speciem habentis: immo ad hoc quaeritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso: sicut pulchritudo hominis, et robur corporis, et alia huiusmodi, de quibus dicit Philosophus, in I *Ethicorum*[2], quod *organice deserviunt felicitati*. — Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secun-

objeción. Pues una cosa puede ser perfección de otra de dos maneras: primera, como perfección de lo que ya tiene su propia especie; segunda, como perfección para que la alcance. Por ejemplo, para una casa ya construida, su perfección ulterior consistirá en aquello a lo que ella se ordena, es decir, el ser habitada; pues no se haría la casa si no fuera para habitarla; por lo cual, en la definición de casa se ha de insertar esto, si ha de ser definición perfecta. Ahora bien, la perfección referida a una casa por construir es tanto lo que está ordenado para construirla (cuales son sus materiales) como lo que se ordena a la conservación de la misma, o sea, los apoyos que se hacen para sostener la casa, incluso aquello que sirve para que el uso de la casa sea más conveniente, como es la hermosura de la misma. Luego lo que es perfección del ser, cuando éste tiene ya la especie, es su propio fin: como la habitación es el fin de la casa. Del mismo modo, la propia operación de cualquier ser, que es como su uso, es su propio fin. Pero lo que son perfecciones del ser en orden a la especie no son su fin; más bien, el ser es el fin de las mismas, pues la materia y la forma son para la constitución de la especie. Porque, aunque la forma sea el fin de la generación, no es, sin embargo, el fin de lo que ya está engendrado y tiene ya su especie; antes bien, la forma se busca con objeto de completar la especie. Igualmente, todo lo que conserva al ser en su especie, como la salud y la fuerza nutritiva, aunque perfeccione al animal, no es su fin; más bien al contrario. Además, todo lo que dispone al ser para las operaciones propias de su especie y para conseguir el fin debido, no es su fin, sino más bien al revés; por ejemplo, la belleza del hombre, la robustez del cuerpo, etc., de las cuales dice el Filósofo que *sirven orgánicamente para la felicidad*.—Ahora bien, la de-

[2] C.10; 1099b,28: "et utilia nata sunt organice". *Expos.* lect.14 (173); cf. c.9; 1099a, 33b,7; *Expos.* lect.13 (163).

lectación es una perfección de la operación, pero no en el sentido de que la operación se ordene específicamente a ella, puesto que se ordena a otros fines, tal como el comer se ordena específicamente a la conservación del individuo; sino que es una perfección parecida a la que se ordena a la formación de la especie; porque mediante la delectación insistimos con más atención y esmero en la operación con que nos deleitamos. Por eso dice el Filósofo que *la delectación perfecciona a la operación como la hermosura a la juventud;* hermosura que es para el joven y no el joven para ella.

Además, que los hombres quieran la delectación por sí misma y no con otra finalidad, no es señal suficiente de que ella sea el último fin, como deducía la tercera objeción. Pues la delectación, aunque no es el último fin, es, no obstante, algo concomitante, puesto que, al alcanzarlo, aparece la delectación.

Es verdad que son pocos los que se afanan en conocer, y no muchos más los que buscan la delectación que nace del conocimiento mismo. También lo es que son muchos los que van tras de las delectaciones sensibles prefiriéndolas al conocimiento intelectual y a su consiguiente delectación. Mas esto se explica porque las cosas exteriores son más conocidas para la mayoría, ya que el conocimiento humano comienza por los sentidos.

Y lo que propone la quinta objeción, que la voluntad es superior al entendimiento, pues es como su motor, es falso manifiestamente. Pues el entendimiento, primeramente y de por sí, mueve a la voluntad; porque ésta, en cuanto tal, se mueve por su objeto, que es el bien aprehendido. La voluntad, no obstante, mueve al entendimiento de un modo como accidental, o sea, en cuanto que el entender mismo se aprehende como bien, y así es deseado por la volun-

dum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur secundum suam speciem ad conservationem individui: sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectionem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde in X *Ethicorum* Philosophus dicit quod *delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem*[3], qui quidem est propter eum cui inest iuventus, et non e converso.

Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis: sicut *tertia* ratio concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans: cum ex adeptione finis delectatio consurgat.

Non autem plures quaerunt delectationem quae est in cognoscendo, quam cognitionem. Sed plures sunt qui quaerunt delectationes sensibiles quam cognitionem intellectus et delectationem ipsam consequentem: quia ea quae exterius sunt, magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

Quod autem *quinta* ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu, quasi eius motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem: voluntas enim, inquantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex

[3] C.4; 1174b,31-33; *Expos.* lect.6 (2031).

quo sequitur quod intellectus actu intelligit. Et in hoc ipso intellectus voluntatem praecedit: nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Et iterum, voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate: voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

tad; resultando de ello que el entendimiento pasa al acto de entender. Mas el entendimiento precede incluso en esto a la voluntad, pues nunca desearía entender la voluntad si antes el entendimiento no aprehendiera el mismo entender como un bien.— Además, la voluntad mueve a manera de agente al entendimiento para que ejecute el acto, pero el entendimiento mueve a la voluntad a modo de fin, porque el bien entendido es el fin de la voluntad; y como el agente en orden a mover es posterior al fin, pues el agente sólo mueve por el fin, resulta en consecuencia que el entendimiento es en absoluto superior a la voluntad; mientras que sólo accidentalmente y en un sentido restringido, la voluntad es superior al entendimiento.

CAPITULUM XXVII

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN DELECTATIONIBUS CARNALIBUS

CAPITULO XXVII

La felicidad humana no consiste en los deleites carnales

Ex praemissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum praecipuae sunt in cibis et venereis.

Ostensum est (c. praec.) enim quod secundum naturae ordinem delectatio est propter operatinem, et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis, neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur praedictae delectationes, non sunt ultimus finis; ordinantur enim ad aliquos fines manifestos; sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur praemissae non sunt ultimus finis, neque ultimum finem concomitan-

Lo dicho manifiesta la imposibilidad de que la felicidad humana consista en los deleites carnales, de los cuales son los principales la comida y el placer sexual.

Se ha demostrado que, según el orden natural, la delectación es para la operación, y no lo contrario. Luego, si las operaciones no fueren el último fin, tampoco las delectaciones que las siguen serán el último fin o algo concomitante. Ahora bien, nos consta que las operaciones a que siguen dichas delectaciones no son el último fin, porque están ordenadas a otros fines manifiestos; por ejemplo, la comida a la conservación del individuo, y el coito a la generación de la prole. Luego dichas delectaciones no pueden ser el último fin

ni algo concomitante. Por lo tanto, no se ha de poner en ellas la felicidad.

La voluntad es superior al apetito sensitivo, puesto que lo mueve, según dijimos antes. Si la felicidad no consiste, como se demostró, en el acto de la voluntad, mucho menos consistirá en las delectaciones mencionadas, que radican en el apetito sensitivo.

La felicidad es cierto bien propio del hombre; porque a los brutos no podemos llamarlos felices con propiedad, sino abusivamente. Si dichas delectaciones son comunes a los hombres y a los brutos, no habrá de ponerse en ellas la felicidad.

El último fin es lo más excelente de cuanto pertenece a una cosa, porque tiene razón de óptimo. Pero estas delectaciones no le convienen al hombre en atención a lo que hay de más noble en él, que es el entendimiento, sino en atención al sentido. Luego no puede ponerse en tales delectaciones la felicidad.

La perfección suma del hombre no puede consistir en su unión con cosas más bajas que él, sino en su unión con alguna más alta, porque el fin siempre es mejor que lo ordenado al fin. Como tales delectaciones consisten en que el hombre se une mediante el sentido con algunas cosas más bajas que él, es decir, con ciertos objetos sensibles, síguese que la felicidad no puede establecerse en ellas.

Lo que sólo es bueno cuando está moderado, no es bueno de por sí, puesto que recibe la bondad de quien lo modera. Ahora bien, el uso de tales delectaciones sólo es bueno para el hombre cuando está moderado; de no ser así, unas a otras se estorbarían. No son, pues, de por sí un bien para el hombre. Sin embargo, lo que es sumo bien es de por sí bueno, porque lo que es de por sí es mejor que aquello que es por otro. Luego tales

tes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

Adhuc. Voluntas est superior quam appetitus sensitivus: movet enim ipsum, sicut superius (c.25) dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut iam supra (c. praec.) ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus praedictis, quae sunt in appetitu sensitivo.

Amplius. Felicitas est quoddam bonum hominis proprium: non enim bruta possunt dici felicia, nisi abusive. Delectationes autem praemissae sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

Item. Ultimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent: habet enim rationem optimi. Hae autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

Praeterea. Summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod coniungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod coniungitur alicui rei altiori: finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectationes autem praemissae consistunt in hoc quod homo secundum sensum coniungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

Amplius. Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem praedictarum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus: aliter enim hae delectationes se invicem impedirent. Non sunt igitur hae delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum, est per se bonum: quia quod per se bonum est, melius est

eo quod per aliud. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

Item [1]. In omnibus quae per se dicuntur, sequitur *magis* ad *magis*, si *simpliciter* sequatur ad *simpliciter;* sicut, si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes praemissae essent secundum se bonae, oporteret quod maxime uti eis esset optimum [2]. Hoc autem patet esse falsum: nam nimius usus earum reputatur in vitium, et est etiam corpori noxius, et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

Praeterea. Actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur [3]. Si igitur in delectationibus praemissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum: nam actus temperantiae maxime laudatur in abstinendo a delectationibus; unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus praemissis hominis felicitas.

Amplius. Finis ultimus cuiuslibet rei Deus est, ut ex praemissis (c.17) patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni, per quod maxime appropinquat ad Deum. Per praedictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quae fit per contemplationem, quam maxime praedictae delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes, et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

Per hoc autem excluditur error

delectaciones no son el sumo bien del hombre, que es la felicidad.

En todo lo que es de por sí, a lo más sigue lo más, si a lo simple sigue lo simple; por ejemplo, si lo cálido calienta, lo más cálido calienta más, y lo sumamente cálido calentará en sumo grado. Si, pues, dichas delectaciones fueran buenas de por sí, sería preciso que el mayor uso de las mismas fuera lo mejor. Y esto es evidentemente falso, pues el uso excesivo de ellas se considera como vicio, y es incluso nocivo al cuerpo, y amortigua su propio deleite. Por lo tanto, no son de por sí un bien del hombre. Luego en ellas no consiste la felicidad.

Los actos de las virtudes son laudables por el hecho de estar ordenados a la felicidad. Si la felicidad humana consistiera en dichas delectaciones, sería más laudable acto de virtud el entregarse a ellas que el abstenerse. Y esto es claramente falso, pues la principal alabanza del acto de la templanza es por la abstención de las delectaciones; y en esto se basa su definición. Luego la felicidad humana no está en dichas delectaciones.

El fin último de todas las cosas es Dios, según consta por lo dicho. Así, pues, el último fin del hombre deberá establecerse en lo que más le aproxime a Dios. Ahora bien, estas delectaciones impiden al hombre su máxima aproximación a Dios, que se logra por la contemplación, que ellas estorban grandemente, puesto que principalmente sumergen al hombre en las cosas sensibles y, en consecuencia, le apartan de las inteligibles. Por lo tanto, la felicidad humana no puede establecerse en las delectaciones corporales.

Con esto se rechaza el error de los

[1] *Pugio fidei* I c.3 n.7 p.197.
[2] Id., n.8 p.198.
[3] Cf. I *Ethic.* 12: 1101b,10-12.14-18; 1101b,31-1102a,1; *Expos.* lect.18 (214.216.222).

epicúreos, quienes ponían la felicidad en esos deleites; en nombre de los cuales dice Salomón en el *Eclesiastés: He aquí lo que yo he hallado de bueno: que es bueno comer, beber y disfrutar con alegría en medio de tanto afán..., y ésta es la parte del hombre.* Y en la Sabiduría: *Quede por doquier rastro de nuestras liviandades, que ésta es nuestra porción y nuestra suerte.*

Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium: ex quorum persona dicit Salomon, Eccle 5,17: *Hoc itaque visum est mihi bonum, et comedat quis et bibat et fruatur laetitia ex labore suo; et haec est pars illius.* Et Sap 3,9: *Ubique relinquamus signa laetitiae: quoniam haec est pars nostra, et haec est sors nostra.*

Y se rechaza también el error de los cerintianos, quienes, en la última felicidad, *después de la resurrección,* imaginaron que vivirían mil años en el reino de Cristo gozando de las bajas delicias carnales; por eso fueron llamados *kiliastas,* como quien dice: *milenarios.*

Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in ultima felicitate, *post resurrectionem, mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros: unde et Chiliastae (quasi «Millenarii»), sunt appellati* [4].

Quedan rechazadas asimismo las fábulas de judíos y sarracenos, que ponen en dichos deleites la recompensa de los justos, puesto que la felicidad es el premio de la virtud.

Excluduntur etiam Iudaeorum et Saracenorum fabulae, quae retributiones iustorum in praedictis voluptatibus ponunt: felicitas enim est virtutis praemium [5].

CAPITULUM XXVIII
QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN HONORIBUS

CAPITULO XXVIII
La felicidad no consiste en los honores

Lo dicho demuestra también que en los honores tampoco está el sumo bien del hombre, que es la felicidad.

El fin último del hombre y su felicidad consisten en una perfectísima operación propia, como consta por lo dicho. Mas el honor del hombre no consiste en una operación propia, sino en la de aquel que se lo tributa.

Ex praedictis etiam patet quod nec in honoribus est summum bonum hominis, quod est felicitas.

Finis enim ultimus hominis, et sua felicitas, est eius perfectissima operatio, ut ex superioribus (c.25) patet. Honor autem hominis non consistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet [1]. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

[4] AUGUST., *De haeresibus* c.8 (ed. OEHLER: *Corp. haeres.* t.1 p.198): "Mille quoque annos post resurrectionem, in terreno regno Christi, secundum carnales ventris et libidinis voluptates futuros fabulantur unde etiam Chiliastae sunt appellati".

[5] El P. Laurent ha querido ver aquí. y en IV c.83, la refutación de un error del Corán; cf. *Autour de la "Summa contra Gentiles". Simple mise au point:* Angelicum 8 (1931) 242 n.1. Esta forma de hablar de Santo Tomás es común a la polémica antimusulmana; cf. PEDRO EL VENERABLE, *Carta Prefacio a su colección:* PL 189,654C; ALANO DE LILLE, *Contra haereticos* IV: *Contra Paganos seu Mahometanos* c.4-5: PL 210,424-425; VICENTE DE BEAUVAIS, *Speculum hist.* XXIII c.64-66 (Venecia 1591) fol.317r; BENITO D'ALIGNAN, *Tractatus fidei contra diversos errores* (París, BN, lat.4224 fol.452v.ª); cf. III 27; IV 83; *In IV Sent.* d.44 q.1 a.3, q.1a.4 ad 4; *Commentarium in I Cor.* c.15 lect.5 et 7. Véase DOM PIETRO MARC, o.c., t.3 n.2103 p.421.

[1] I *Ethic.* 3: 1095b,24-25; *Expos.* lect.5 (64).

Luego la felicidad humana no debe ponerse en los honores.

Adhuc. Quod est propter alterum bonum et desiderabile, non est ultimus finis. Tale autem est honor: non enim aliquis recte honoratur nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens. Et propter hoc homines honorari quaerunt, quasi boni alicuius quod in eis est testimonium habere volentes: unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari. Non est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

Lo que es bueno y deseable en atención a otro no es el último fin. Y tal es el honor, pues nadie recibe honor como es debido si no es en atención a algún bien que posee. Porque los hombres buscan recibir honores como si quisieran tener un testimonio de algún bien que en ellos existe; de ahí que su mayor gozo sea el recibir honor de los grandes y de los sabios. Luego la felicidad del hombre no debe ponerse en los honores.

Amplius. Ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariae: aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur, non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

A la felicidad se llega por medio de la virtud. Pero las operaciones virtuosas son voluntarias, pues de lo contrario no serían laudables. Según esto, la felicidad debe ser algún bien al que el hombre llegue voluntariamente. Sin embargo, el tributo del honor está más bien en poder de quien honra y no en poder de quien es honrado. No debe, pues, establecerse la felicidad humana en los honores.

Item. Esse dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Solamente los buenos son dignos de honor. Sin embargo, los malos pueden recibirlo también. Luego es mejor hacerse digno de él que recibirlo. Por lo tanto, el honor no es el sumo bien del hombre.

Praeterea. Summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum. Cui autem non inest aliquod malum, impossibile est esse malum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

El sumo bien es un bien perfecto, y el bien perfecto no soporta mal alguno. Pero quien en sí no tiene mal alguno es imposible que sea malo. No es posible, pues, que sea malo quien tiene el sumo bien. Sin embargo, un hombre malo puede recibir honor. Luego el honor no puede ser el sumo bien del hombre.

CAPITULUM XXIX

Quod felicitas hominis non consistit in gloria

CAPITULO XXIX

La felicidad humana no consiste en la buena reputación

Por lo dicho vemos también que el sumo bien del hombre no consiste en la reputación que se tiene por la celebridad de la fama.

La buena reputación es, según Cicerón, *una laudable fama habitual;* y según San Ambrosio, *un conocimiento cierto y laudatorio.* Ahora bien, el objeto que los hombres persiguen al darse a conocer con cierta alabanza y notoriedad es recibir honor de quienes los conocen. Luego la reputación se busca por el honor. En consecuencia, si el honor no es el sumo bien, menos lo será la reputación.

Son bienes laudables los que manifiestan que alguien está ordenado al fin. Pero quien se ordena al fin, todavía no ha alcanzado el fin último. Según esto, a quien consiguió el último fin no se le tributa alabanza, sino más bien honor, como dice el Filósofo en el libro I de la *Etica.* Por lo tanto, como la reputación consiste principalmente en la alabanza, no puede ser el sumo bien.

Es más noble conocer que ser conocido, pues el conocer es privativo de las criaturas superiores, mientras que el ser conocidas compete a las inferiores. Así, pues, el sumo bien del hombre no puede ser la reputación, que consiste en que alguien sea conocido.

Todo hombre desea ser conocido en sus buenas obras y busca pasar inadvertido en las malas. Luego ser conocido es bueno y deseable por los bienes que en uno se conocen. Por lo tanto, los bienes son mejores que el ser conocido. Por consiguiente, la reputación, que consiste en que uno

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria, quae est in celebritate famae, consistit summum hominis bonum.

Est enim gloria, secundum Tullium [1], *frequens de aliquo fama cum laude:* et secundum Ambrosium [2], *clara cum laude notitia.* Ad hoc autem homines volunt innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quaesita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

Adhuc. Laudabilia bona sunt secundum quae aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem, nondum est ultimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui iam est ultimum finem assecutus: sed magis honor, ut Philosophus dicit, in I *Ethicorum* [3]. Non potest igitur gloria esse summum bonum: cum principaliter in laude consistat.

Amplius. Cognoscere nobilius est quam cognosci: non enim cognoscunt nisi quae sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quae consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

Item. Cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis: in malis autem quaerit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quae in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quae in hoc con-

[1] II *De invent.* c.55 § 166: "gloria est frequens de aliquo fama cum laude".
[2] AUGUST., *Contra Maximinum arianum* II c.13 n.2: PL 42,770: "Restat ergo ut *soli sapienti Deo* (Rom 16,27) gloria sit *per Iesum Christum,* hoc est *clara cum laude notitia,* qua innotuit gentibus Deus-Trinitas".
[3] C.12; 1101b,18-23; *Expos.* lect.18 (218-219).

sea conocido, no puede ser el sumo bien del hombre.

El bien sumo debe ser perfecto, puesto que aquieta el apetito. Mas la publicidad de la fama, en que consiste la reputación humana, es imperfecta, porque encierra mucho de incertidumbre y de error. Luego tal reputación no puede ser el sumo bien del hombre.

Lo que se considera como sumo bien del hombre ha de gozar de la máxima estabilidad entre las cosas humanas, puesto que naturalmente deseamos una prolongada permanencia en el bien. Sin embargo, la reputación que se tiene por la fama es sumamente variable, porque nada cambia tanto como la opinión y la alabanza humanas. Luego tal reputación no puede ser el sumo bien del hombre.

sistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

Praeterea. Summum bonum oportet esse perfectum: cum quietet appetitum. Cognitio autem famae in qua gloria humana consistit, est imperfecta: est enim plurimum incertitudinis et erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

Item. Id quod est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis: naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quae in fama consistit, est instabilissima: nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

CAPITULUM XXX

Quod felicitas hominis non consistit in divitiis

CAPITULO XXX

La felicidad humana no consiste en las riquezas

De esto se desprende que tampoco las riquezas son el sumo bien del hombre.

Si apetecemos las riquezas, es en atención a otra cosa, pues por sí mismas no producen bien alguno, sino sólo cuando nos servimos de ellas para la sustentación del cuerpo o para cosas semejantes. Sin embargo, lo que es sumo bien se desea por sí mismo y no en atención a otro. Así, pues, las riquezas no son el sumo bien del hombre.

El sumo bien del hombre no puede consistir en la posesión o conservación de aquellas cosas que le dan mayor provecho cuando se desprende de ellas. Las riquezas rinden el mayor provecho cuando se las gasta, pues para eso sirven. Según esto, la posesión de las riquezas no puede ser el sumo bien del hombre.

El acto virtuoso es laudable en el

Ex hoc autem apparet quod nec divitiae sunt summum hominis bonum.

Non enim appetuntur divitiae nisi propter aliud: per se enim nihil boni inferunt, sed solum cum utimur eis, vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid huiusmodi. Quod autem est summum bonum, est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiae summum hominis bonum.

Adhuc. Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiae autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur: hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

Amplius. Actus virtutis lauda-

grado en que nos aproxima a la felicidad. Ahora bien, más laudable es el acto de liberalidad y de magnificencia—virtudes que respectan a las riquezas—por el que nos desprendemos de las riquezas, que el acto de conservarlas; de esto reciben el nombre dichas virtudes. Luego la felicidad humana no puede consistir en la posesión de las riquezas.

Aquello en cuya consecución está el sumo bien del hombre ha de ser lo mejor para él. Pero el hombre es mejor que las riquezas, pues éstas son ciertas cosas ordenadas a su servicio. El sumo bien del hombre no está, pues, en las riquezas.

El sumo bien del hombre no puede estar sometido al azar, porque lo fortuito acontece sin que la razón lo inquiera, y es preciso que el hombre alcance su último fin racionalmente. Ahora bien, en la consecución de las riquezas ocupa un lugar preeminente el azar. Luego la felicidad humana no consiste en las riquezas.

Además, lo veremos claramente si consideramos que las riquezas se pierden involuntariamente, que pueden ir a poder de los malos, quienes necesariamente han de carecer del sumo bien, y que son inestables, y otras cosas parecidas, que fácilmente pueden deducirse de las razones expuestas.

bilis est secundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem est laudabilis actus liberalitatis et magnificentiae, quae sunt circa pecunias, ex hoc quod pecuniae emittuntur, quam ex hoc quod conservantur: unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

Item. Illud in cuius consecutione summum hominis bonum est, oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior: cum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

Praeterea. Summum hominis bonum fortunae non subiacet[1]: nam fortuita absque studio rationis eveniunt; oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

Amplius. Hoc evidens fit per hoc quod divitiae involuntarie amittuntur; et quod malis advenire possunt, quos necesse est summo bono carere; et quod instabiles sunt; et alia huiusmodi, quae ex superioribus rationibus (c.28 sqq.) colligi possunt.

CAPITULUM XXXI

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN POTENTIA MUNDANA

CAPITULO XXXI

La felicidad no consiste en el poder mundano

Es asimismo imposible que el sumo bien del hombre esté en el poder mundano, ya que en su obtención interviene en gran manera el azar; además, es mudable y no depende de la voluntad humana, y con frecuencia está en manos de los malos. Todo lo cual, como consta por lo dicho, se opone al concepto de sumo bien.

Similiter autem nec mundana potentia summum hominis bonum esse potest: cum etiam in ea obtinenda plurimum fortuna possit; et instabilis sit; et non subiaceat hominis voluntati; et plerumque malis adveniat; quae summo bono repugnant, ut ex praemissis (c.28 sqq.) patet.

[1] I *Ethic.* 9; 1099b,7-8; c.10; 1099b,20-25; *Expos.* lect.13 (164); lect.14 (171-172).

Item. Homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur neque bonus neque malus: non enim est bonus omnis qui potest bona facere; neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

Adhuc. Omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

Amplius. Illud quo quis potest et bene et male uti, non potest esse summum hominis bonum: melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene et male uti potest: nam *potestates rationales ad opposita sunt*[1]. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

Praeterea. Si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima: radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia. Et quanto maior reputatur potestas, tanto a pluribus dependet: quod etiam ad eius debilitatem pertinet; cum quod a multis dependet, destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate mundana summum hominis bonum.

Felicitas igitur hominis in nullo exteriori bono consistit: cum omnia exteriora bona, quae dicuntur *bona fortunae*, sub praedictis (a c.28) contineantur.

Llamamos principalmente bueno al hombre que ha alcanzado el sumo bien. Mas por el hecho de ser poderoso no se le considera ni bueno ni malo, ya que ni es bueno quien puede hacer el bien ni malo quien puede hacer el mal. Luego el sumo bien del hombre no consiste en ser poderoso.

Todo poder dice relación a otra cosa. Pero el sumo bien no importa relación alguna. Por lo tanto, el poder no es el sumo bien del hombre.

No puede ser el sumo bien algo de que podemos usar bien y mal, pues es mejor lo que no podemos usar para mal. Sin embargo, del poder podemos usar bien y mal, puesto que *la razón puede actuar para fines opuestos.* Luego el poder humano no es el sumo bien del hombre.

Si algún poder fuera el sumo bien, debería ser perfectísimo. Sin embargo, el poder humano es imperfectísimo, puesto que se funda en la voluntad y opinión de los hombres, que son sumamente inconstantes. Además, cuanto mayor se considera un poder, tanto de más cosas depende; y esto es un signo de su propia flaqueza, porque lo que depende de muchos puede deshacerse de muchas maneras. Por lo tanto, el sumo bien del hombre no está en el poder mundano.

Así, pues, la felicidad humana no consiste en ningún bien exterior, porque los bienes exteriores, que se llaman *bienes de fortuna*, están contenidos bajo los bienes mencionados.

CAPITULUM XXXII

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN BONIS CORPORIS

CAPITULO XXXII

La felicidad no consiste en los bienes corporales

Quod autem nec in corporis bonis, cuiusmodi sunt sanitas, pul-

Por razones semejantes se ve claramente que la felicidad humana no

[1] VIII *Metaphys.* 2; 1046b,4-5; *Expos. IX Metaphys.* lect.2 (1789).

está en los bienes del cuerpo, tales como la salud, la hermosura y la fortaleza. Pues todas estas cosas son comunes a los buenos y a los malos; además, son inestables y no caen bajo el imperio de la voluntad.

Por otra parte, el alma es mejor que el cuerpo, porque éste no vive ni goza de dichos bienes si no es por el alma. Por lo tanto, los bienes del alma, como el entender y otros semejantes, son mejores que los del cuerpo. En consecuencia, los bienes del cuerpo no constituyen el sumo bien del hombre.

Los bienes del cuerpo son comunes a hombres y animales. Mas la felicidad es un bien propio del hombre. Luego la felicidad humana no puede consistir en dichos bienes.

Hay animales que están mejor dotados que el hombre en bienes corporales, pues unos son más veloces que el hombre, otros más robustos, etcétera. Por lo tanto, si el sumo bien del hombre consistiera en estas cualidades, el hombre no sería el animal mejor; lo cual es falso. Luego la felicidad humana no consiste en los bienes corporales.

chritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet. Haec enim etiam bonis et malis communia sunt; et instabilia sunt; et voluntati non subiacent.

Praeterea. Anima est melior corpore, quod non vivit, nec praedicta bona habet, nisi per animam. Bonum igitur animae, sicut intelligere et alia huiusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

Adhuc. Haec bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in praemissis bonis hominis felicitas.

Amplius. Multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora: quaedam enim sunt velociora homine, quaedam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium: quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

CAPITULUM XXXIII

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN SENSU

CAPITULO XXXIII

La felicidad humana no está en la parte sensitiva

Lo mismo sirve para demostrar que el sumo bien del hombre tampoco está en los bienes de la parte sensitiva, ya que dichos bienes son comunes a hombres y animales.

El entendimiento es mejor que el sentido, y por eso, el bien del entendimiento es mejor que el del sentido. Por lo tanto, el sumo bien del hombre no está en la parte sensitiva.

Si el sumo bien estuviera en los sentidos, consistiría en el comer y en los actos venéreos, que son las máximas delectaciones sensitivas. Pero, como no está en ello, síguese que el sumo bien del hombre no está en la parte sensitiva.

Apreciamos los sentidos por la utilidad y conocimiento que reportan. Su utilidad está ordenada a bienes corporales, mientras que el conocimiento sensitivo se ordena a la parte intelectiva. Por eso los animales privados de entendimiento no se deleitan al sentir sino en lo que mira a la utilidad propia del cuerpo, ya que por los sentidos conocen la comida y el placer venéreo. Luego el sumo bien del hombre, que es la felicidad, no está en la parte sensitiva.

Per eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivae partis. Nam haec etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

Item. Intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

Adhuc. Maximae delectationum secundum sensum sunt in cibis et venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his. Non est igitur in sensu summum hominis bonum.

Amplius. Sensus diliguntur propter utilitatem, et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur. Cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur: unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

CAPITULUM XXXIV

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON CONSISTIT IN ACTIBUS VIRTUTUM MORALIUM[1]

CAPITULO XXXIV

La suprema felicidad del hombre no consiste en los actos de las virtudes morales

Apparet autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his quae inter eas sunt praecipuae. Operationes enim fortitudinis quae sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem: stultum enim esset propter se tantum bellare. Similiter operationes iustitiae ordinantur ad pacem inter homines servandam, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet. Et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

Adhuc. Virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et

Se ve también que la suprema felicidad del hombre no consiste tampoco en el ejercicio de las virtudes morales.

La felicidad humana, si es última, no puede ordenarse a un fin ulterior. Es así que el ejercicio de las virtudes morales se ordena a algo ulterior, como se ve en las principales de estas virtudes; por ejemplo, el ejercicio de la fortaleza en asuntos bélicos se ordena a la victoria y a la paz, pues sería necio luchar por luchar; igualmente los actos de la justicia se ordenan a conservar la paz entre los hombres, por el hecho de que cada hombre posee lo suyo tranquilamente, y lo propio ocurre con las demás virtudes. Luego la suprema felicidad humana no está en el ejercicio de las virtudes morales.

Las virtudes morales tienen por finalidad la conservación de la justa medida en el funcionamiento de las pa-

[1] X *Ethic.* 7; 1177b,9-10; *Expos.* lect.11 (2100).

siones internas y en el uso de las cosas externas. Pero no es posible que el fin último de la vida humana sea la modificación de las pasiones o de las cosas externas, puesto que tanto las pasiones como las cosas externas dicen orden a otra cosa. Luego no es posible que la felicidad última del hombre esté en los actos de las virtudes morales.

Como el hombre es hombre por el hecho de tener razón, es preciso que su propio bien, que es la felicidad, esté en conformidad con lo que es propio de la razón. Ahora bien, lo más propio de la razón no es lo que ella hace en otro, sino lo que tiene en sí. Luego, como el bien de la virtud moral es algo que la razón ha establecido en las otras cosas, no podrá ser lo mejor del hombre, o sea, la felicidad; lo será, sí, un bien que esté establecido en la misma razón.

Se demostró ya que el fin último de todas las cosas es asemejarse a Dios. Luego aquello según lo cual más se asemeja el hombre a Dios será su felicidad. Y no se asemeja por los actos morales, puesto que éstos no pueden atribuirse a Dios como no sea metafóricamente, ya que a Dios no le conviene tener pasiones o cosas parecidas, sobre las que versan los actos morales. Así, pues, la felicidad última del hombre, que es su último fin, no puede consistir en los actos morales.

La felicidad es el bien propio del hombre. Luego la felicidad última del hombre deberá buscarse en aquel bien, que entre todos los bienes humanos y con respecto a los demás animales, sea el más propio del hombre. Y éste no puede ser el acto de las virtudes morales, pues hay animales que participan algo de la liberalidad o de la fortaleza. Sin embargo, ningún animal participa de la acción intelectual. Luego la felicidad última del hombre no está en los actos morales.

exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanae vitae: cum ipsae passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

Amplius. Cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium eius bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationis. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet, quam quod in alio facit. Cum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas: sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

Item. Ostensum est supra (c.19) quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo, erit eius felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales: cum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo convenit habere passiones, vel aliqua huiusmodi, circa quae sunt actus morales. Non est igitur ultima felicitas hominis, quae est ultimus eius finis, consistens in actibus moralibus.

Praeterea. Felicitas est proprium hominis bonum. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana respectu aliorum animalium, est in quo quaerenda est eius ultima felicitas. Huiusmodi autem non est virtutum moralium actus: nam aliqua animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

CAPITULUM XXXV

QUOD ULTIMA FELICITAS NON SIT IN ACTU PRUDENTIAE

CAPITULO XXXV

La felicidad suprema no está en el ejercicio de la prudencia

Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiae est ultima hominis felicitas.

Actus enim prudentiae est solum circa ea quae sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas (c. praec.). Neque igitur in actu prudentiae.

Adhuc. Ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima obiecta. Operatio autem prudentiae non est circa obiecta perfectissima intellectus vel rationis: non enim est circa necessaria, sed circa contingentia operabilia [1]. Non est igitur in eius operatione ultima hominis felicitas.

Amplius. Quod ordinatur ad alterum sicut ad finem, non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiae ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quae sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem, in VI *Ethicorum* [2]. Non est igitur in operatione prudentiae ultima hominis felicitas.

Item. Animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis; sicut probat Aristoteles in I *Ethic.* [3] Participant autem quae-

Otra consecuencia clara es que la suprema felicidad humana tampoco está en el ejercicio de la prudencia.

El acto de la prudencia versa exclusivamente sobre lo propio de las virtudes morales. Así, pues, si en el ejercicio de las virtudes morales no consiste la suprema felicidad humana, tampoco consistirá en el ejercicio de la prudencia.

La suprema felicidad del hombre está en su mejor operación; y la mejor operación del hombre, considerado como tal, es la que se ordena a objetos perfectísimos. Mas el ejercicio de la prudencia no versa sobre los perfectísimos objetos del entendimiento o de la razón, pues no versa sobre cosas necesarias, sino sobre lo contingente de la acción. Luego no está en su ejercicio la suprema felicidad humana.

Lo que se ordena a otro como a un fin no es la suprema felicidad del hombre. Ahora bien, el ejercicio de la prudencia se ordena a otro como a un fin, bien porque todo conocimiento práctico, bajo el cual está la prudencia, se ordena a la operación, bien porque la prudencia, como dice Aristóteles, hace que el hombre obre ordenadamente en la elección de medios para el fin. Por lo tanto, la suprema felicidad humana no está en el ejercicio de la prudencia.

Los animales irracionales no participan en absoluto de la felicidad, como lo prueba Aristóteles en el libro I de la *Etica*. Y, sin embargo, algunos

[1] VI *Ethic.* 6; 1140b,35-1141a,1; *Expos.* lect.5 (1177).
[2] C.13; 1145a,5-6; *Expos.* lect.11 (1289).
[3] C.10; 1099b,32-1100a,1; *Expos.* lect.14 (175); cf. X c.8, 1178b,24-28; *Expos.* lect.12 (2124).

de ellos participan en alguna medida de la prudencia, como lo demuestra también en el libro I de la *Metafísica*. Luego la felicidad no consiste en el ejercicio de la prudencia.

dam eorum aliquid prudentiae: ut patet per eundem in I *Metaphysicae*[4]. Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiae.

CAPITULUM XXXVI

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN OPERATIONE ARTIS

CAPITULO XXXVI

La felicidad no consiste en el ejercicio del arte

Se ve que tampoco consiste en el ejercicio del arte.

Primeramente porque el conocimiento artístico es práctico también. Por eso se ordena al fin, y, en consecuencia, no puede ser el fin último.

Además, el fin de la actividad artística son las obras artísticas, las cuales no pueden ser el fin último de la vida humana, ya que somos más bien nosotros el fin de ellas, puesto que todo ello se hace para servicio del hombre. Luego la felicidad suprema no puede estar en el ejercicio del arte.

Patet etiam quod neque in operatione artis.

Quia etiam artis cognitio practica est. Et ita ad finem ordinatur, et ipsa non est ultimus finis.

Praeterea. Operationum artis fines sunt artificiata. Quae non possunt esse ultimus finis humanae vitae: cum magis nos sumus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

CAPITULUM XXXVII

QUOD ULTIMA FELICITAS HOMINIS CONSISTIT IN CONTEMPLATIONE DEI

CAPITULO XXXVII

La felicidad suprema del hombre consiste en la contemplación de Dios

Si, pues, la felicidad suprema del hombre no está en los bienes exteriores, llamados de fortuna, ni en los bienes del cuerpo, ni en los del alma tocante a la parte sensitiva, ni tampoco en los de la parte intelectiva tocante a los actos de las virtudes morales, ni de las intelectuales que se refieren a la acción, como son el

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae; neque in bonis corporis; neque in bonis animae, quantum ad sensitivam partem; neque quantum ad intellectivam secundum actum moralium virtutum; neque secundum intellectuales quae ad actio-

[4] I *Metaphys.* c.1; 980a,28b,25; *Expos. I Metaphys.* lect.1 (10-11,12,13).

nem pertinent, scilicet artem et prudentiam: relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

Haec enim sola operatio hominis est sibi propria: et in ea nullo modo aliquod aliorum animalium communicat.

Haec etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: cum contemplatio veritatis propter seipsam quaeratur.

Per hanc etiam operationem homo suis superioribus coniungitur per similitudinem: quia haec tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

Hac etiam operatione ad illa superiora contingit, cognoscendo ipsa quocumque modo.

Ad hanc etiam operationem sibi homo magis est sufficiens: utpote ad eam in parum auxilio exteriorum rerum egens.

Ad hanc etiam omnes aliae humanae operationes ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam; et quies ab exterioribus perturbationibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis. Ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens; et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis. Neque etiam secundum scientias quae sunt de rebus in-

arte y la prudencia, resultará que la suprema felicidad del hombre consistirá en la contemplación de la verdad.

En efecto, esta operación es propia exclusivamente del hombre, no habiendo otro animal que en modo alguno la posea.

Tampoco se ordena a cosa alguna como fin, puesto que la contemplación de la verdad se busca por ella misma.

Además, por esta operación se une el hombre a los seres superiores, asemejándoseles, porque ésta es, entre las operaciones humanas, la única que se encuentra en Dios y en las sustancias separadas.

Incluso con esta operación se aproxima a los seres superiores al conocerlos de algún modo.

Por otra parte, el hombre se basta a sí mismo para esta operación, ya que para realizarla apenas precisa la ayuda de las cosas externas.

Y, por último, todas las otras operaciones parecen estar ordenadas a ésta como a su fin. Pues para una perfecta contemplación se requiere la integridad corporal, que es fin de todos los utensilios necesarios para la vida. Requiérese también el sosiego de las perturbaciones pasionales, que se alcanza mediante las virtudes morales y la prudencia; y también el de las perturbaciones externas, que está encomendado a todo el régimen ciudadano. De modo que, bien consideradas las cosas, todos los oficios humanos parecen ordenarse a favor de quienes contemplan la verdad.

No es posible, sin embargo, que la suprema felicidad humana consista en la contemplación peculiar de los primeros principios del saber, pues es imperfectísima en razón de su extrema vaguedad y de proporcionarnos un conocimiento nuevamente potencial de las cosas, y ser, además, punto de partida del esfuerzo cognoscitivo humano, y ser, por fin, don de la naturaleza, no resultado de nuestro esfuerzo hacia la verdad. Tampoco lo

es la contemplación perteneciente a las ciencias cuyos objetos son las cosas inferiores, ya que la felicidad se ha de dar en la operación del entendimiento, que versa sobre las cosas más nobles. Resulta, pues, que la suprema felicidad humana consiste en la contemplación sapiencial de las cosas divinas.

Así, vemos, por vía de inducción, lo que anteriormente probamos por deducción, o sea, que la suprema felicidad humana sólo consiste en la contemplación de Dios.

finis: cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet inductionis via quod supra (c.25) rationibus est probatum, quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

CAPITULUM XXXVIII

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE COMMUNITER HABETUR A PLURIBUS [1]

CAPITULO XXXVIII

La felicidad humana no consiste en el conocimiento general que muchos tienen de Dios

Hemos de averiguar, por último, qué clase de conocimiento de Dios constituya la suprema felicidad de la sustancia intelectual. Pues se da un conocimiento de Dios vulgar y confuso, que tiene la mayoría de los hombres, ya sea porque la existencia de Dios es evidente por sí misma, como los principios de demostración, según dicen algunos—y expusimos en el libro primero—, ya sea, y es lo que nos parece más verdadero, porque el hombre, mediante el raciocinio natural, puede llegar con facilidad a un cierto conocimiento de Dios. En efecto, viendo los hombres que las cosas naturales se desenvuelven sujetas a cierto orden, y no habiendo orden sin ordenador, caen en la cuenta con frecuencia de que ha de haber un ordenador de las cosas visibles. Aunque esta consideración general no permite detallar sin más quién, cómo y si es sólo uno ese tal ordenador: igual que, cuando vemos al hombre

Inquirendum autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest: sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut in primo libro (c.10) dictum est; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur: sicut, cum videmus ho-

[1] *Cf.* I *Sent.* q.3 d.1 a.2; I q.2 a.1.

minem moveri et alia opera agere, percipimus ei inesse quandam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam *animam* nominamus; nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat.

Non est autem possibile hanc cognitionem Dei ad felicitatem sufficere.

Felicis enim operationem oportet esse absque defectu. Haec autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens. Quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora caelestia: unde corpora caelestia deos esse dixerunt.—Quidam vero ulterius ipsa elementa et quae ex eis generantur: quasi aestimantes motus et operationes naturales quas habent, non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari.—Quidam vero, humanos actus non alicuius ordinationi subesse credentes nisi humanae, homines qui alios ordinant, deos esse dixerunt.—Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

Amplius. Felicitas est finis humanorum actuum. Ad praedictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem: immo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

Item. Nullus propter hoc vituperabilis apparet quia felicitate careat: quinimmo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod praedicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet: designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit; sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, eum habere animam non comprehenderet. Unde et in Psalmo [2] dicitur: *Dixit insipiens in*

moviéndose y obrando, percibimos que en él hay alguna causa que no se encuentra en las otras cosas y que es causa de dichas operaciones, y la llamamos *alma,* pero aún no sabemos qué es el alma, si es un cuerpo, o cómo realiza las operaciones indicadas.

No basta, pues, este conocimiento de Dios para la felicidad.

La operación del hombre feliz no ha de tener defecto alguno. Sin embargo, dicho conocimiento puede estar mezclado con muchos errores. En efecto, algunos pensaron que el único ordenador de las cosas visibles eran los cuerpos celestes y, en consecuencia, los llamaron dioses.—Otros, más extremados, deificaron a los elementos y a las cosas engendradas por ellos, pensando que el movimiento y las operaciones naturales que poseen no lo han recibido de otro ordenador, sino que todo está ordenado por ellos.—Y otros, creyendo que los actos humanos sólo están sujetos a lo ordenado por el hombre, llamaron dioses a los hombres que gobiernan a los demás.—Luego tal conocimiento no basta para la felicidad.

La felicidad es el fin de los actos humanos. Es así que los actos humanos no se ordenan al conocimiento mencionado como a su fin, puesto que todos lo poseen en seguida casi desde el principio. Luego en dicho conocimiento de Dios no está la felicidad.

A nadie se vitupera por carecer de la felicidad; antes bien, son alabados quienes, careciendo de ella, procuran conseguirla. Ahora bien, quien carece de dicho conocimiento de Dios es evidentemente vituperable en sumo grado, porque la máxima estupidez del hombre está en no percibir unas señales tan manifiestas de la divinidad; como tomaríamos por un estúpido a quien, viendo un hombre, no comprendiera que tiene alma. Por esto se dice en el salmo: *Dijo el in-*

[2] 13,1; 52,1.

sensato en su corazón: No hay Dios. Por lo tanto, dicho conocimiento de Dios no bastará para la felicidad.

El conocimiento que tenemos de una cosa, si es común y no expresa lo que le es propio, es imperfectísimo, como sería el conocimiento del hombre fundado exclusivamente en el hecho de que se mueve; porque por este conocimiento sólo conocemos potencialmente las cosas, ya que lo propio de cada una está contenido en lo común. Ahora bien, la felicidad es una operación perfecta, y el bien sumo del hombre ha de ser algo actual y no sólo potencial, pues la potencia perfeccionada por el acto tiene razón de bien. En consecuencia, dicho conocimiento de Dios no basta para nuestra felicidad.

corde suo: Non est Deus. Non est igitur haec Dei cognitio quae ad felicitatem sufficiat.

Amplius. Cognitio quae habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quae haberetur de homine ex hoc quod movetur: est enim huiusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum; propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta; et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur praemissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

CAPITULUM XXXIX

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE HABETUR PER DEMONSTRATIONEM

CAPÍTULO XXXIX

La felicidad humana no consiste en el conocimiento de Dios adquirido por demostración

Hay, también, otro conocimiento de Dios más perfecto que el indicado, que es el adquirido por demostración, mediante el cual se llega a un conocimiento más apropiado de Él, puesto que por la demostración no le aplicamos muchas cosas, cuya supresión nos favorece para entenderlo separado de lo demás. Porque la demostración nos manifiesta que Dios es inmóvil, eterno, incorpóreo, absolutamente simple, único y otras cosas parecidas que expusimos en el libro primero. Pero al conocimiento propio de una cosa se llega no sólo por vía de afirmación, sino también por vía de negación; por ejemplo, así como es propio del hombre ser animal racional, así también lo es el no ser inanimado ni irracional. Sin embargo, entre ambos modos de conocimiento propio hay esta diferencia: que, al conocer una cosa por vía de afirmación, se sabe qué es y en qué se distingue de las otras; mas, al conocerla por vía de negación, se sabe en qué se diferencia de las otras, pero se desconoce qué es. Y tal es el conocimiento que tenemos de Dios por demostración. Luego tampoco es éste suficiente para la suprema felicidad del hombre.

Rursus, est quaedam alia Dei cognitio, altior quam praemissa, quae de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur: cum per demonstrationem removeantur ab eo multa, per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur. Ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia huiusmodi, quae in libro primo de Deo ostendimus. Ad propriam autem alicuius rei cognitionem pervenitur non solum per affirmationes, sed etiam per negationes: sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium eius est non esse inanimatum neque irrationale. Sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriae modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, scitur quid est res, et quomodo ab aliis separatur: per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quae de Deo habetur per demonstrationes. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

Ea enim quae sunt alicuius speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus: ea enim quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint *orbati*[1]. Ad praedictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta huius cognitionis, quae in principio Libri (l.1, c.4) tetigimus. Non est igitur talis Dei cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

Todo lo que pertenece a una especie llega, generalmente, al fin de dicha especie, porque lo natural se da siempre o casi siempre y sólo falla en algún caso la causa de alguna alteración. Mas la felicidad es el fin de la especie humana, ya que todos los hombres la desean naturalmente. Luego ella es un bien común y posible de alcanzar por todos los hombres, a no ser que algunos queden *privados* de él por algún impedimento. Ahora bien, pocos llegan a la adquisición de dicho conocimiento de Dios por vía de demostración, por los impedimentos que supone dicho modo de conocer, que descubrimos al comenzar el libro primero. Luego tal conocimiento no es esencialmente la felicidad humana.

Adhuc. Esse in actu est finis existentis in potentia, ut ex praemissis (cc.20.22) patet. Felicitas igitur, quae est ultimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio per viam demonstrationis de Deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo: posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adiungere his quae a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima humana felicitas.

Llegar al acto es el fin de lo que está en potencia, como consta por lo dicho. Luego, como la felicidad es el último fin, ha de ser un acto en que no se dé potencia para nada ulterior. Ahora bien, el conocimiento de Dios adquirido por vía de demostración está todavía en potencia para conocer algo más de Él, o, al menos, de un modo más perfecto, como lo demuestra el hecho de quienes intentaron posteriormente añadir algo al conocimiento de Dios tenido por sus antecesores. Luego tal conocimiento no es la suprema felicidad humana.

[1] I *Ethic.* 9: 1099b,2; *Expos.* lect.13 (163).

La felicidad excluye toda suerte de desgracias: nadie es, en efecto, feliz y desgraciado simultáneamente. Y una gran desgracia es equivocarse y errar, por lo que todos espontáneamente lo huyen. Pero el conocimiento mencionado de Dios puede sufrir muchos errores, como se ve en quienes, conociendo algo verdadero de Dios por vía de demostración, al seguir sus propias opiniones y faltarles la demostración, cayeron en diversos errores. Y si existieron algunos que por vía de demostración consiguieron la verdad de lo divino de tal manera que no había falsedad en sus apreciaciones, éstos fueron tan contados, que su caso no hace a la felicidad, que es el fin común de todos. Por lo tanto, la suprema felicidad del hombre no puede estar en este conocimiento.

La felicidad consiste en una operación perfecta. Mas para el conocimiento perfecto se requiere la certeza; por eso decimos que sabemos cuando conocemos que una cosa no puede ser de otra manera, como consta en el libro I de los *Analíticos posteriores*. Sin embargo, el conocimiento mencionado tiene mucho de incertidumbre, como lo demuestra la diversidad de opiniones que tienen sobre las cosas divinas quienes intentaron conocerlas por vía de demostración. Luego la suprema felicidad no está en tal conocimiento.

Cuando la voluntad consigue su último fin, se aquieta su propio deseo. El último fin de todo conocimiento humano es la felicidad. Luego sólo en aquel conocimiento de Dios que, una vez tenido, satisfaga plenamente el deseo de saber, estará esencialmente la felicidad. Pero este conocimiento no es el que los filósofos tuvieron de Dios por vía de demostración, ya que después de tenerlo deseamos todavía saber otras cosas que por él no se alcanzan. Por consiguiente, la felicidad no está en tal conocimiento de Dios.

Amplius. Felicitas omnem miseriam excludit: nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriae est: hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Praedictae autem cognitioni quae de Deo habetur, multiplex error adiungi potest: quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui, suas aestimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem invenerunt demonstrationis via quod eorum aestimationi nulla falsitas adiungeretur, patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati, quae est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

Praeterea. Felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo: unde scire aliter non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in I *Posteriorum*[2]. Cognitio autem praedicta multum incertitudinis habet: quod demonstrat diversitas *sententiarum*[3] de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

Item. Voluntas cum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur eius desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanae est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt: quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire, quae per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

[2] C.2; 72b,1-4; *Expos.* lect.6 (59).

[3] El P. Santiago M. Ramírez (*De hominis beatitudine*... III [Madrid 1947] p.265.116) propuso sustituir la palabra *scientiarum* por *sententiarum;* cambio aceptado por la Comisión leonina; cf. BT 8 (1947-1953) 130.

Adhuc. Finis cuiuslibet existentis in potentia est ut ducatur in actum: ad hoc enim tendit per motum, quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile. Aliquid enim est existens in potentia cuius tota potentia potest reduci in actum: unde huius finis est ut totaliter in actum reducatur; sicut grave, extra medium existens, est in potentia ad proprium *ubi*. Aliquid vero cuius potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima: unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quae sibi, propter earum diversitatem, simul inesse non possunt. Intellectus autem noster est in potentia ad omnia intelligibilia, ut in Secundo (c.47) dictum est. Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum, qui est scientia: licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio. Ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad eius ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit praedicta cognitio quae de Deo per demonstrationem haberi potest: quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem.

El fin de todo lo que está en potencia es llegar al acto, pues esto es lo que intenta por el movimiento con que se mueve hacia el fin. Y la tendencia general del ser en potencia es llegar al acto en la medida de lo posible; pues unas cosas están en potencia totalmente cambiable en acto, por lo que el fin de éstas es llegar totalmente al acto, como lo pesado que no está en su centro está en potencia para llegar a su propio lugar; otras cosas, en cambio, están en potencia de tal condición que no puede pasar de una sola vez al acto, como sucede con la materia prima, por lo cual, mediante su propio movimiento, tienden sucesivamente a adquirir el acto de las diversas formas, que, dada su diversidad, no pueden estar en ellas simultáneamente. Ahora bien, nuestro entendimiento está en potencia con respecto a todo lo inteligible, según dijimos en el libro segundo. Pero en el entendimiento posible pueden existir simultáneamente dos objetos, inteligibles en cuanto instalados en el plano del hábito científico que es un acto primero, aunque quizás no en el plano del conocimiento actual, que es un acto segundo; lo cual demuestra que toda la potencialidad del entendimiento posible puede cambiarse en acto de una vez, que es lo que se requiere para su último fin, que es la felicidad. Mas esto no puede lograrlo el conocimiento que podemos tener de Dios por vía de demostración; pues, teniéndolo, todavía ignoramos muchas cosas. Luego tal conocimiento de Dios no basta para la suprema felicidad.

CAPITULUM XL

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE EST PER FIDEM [1]

CAPITULO XL

La felicidad humana no consiste en el conocimiento de Dios tenido por la fe

Hay, además, otro conocimiento de Dios, en cierto modo superior al indicado. Mediante él los hombres conocen a Dios por fe. Supera al conocimiento que tenemos de Dios por demostración en que por fe conocemos de Dios ciertas cosas que, dada su eminencia, no puede alcanzarlas la razón por medio de demostración, según dijimos en el comienzo de esta obra. Sin embargo, tampoco es posible que la suprema felicidad del hombre consista en esta clase de conocimiento.

La felicidad es una perfecta operación del entendimiento, según consta por lo dicho. Es así que en el conocimiento habido por fe es imperfectísima la operación intelectual por parte del mismo entendimiento, aunque sea perfectísima por parte del objeto, pues el entendimiento no comprende aquello a que asiente creyendo. Luego tampoco está la suprema felicidad humana en este conocimiento.

Se demostró anteriormente que la suprema felicidad humana no consiste principalmente en el acto de la voluntad. Mas en el conocimiento habido por fe tiene preferencia la voluntad; pues el entendimiento asiente por fe a lo que se le propone porque quiere y no forzado por la evidencia misma de la verdad. Luego en este conocimiento no está la suprema felicidad humana.

Quien cree presta su asentimiento a lo que no ve, pero que otro le propone; por eso la fe se parece más al

Est autem et alia Dei cognitio, quantum ad aliquid superior cognitione praedicta, qua scilicet Deus ab hominibus per fidem cognoscitur. Quae quidem quantum ad hoc cognitionem quae de Deo per demonstrationem habetur, excedit, quia quaedam de Deo per fidem cognoscimus ad quae, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio huius Operis (l.1, c.5) dictum est. Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

Felicitas enim est perfecta intellectus operatio sicut ex dictis (c.25) patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte obiecti: non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

Item. Ostensum est supra (c.26) quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

Adhuc. Qui credit, assensum praebet his quae sibi ab alio proponuntur, quae ipse non videt:

[1] Sobre la doctrina aquí expresada por el Aquinate, véase los textos: IV *Sent.* d.49 q.2 a.1; *De verit.* q.8 a.1. Doctrina criticada por la escuela franciscana a partir del artículo del *Correctorio* de Guillermo de la Mare; cf. A. DONDAINE, *Secretaires...* p.222.

unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis ab alio propositis nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur aestimatio credentis est falsa: aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum. Quod et si ipse solum cognoscit ea quasi ab alio audiens, non potest hoc in infinitum procedere: esset enim vanus et absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret. Non est autem possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut ex dictis patet in principio Libri (l.1, c.7): et tamen, si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei: sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus; sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis. Cum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

Amplius. Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit: quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

Praeterea. Cognitio de Deo dicta est finis inquantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, coniungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui praesens perfecte: quia fides de absentibus est, non de praesentibus. Unde et Apostolus dicit, II Cor 5,6.7, quod, *quandiu per fidem*

conocimiento auditivo que al visual. Mas nadie creería lo que no ve y otro le propone si no juzgara que éste tiene un conocimiento más perfecto de las cosas propuestas que el que tiene quien no las ve. Porque o la apreciación del creyente sería falsa o será preciso que quien propone tenga un conocimiento más perfecto de lo propuesto. Y no se diga que quien propone conoce también de oídas, pues en esto no cabe un proceso indefinido; porque entonces el asentimiento de fe sería vano e incierto, al no haber algo inicial que con su propia certeza diera la certeza de fe a los creyentes. Mas no es posible que el conocimiento de fe sea vano y falso, como consta por lo que dijimos en el comienzo del libro primero, y, en caso de que fuera falso y vano, no podría estar en él la felicidad. Luego el hombre tiene en perspectiva un conocimiento de Dios superior al de fe, ya sea el del hombre que propone la fe viendo inmediatamente la verdad, como el de Cristo, a quien creemos, o el de quien lo recibe del vidente inmediato, como los apóstoles y profetas, a quienes creemos. Por lo tanto, como la felicidad del hombre consiste en el supremo conocimiento de Dios, es imposible que consista en el conocimiento habido por fe.

El deseo natural se aquieta por la felicidad, puesto que ésta es el fin último. Pero el conocimiento de fe no aquieta dicho deseo, sino que lo excita más, ya que cada cual desea ver lo que cree. Luego la suprema felicidad humana no está en el conocimiento de fe.

El conocimiento de Dios se llama fin, en cuanto que nos une al fin último de las cosas, que es El. Mas por el conocimiento de fe la cosa que creemos no está presente al entendimiento de un modo perfecto, porque la fe es de cosas ausentes y no de presentes; de donde dice el Apóstol en la segunda carta a los de Corinto:

Mientras caminamos por la fe, estamos ausentes del Señor; aunque, por otra parte, Dios se hace presente al afecto por la fe, ya que aquel que cree voluntariamente presta su asentimiento a Dios, según lo dicho en la carta a los de Efeso: *Que habite Cristo por la fe en vuestros corazones.* Luego no es posible que la suprema felicidad humana consista en el conocimiento de fe.

ambulamus, peregrinamur a Domino. Fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum voluntarie credens Deo assentiat: secundum quod dicitur Eph 3,17, *habitare Christum per fidem in cordibus nostris.* Non est ergo possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

CAPITULUM XLI

UTRUM IN HAC VITA HOMO POSSIT INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS PER STUDIUM ET INQUISITIONEM SCIENTIARUM SPECULATIVARUM

CAPITULO XLI

Si el hombre puede en esta vida entender las sustancias separadas mediante el estudio e investigación de las ciencias especulativas

La sustancia intelectual tiene todavía otra clase más de conocimiento de Dios. Se dijo en el libro segundo que la sustancia intelectual separada, al conocer su propia esencia, conoce lo que está por encima y por debajo de ella, según el modo de su propia sustancia. Esto sucede principalmente cuando lo que está por encima es causa de ella, ya que en todo efecto se encuentra una semejanza de la causa. Luego, como Dios es causa de todas las sustancias intelectuales creadas, según consta por lo dicho, es necesario que las sustancias intelectuales separadas, al conocer su propia esencia, conozcan a modo de visión al mismo Dios, pues se conocen a modo de visión intelectual aquellas cosas cuya imagen está en el entendimiento, como está la imagen de lo visto corporalmente en el sentido del vidente. Por lo tanto, el entendimiento que aprehenda la sustancia separada conociendo *lo que es,* verá a Dios con un conocimiento superior a todos los otros anteriormente indicados.

Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim in secundo libro (c.96 sqq.) quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se, et quod est sub se, secundum modum suae substantiae. Quod praecipue necesse est, si illud quod est supra ipsam, sit causa eius: cum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causae. Unde, cum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus (l.2, c.15) patet, necesse est quod intellectuales substantiae separatae, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cuiusdam ipsum Deum: res enim illa per intellectum visionis modo cognoscitur, cuius similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visae est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ea *quid est,* videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognitionum cognoscatur.

Quia ergo quidam[1] posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quod cognoscunt substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quaestionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quae in Secundo (c.59.74) tractata sunt. Si igitur per cognitionem intellectivam quae est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas; et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem per cognitionem quae est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo in statu huius vitae praedictum modum divinae cognitionis assequatur.

Quod autem ex cognitione quae est per phantasmata, ad intelligendum substantias separatas pervenire possimus, aliqui diversimode posuerunt. Avempace namque posuit quod per studium speculativarum scientiarum possumus, ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus, pervenire ad intelligendas substantias separatas[2]. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cuiuslibet habentis quidditatem quae non est sua quidditas[3]. Est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem inquantum est quidditas: cum intellectus proprium obiectum sit *quod quid est.*

Pero como algunos dijeron que en esta vida se da la suprema felicidad humana por el hecho de conocer las sustancias separadas, se ha de tener en cuenta si es posible que el hombre conozca en esta vida las sustancias separadas. Ello es discutible. En efecto, en esta vida, nuestro entendimiento nada entiende sin fantasma, el cual es respecto al entendimiento posible, por el cual entendemos, lo que son los colores respecto a la vista, como se vio por lo que tratamos en el libro segundo. En consecuencia, si mediante el conocimiento intelectivo que se obtiene de los fantasmas puede llegar alguno de nosotros a entender las sustancias separadas, será posible entenderlas en esta vida, y, por consiguiente, viendo las sustancias separadas, participará del modo de conocer que la sustancia separada tiene de Dios al conocerse a sí misma. Mas, si por el conocimiento habido de los fantasmas no puede llegar en modo alguno a conocer las sustancias separadas, será imposible que el hombre alcance en esta vida dicho modo de conocer a Dios.

Que nosotros podamos llegar a entender las sustancias separadas mediante el conocimiento que se realiza con fantasmas, lo han afirmado algunos, aunque de diversa manera. Avempace sostuvo que podemos llegar a entender las sustancias separadas por el estudio de las ciencias especulativas, cuando entendemos lo que conocemos por los fantasmas, pues por la acción del entendimiento podemos abstraer la esencia de una cosa, siempre que ésta y su esencia no se identifiquen. Porque el entendimiento está ordenado por naturaleza al conocimiento de la esencia en cuanto tal, ya que su propio objeto es *lo que las cosas son.* Y si lo pri-

[1] Cf. AVERROES, III *De anima* c.36,48-57 (ed. CRAWFORD, p.481).
[2] Cf. AVERROES, III *De anima* c.36,426-459 (ed. CRAWFORD, p.494-5).
[3] Cf. AVERROES, III *De anima* c.36,322-334 (ed. CRAWFORD, p.490-1).

mero que entiende el entendimiento posible es un ser que tiene esencia, podremos abstraer mediante el entendimiento la esencia de tal ser; y si la esencia abstraída tiene también otra esencia, será posible abstraerla nuevamente; pero, como no cabe en esto un proceso indefinido, será preciso llegar a un término. Por tanto, nuestro entendimiento puede llegar por vía de resolución a conocer una esencia identificada con el propio sujeto. Tal es la de las sustancias separadas. Luego nuestro entendimiento, mediante el conocimiento de lo visible que adquiere de los fantasmas, puede llegar a entender las sustancias separadas.

Y sigue otro camino parecido para llegar a esta misma conclusión. Sostiene que el concepto de una cosa, por ejemplo, el caballo, se multiplica en ti y en mí sólo por la multiplicación de las imágenes espirituales, que son diversas en ti y en mí. Luego será preciso que el concepto que no se apoye en tales imágenes sea idéntico en ti y en mí. Es así que la esencia del concepto que nuestro entendimiento abstrae naturalmente, como se probó, no tiene imagen alguna espiritual e individual, porque la esencia de lo entendido no es la esencia de un individuo ni espiritual ni corporal, pues el concepto, en cuanto tal, es universal. Luego nuestro entendimiento entiende naturalmente la esencia cuyo concepto es uno para todos. Tal es la esencia de la sustancia separada. Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce naturalmente la sustancia separada.

Pero, bien considerado, vemos que tales procesos carecen de consistencia. En efecto, como lo entendido, en cuanto tal, es universal, la esencia de lo entendido debe ser la esencia de algún universal, por ejemplo, el género o la especie. Mas la esencia del

Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur, est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et cum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatem non habentem aliquam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem horum sensibilium quae ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

Procedit autem ad idem ostendendum per aliam similem viam. Ponit enim quod intellectum unius rei, ut puta equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium, quae sunt diversae in me et in te. Oportet igitur quod intellectum quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam speciem spiritualem et individualem: cum quidditas intellecti non sit quidditas individui, neque spiritualis neque corporalis; cum intellectum, inquantum est huiusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

Si autem diligenter considerentur, viae istae frivolae invenientur. Cum enim intellectum, inquantum huiusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicuius universalis, scilicet generis vel speciei.

Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cuius cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiae separatae.

Praeterea. Non est eiusdem rationis forma quae secundum esse non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quae separatur secundum esse a tali subiecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto. Non enim est eadem ratio magnitudinis, et substantiae separatae, nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species et sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia: nisi forte, secundum Platonicos, ponamus rerum species separatas, quod est ab Aristotele improbatum[4]. Est igitur omnino dissimilis quidditas praedicta substantiis separatis, quae nullo modo sunt in materia. Non igitur per hoc quod hae quidditates intelliguntur, substantiae separatae intelligi possunt.

Adhuc. Si quidditas substantiae separatae detur esse eiusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit eiusdem rationis secundum speciem nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsae substantiae separatae, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt eiusdem rationis nisi quantum ad rationem quidditatis inquantum est quidditas. Haec autem est ratio communis, generis scilicet et sub-

género o la especie de las cosas sensibles, cuyo conocimiento intelectual obtenemos mediante los fantasmas, encierra en sí la materia y la forma, y, en consecuencia, es totalmente distinta de la esencia de la sustancia separada, que es simple e inmaterial. Luego no es posible que por el hecho de entender la esencia de lo sensible mediante los fantasmas entendamos la esencia de las sustancias separadas.

No es de la misma especie la forma que en cuanto al ser no puede separarse de un sujeto que aquella que puede hacerlo, aunque ambas puedan considerarse intelectualmente sin tal sujeto. Pues no son de la misma especie la magnitud y la sustancia separada, a no ser que admitamos magnitudes separadas situadas entre las ideas y lo sensible, como afirmaron algunos platónicos. Ahora bien, la esencia del género o de la especie de las cosas sensibles no puede separarse en cuanto al ser de la materia individual concreta, a menos que admitamos, como los platónicos, las ideas separadas, lo cual fue reprobado por Aristóteles. No hay, pues, punto de semejanza entre dicha esencia y la sustancia separada que carece totalmente de materia. Luego de que entendamos dichas esencias no se sigue que podamos entender también las sustancias separadas.

Si se admite que la esencia de la sustancia separada es de la misma clase que la esencia del género o de la especie de las cosas sensibles, no se podrá admitir que sea específicamente de la misma clase, a no ser que afirmemos que las ideas de lo sensible son las mismas sustancias separadas, como sostuvieron los platónicos. Resulta, pues, que no serán de la misma clase más que en razón de la esencia en cuanto tal, pues el ser esencia es algo común al género y a la sustancia. Luego mediante las esencias sensibles

[4] I *Metaphys.* 9; 990a,34-991a,8; *Expos.* I *Metaphys.* lect. 14 (208ss).

sólo podemos entender el género remoto de las sustancias separadas. Y, conocido el género, no se sigue que conozcamos la especie, a no ser potencialmente. Por lo tanto, por el mero hecho de conocer la esencia de lo sensible concreto no da posibilidad de entender la sustancia separada.

Hay mayor distancia entre una sustancia separada y lo sensible que entre dos cosas sensibles. Pero el entender la esencia de una cosa sensible no es en sí suficiente para que entendamos la esencia de otra; por ejemplo, un ciego de nacimiento, aunque entienda la esencia del sonido, nunca llegará a entender la esencia del color. Luego mucho menos entenderá la esencia de la sustancia separada quien entienda la esencia de una sustancia sensible.

Si admitimos que las sustancias separadas mueven los orbes y que por esos movimientos son causadas las formas de lo sensible, esta manera de conocer la sustancia separada por lo sensible no basta para que sepamos cuál es su esencia. Pues por el efecto se conoce la causa, o por razón de la semejanza que hay entre ambos, o porque el efecto demuestra la virtualidad de su causa. Ahora bien, por parte de la semejanza no podemos conocer mediante el efecto la esencia de la causa, a no ser que se trate de causalidad unívoca, la cual no se da entre sustancias separadas y las cosas sensibles. Por parte de la virtualidad, tampoco es posible si no hay adecuación entre la virtud del efecto y la de su causa, pues en este caso conocemos toda la virtualidad de la causa por el efecto, ya que la virtualidad de una cosa demuestra su propia sustancia. Pero esto no tiene aplicación aquí, porque la virtualidad de las sustancias separadas supera todos los efectos sensibles que percibimos intelectualmente, como supera la virtualidad universal a un efecto particular.

stantiae. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum quidditatum horum sensibilium.

Amplius. Maior est distantia substantiae separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis: caecus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus per hoc quod intelligat aliquis quidditatem sensibilis substantiae, poterit intelligere quidditatem substantiae separatae.

Item. Si etiam ponamus quod substantiae separatae orbes moveant, ex quorum motibus causantur formae sensibilium, hic modus cognitionis substantiae separatae ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa vel ratione similitudinis quae est inter effectum et causam: vel inquantum effectus demonstrat virtutem causae. Ratione autem similitudinis, ex effectu non poterit sciri de causa *quid est*, nisi sit agens unius speciei: sic autem non se habent substantiae separatae ad sensibilia. Ratione autem virtutis, hoc etiam non potest esse nisi quando effectus adaequat virtutem causae: tunc enim per effectum tota virtus causae cognoscitur; virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius. Hoc autem in proposito dici non potest: nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igi-

tur possibile quod per sensibilium intellectum devenire possumus ad intelligendum substantias separatas.

Adhuc. Omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium, ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. Si igitur per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiarum speculativarum. Hoc autem non videmus: non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum *quid est*, sed solum *quia sunt*. Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas.

Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem speculativam scientiam quamvis adhuc non sit inventa: hoc nihil est, quia non est possibile per aliqua principia nobis nota ad intelligendas substantias praedictas devenire. Omnia enim propria principia cuiuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine *Posteriorum*[5]. Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

Luego no hay posibilidad de llegar mediante el conocimiento de lo sensible a entender las sustancias separadas.

Todas las cosas inteligibles, a cuyo conocimiento llegamos por la investigación y el estudio, son objeto de alguna ciencia especulativa. Luego, si por haber entendido la naturaleza o esencia de lo sensible, llegamos al conocimiento de las sustancias separadas, necesariamente la intelección de dichas sustancias separadas ha de tener lugar en alguna de las ciencias especulativas. Y no sucede así, pues no se da ciencia especulativa alguna que dé razón de lo que es de las sustancias separadas, sino sólo porque son. Luego no es posible que por el hecho de que conozcamos la naturaleza de lo sensible lleguemos al conocimiento de las sustancias separadas.

Y si se dijere que podría haber alguna ciencia especulativa para ello, pero que todavía no se ha descubierto, tal afirmación no tiene valor, pues no es posible que lleguemos al conocimiento de dichas sustancias partiendo de principios evidentes para nosotros. Efectivamente, todos los principios propios de cualquier ciencia dependen de los primeros principios indemostrables y evidentes en sí mismos, cuyo conocimiento recibimos de los sentidos, como se ve al final de los *Analíticos posteriores*. Ahora bien, las cosas sensibles no nos suministran un conocimiento suficiente de las inmateriales, según probamos antes. Luego no es posible que se dé alguna ciencia mediante la cual podamos llegar al conocimiento de las sustancias separadas.

[5] II c.19; 100a,3b,5; *Expos.* lect.20 (592-595).

CAPITULUM XLII

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS SICUT PONIT ALEXANDER

CAPITULO XLII

En esta vida no podemos entender las sustancias separadas como afirma Alejandro

Como Alejandro afirmó que el entendimiento posible está sometido a generación y corrupción, como si fuera *cierta disposición de la naturaleza humana resultante de la mezcla de elementos,* según se expuso en el libro segundo; y no siendo posible que una tal virtud se eleve sobre lo material, supuso que nuestro entendimiento posible no podrá llegar nunca al conocimiento de las sustancias separadas. No obstante, afirmó que nosotros podemos conocer las sustancias separadas en esta vida que vivimos.

Y pretendió demostrarlo de esta manera: cada ser, al llegar al término de su generación y a su última perfección sustancial, realiza su propia operación, sea ésta una acción o una pasión. Porque así como la operación viene después de la sustancia, así también la perfección de la operación responde a la perfección sustancial; por eso el animal, cuando es totalmente perfecto, puede andar por sí mismo. Ahora bien, la operación del que llama entendimiento habitual—que no es más que *las especies inteligibles hechas existentes en el entendimiento posible por el agente*—es doble: una, la que convierte en acto los inteligibles en potencia—operación que se debe al entendimiento agente—, y otra, la que consiste en entender los inteligibles en acto; y estas dos cosas las puede hacer el hombre por el hábito intelectual. Luego, cuando termina la generación del entendimiento-hábito se realizan en él ambas operaciones. Ahora bien,

Quia vero Alexander[1] posuit quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote *quaedam praeparatio naturae humanae consequens commixtionem elementorum,* ut in Secundo (c.62) habitum est; non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur; posuit quod intellectus possibilis noster nunquam potest pervenire ad intelligendas substantias separatas; posuit tamen quod nos, secundum statum praesentis vitae, possumus substantias separatas intelligere[2].

Quod quidem ostendere nitebatur hoc modo. Unumquodque quando pervenerit ad complementum in sua generatione, et ad ultimam perfectionem suae substantiae, complebitur operatio sua propria, sive actio sive passio: sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiae; unde animal, cum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam *species intelligibiles factae per intellectum agentem existentes in intellectu possibili,* operatio est duplex: una ut faciat intellecta in potentia esse intellecta in actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; haec enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, comple-

[1] Cf. II c.62 n.1.
[2] Cf. AVERROES, l.c.

bitur in ipso utraque praemissarum operationum. Semper autem accidit ad complementum suae generationis, dum novas species intellectas acquirit. Et sic necesse est quod quandoque sua generatio compleatur, nisi sit impedimentum: quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in potentia faciet in actu, quod est complementum primae operationis; et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia, et separata et non separata.

Cum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas, secundum eius opinionem, ut iam dictum est; intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, inquantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem; et, cum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu quae sunt intelligibilia potentia, et intelligere substantias separatas; in statu illo intelligemus substantias separatas et omnia intelligibilia non separata.

Et secundum hoc, per hanc cognitionem quae est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiae separatae; non quasi et ipsa phantasmata et intellecta per ea sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior (c. praec.); sed inquantum species intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam, quae est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hae duae opiniones.

cada vez que adquiere nuevas especies inteligibles se acerca al término de su generación; y, así, es necesario que alguna vez, de no haber impedimento, llegue su generación a término, porque ninguna generación tiende al infinito. Luego el entendimiento-hábito será completado por ambas operaciones cuando convierta en acto todos los inteligibles en potencia, lo cual es el complemento de la primera operación; y también cuando entienda todas las cosas inteligibles, separadas o no separadas.

Pero como el entendimiento posible no puede—según su opinión—entender las sustancias separadas, como ya dijimos, se empeña en que las entendamos mediante el entendimiento-hábito en cuanto el entendimiento agente—que, según él, es sustancia separada—se convierte en forma del entendimiento-hábito y nuestra; de manera que entenderíamos por él tal como ahora entendemos por el entendimiento posible. Y como la operación propia del entendimiento agente es pasar todos los inteligibles en potencia a inteligibles en acto y entender las sustancias separadas, síguese que en esta vida que vivimos entenderemos las sustancias separadas y todos los inteligibles no separados.

Y así, mediante este conocimiento que procede de los fantasmas llegaremos al conocimiento de las sustancias separadas; pero no como si los fantasmas mismos y lo entendido por ellos fueran un cierto medio para conocer las sustancias separadas (como sucede en las ciencias especulativas y sostenía la opinión anterior), sino porque las especies inteligibles son ciertas disposiciones que tenemos para una forma determinada, que es el entendimiento agente. Y ésta es la primera diferencia entre ambas opiniones.

Por lo tanto, cuando el entendimiento-hábito fuere perfeccionado por dichas especies inteligibles producidas en nosotros por el entendimiento agente, éste se convertirá en forma nuestra, según se dijo. Y lo llama *entendimiento adquirido* porque, según dicen, Aristóteles afirmó que procedía *de fuera*. Y así, aunque en las ciencias especulativas no esté la última perfección humana, como suponía la opinión anterior, sin embargo, el hombre se dispone por ellas para conseguir la última perfección. Y ésta es la segunda diferencia entre ambas opiniones.

La tercera diferencia está en que, según la opinión primera, el entender al entendimiento agente es la causa de que se nos una; mientras que según la segunda opinión sucede al revés: pues por el hecho de unírsenos como forma resulta que lo entendemos a él y a las otras sustancias separadas.

Mas esto se dice sin fundamento alguno. Pues, según Alejandro, tanto el entendimiento-hábito como el posible son generables y corruptibles. Ahora, según él, lo eterno no puede hacerse forma de lo generable y corruptible, y por esto dice que el entendimiento posible, que se nos une como forma, es generable y corruptible; pero que el agente, que es incorruptible, es sustancia separada. Luego como el entendimiento agente es, según Alejandro, cierta sustancia separada eterna, será imposible que el entendimiento agente se haga forma del entendimiento-hábito.

Además, la forma del entendimiento, en cuanto entendimiento, es lo inteligible, como la forma del sentido es lo sensible; pues el entendimiento, hablando con propiedad, sólo recibe inteligiblemente, igual que el sentido sólo recibe sensiblemente. Así, pues, si el entendimiento agente no puede ser in-

Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per huiusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est. Et nominat ipsum *intellectum adeptum*, de quo dicunt Aristotelem dicere quod sit ab extrinseco [3]. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio; per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima.

Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum. Secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso: nam propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

Haec autem irrationabiliter dicuntur. Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generabilis et corruptibilis. Aeternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum: propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem, intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. Cum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quaedam substantia separata aeterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

Praeterea. Forma intellectus, inquantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile: non enim recipit aliquid intellectus, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile

[3] Cf. E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme Avicennisant:* Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 3 (1929-1930) 14 n.1; 16 n.25. Hace un estudio de los detalles aquí expresados por Santo Tomás.

per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma eius.

Item. Intelligere aliquo tripliciter dicimur. Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio: unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum.—Alio modo, sicut specie intelligibili: qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva per eam perficitur in actu, sicut vis visiva per speciem coloris.—Tertio modo, sicut medio per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius.

Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio: quia non concedit Alexander quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis, vel intellectus in habitu.—Nec etiam secundo modo: quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae cuius illa species intelligibilis est forma; non autem concedit Alexander quod intellectus possibilis, vel intellectus in habitu, intelligat substantias separatas: unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem.—Si autem sicut per virtutem intellectivam, oportet quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse: impossibile enim est, si sint duae substantiae secundum esse diversae, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine. Non autem secundum esse accidentale: quia iam non esset intellectus agens substan-

teligible para el entendimiento-hábito, en modo alguno podrá ser su forma.

Por otra parte, decimos que entendemos mediante una cosa de tres maneras: primera, cuando entendemos por el entendimiento, que es la potencia de que deriva tal operación; por lo cual se dice que el mismo entendimiento entiende y que su entender se convierte en el nuestro.—Segunda, cuando entendemos por especie inteligible; y así decimos que entendemos por ella, no como si ella entendiera, sino porque la potencia intelectiva se convierte por ella en acto, como la potencia visual por la imagen del color. Tercera, cuando, entendemos por un medio cuyo conocimiento nos lleva a conocer otra cosa.

Luego, si el hombre conoce alguna vez por el entendimiento agente las sustancias separadas, es preciso que ello sea por alguna de las maneras indicadas. Según la tercera no puede ser, porque Alejandro no admite que el entendimiento posible o el entendimiento-hábito entiendan al entendimiento agente.—Según la segunda tampoco, porque el entender por especie inteligible se atribuye a la potencia intelectiva, de la cual es forma dicha especie inteligible; y Alejandro no admite que el entendimiento posible o el entendimiento-hábito entiendan las sustancias separadas; de donde no es posible que entendamos las sustancias separadas por el entendimiento agente a la manera que entendemos algunas cosas por la especie inteligible.—Mas, si es por la potencia intelectiva, es preciso que el entender mismo del entendimiento agente sea también el entender del hombre. Y esto no es posible si antes no se hace con la sustancia del entendimiento agente y la del hombre un solo ser; porque mientras se trate de dos sustancias diversas en su ser, es imposible que la operación de una sea también la de la otra. Luego el entendimiento agente formará con el hombre un solo ser, y no un ser accidental, porque el entendimiento agente ya no sería entonces una sustancia, sino un accidente, a la

manera como con el color y el cuerpo se constituye una unidad accidental. Sólo resta, pues, que el entendimiento agente forme con el hombre una unidad sustancial. Y entonces será, o el alma humana o una parte de la misma, pero no una sustancia separada, como supone Alejandro. Por lo tanto, no es posible que, conforme a la opinión de Alejandro, pueda el hombre entender las sustancias separadas.

Si el entendimiento agente puede hacerse alguna vez forma de un hombre concreto, de modo que por él entienda, por idéntica razón podrá hacerse también forma de otro hombre, que entienda igualmente por él. Y de esto resultará que dos hombres entenderán simultáneamente por el entendimiento agente como por su propia forma. Y esto en el sentido, como dijimos, de que el entender mismo del entendimiento agente sea el entender de quien por él entiende. Luego dos inteligentes tendrán un idéntico entender. Lo cual es imposible.

Y la razón que daba Alejandro es totalmente vana. En primer lugar, porque, cuando termina la generación de algún género, es menester que termine a la vez su operación, aunque en conformidad con el modo de ser de su propio género y no del de otro superior; por ejemplo, cuando termina la generación del aire, tiene éste completos su generación y también su movimiento hacia arriba, y no para moverse hacia el lugar del fuego. Igualmente, cuando termina la generación del entendimiento-hábito, termina también su operación, que es el entender, y a su manera, y no a la manera como entienden las sustancias separadas, es decir, para que pueda entenderlas. Resulta, pues, que de la generación del entendimiento-hábito no puede deducirse que el hombre entienda alguna vez las sustancias separadas.

En segundo lugar, porque tanto el complemento de una operación como la operación misma pertenecen a la misma potencia. Luego, si el entender las sustancias separadas es el comple-

tia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana, vel pars eius, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit. Non igitur secundum opinionem Alexandri potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

Amplius. Si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequetur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut iam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium. Quod est impossibile.

Ratio etiam sua frivola omnino est. Primo quidem quia, quando perficitur generatio alicuius generis, oportet quod perficiatur sua operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris: cum enim perficitur generatio aeris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, cum completur generatio intellectus in habitu, complebitur eius operatio, quae est intelligere, secundum suum modum: non autem secundum modum quo intelligunt substantiae separatae, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas.

Secundo, quia eiusdem virtutis est complementum operationis cuius est operatio ipsa. Si igitur intelligere substantias separatas

sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas. Quod Alexander non ponit: sequeretur enim quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculativas, quae sub intellectu in habitu comprehenduntur.

Tertio, quia eorum quae generari incipiunt, completur generatio ut in pluribus: cum omnes generationes rerum sint a causis determinatis, quae consequuntur effectus suos vel semper vel in maiori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa consequatur ea quae generantur vel semper, vel in maiori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper: quinimmo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

mento de la operación del entendimiento-hábito, síguese que dicho entendimiento entenderá alguna vez las sustancias separadas. Y esto no lo afirma Alejandro, porque resultaría que el entender las sustancias separadas tendría lugar en las ciencias especulativas, que caen bajo el entendimiento-hábito.

En tercer lugar, porque las cosas que empiezan a engendrarse llegan en su mayoría al término de la generación, ya que todas las generaciones de cosas obedecen a causas determinadas que alcanzan sus efectos siempre o casi siempre. Luego, si al completarse la generación sigue el complemento de la acción, es menester que la operación completa siga también a las cosas que se engendran siempre o casi siempre. Pero quienes se dedican a acrecentar en sí el entendimiento-hábito, nunca llegan a entender las sustancias separadas; es más, nadie ha manifestado haber conseguido esta perfección. Luego el entender las sustancias separadas no es un complemento de la operación del entendimiento-hábito.

CAPITULUM XLIII

Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas sicut ponit Averroes

CAPITULO XLIII

En esta vida no podemos entender las sustancias separadas como afirma Averroes

Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu, totaliter corruptibilem, Averroes[1] faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem, et a nobis secun-

Como la dificultad mayor que hay en la opinión de Alejandro procede de que afirmó que el entendimiento posible elevado a hábito es totalmente corruptible, Averroes estimó que él había encontrado un camino más expedito para demostrar que alguna vez entendemos las sustancias separadas, al afirmar que el entendimiento posible es incorruptible y está separado de

[1] Cf. Averroes, III *De anima* c.36,48-47 (ed. Crawford, p.481).

nosotros en cuanto al ser, igual que el entendimiento agente.

Y declara en primer lugar que es necesario afirmar que el entendimiento agente se compara a los principios que nosotros conocemos naturalmente, como el agente al instrumento o como la forma a la materia. Porque el entendimiento-hábito, con que entendemos, no sólo tiene esta acción, que es el entender, sino también esta otra, que es pasar los inteligibles al acto; cosa que experimentamos que existe en nuestro poder. Ahora bien, el pasar los inteligibles al acto más propiamente se refiere al entendimiento-hábito que al entender, pues el pasar los inteligibles al acto es anterior al entender. Hay, es verdad, en nosotros ciertas cosas que pasan a ser inteligibles en acto naturalmente, y no por estudio o porque queremos, como son los primeros inteligibles. Pero el pasar estas cosas a ser inteligibles en acto tampoco se debe al entendimiento-hábito (el cual hace que pase a ser inteligible en acto lo que sabemos por estudio), pues ellas son más bien el comienzo del entendimiento-hábito; por lo cual Aristóteles llama *entendimiento* al hábito de tales inteligibles. Unicamente en virtud del entendimiento agente pasan a ser esas cosas inteligibles en acto; y ellas a su vez convierten en inteligibles en acto las otras cosas que sabemos por estudio. Por lo tanto, el pasar al acto estos últimos inteligibles es una operación del entendimiento-hábito basado en los primeros principios y también del entendimiento agente. Pero una operación no puede pertenecer a dos si uno de ellos no es con respecto al otro lo que el agente al instrumento y lo que la forma a la materia. Es, pues, preciso que el entendimiento agente sea por comparación a los primeros principios del entendimiento-hábito como lo que es el agente respecto al instrumento o la forma respecto a la materia.

dum esse separatum, sicut et intellectum agentem [2].

Ostendit [3] enim primo, quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam [4]. Intellectus enim in habitu quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu: utrumque enim experimur in nostra potestate existere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu, magis proprie notificat intellectum in habitu quam intelligere: quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere. Sunt autem quaedam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Haec autem facere intellecta actu non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quae scimus ex studio: sed magis sunt initium intellectus in habitu; unde et habitus horum intelligibilium ab Aristotele, in VI *Ethicorum* [5], *intellectus* dicitur. Fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem. Per haec autem fiunt intellecta in actu alia, quae ex studio scimus. Facere igitur haec consequentia intellecta in actu est actio et intellectus in habitu, quantum ad prima principia; et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Oportet igitur quod intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam.

[2] AVERROES, III *De anima* c.5,419-423 (ed. CRAWFORD, p.401).
[3] ID., *ibid.*, c.36,460-538 (ed.c., p.495-498).
[4] ID., ibid., c.36,251-262 (ed.c., p.488).
[5] C.6; 1141a,5; *Expos.* lect.5 (1178).

Quod quidem qualiter possit esse, sic ostendit [6]. Intellectus possibilis, cum sit, secundum eius positionem, quaedam substantia separata [7], intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas, et etiam prima intellecta speculativa. Est igitur subiectum utrorumque. Quaecumque autem conveniunt in uno subiecto, alterum eorum est sicut forma alterius: sicut, cum color et lux sint in diaphano sicut in subiecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Hoc autem necesse est quando habent ordinem ad invicem: non in his quae per accidens coniunguntur in eodem subiecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia: cum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam [8]. Oportet igitur quod, cum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quae sunt quoddam subiectum ipsorum, quod etiam intellectus agens continuetur nobiscum, inquantum est forma intellectorum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia. Quando autem aliqua intellecta speculativa sunt in nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim actu et partim in potentia: et tunc dicimur moveri ad continuationem praedictam; quia quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur nobis. Hic autem profectus et motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis,

Cómo pueda realizarse esto lo demuestra así: Como el entendimiento posible es, según su opinión, cierta sustancia separada, entiende al entendimiento agente y a las demás sustancias separadas e incluso los primeros inteligibles especulativos. Es, pues, sujeto de ambos. Ahora bien, cuando dos cosas coinciden en un sujeto, una de ellas es como la forma de la otra; por ejemplo, cuando el color y la luz están en un medio transparente como en su sujeto, es preciso que uno de ellos, a saber, la luz, sea como la forma del otro, es decir, del color. Y esto es necesario cuando están relacionados mutuamente, pero no cuando dos cosas se unen accidentalmente en un mismo sujeto; por ejemplo, la blancura y la música. Ahora bien, los inteligibles especulativos y el entendimiento agente están relacionados mutuamente, ya que los inteligibles especulativos pasan a ser inteligibles en acto por el entendimiento agente. Luego el entendimiento agente es respecto a ellos como la forma respecto a la materia. Según esto, es preciso que cuando los inteligibles especulativos se unen a nosotros por los fantasmas, que son cierto sujeto de los mismos, el entendimiento agente se una también a nosotros, en cuanto que es forma de los inteligibles especulativos. Así, pues, cuando los inteligibles especulativos están en nosotros sólo en potencia, el entendimiento agente está en nosotros sólo en potencia. Y cuando algunos inteligibles especulativos están en nosotros en acto y en potencia, se une a nosotros parte en acto y parte en potencia; y entonces se dice que somos movidos a dicha unión, porque cuantos más inteligibles en acto haya en nosotros, más perfectamente se nos unirá el entendimiento agente. Y este proceso y movimiento hacia la unión se hace mediante el estudio en las ciencias especulativas, por las cuales adquirimos los verdaderos inteligibles, y excluimos las falsas opiniones, que

[6] AVERROES, III *De anima* c.36,559-622 (ed. CRAWFORD, p.499-501).
[7] Cf. II c.59.
[8] AVERROES, III *De anima* c.36,581-585 (ed.c., p.499).

están al margen del orden de este movimiento, tal como los seres monstruosos están fuera del orden de la operación natural. Por eso los hombres se ayudan mutuamente para este adelanto como se ayudan en las ciencias especulativas. Luego cuando todos los inteligibles en potencia se conviertan en nosotros en inteligibles en acto, entonces el entendimiento agente se nos unirá perfectamente como forma, y por él entenderemos perfectamente como ahora entendemos por el entendimiento-hábito. Siguiéndose de aquí que, como al entendimiento agente le corresponde entender las sustancias separadas, entonces entenderemos las sustancias separadas, como ahora entendemos los inteligibles especulativos. Y en esto consistirá la suprema felicidad del hombre, en la cual será como *una especie de Dios*.

La refutación de esta opinión aparece suficientemente por lo que ya hemos dicho, pues parte de la suposición de muchas cosas que ya hemos reprobado.

En primer lugar, hemos demostrado anteriormente que el entendimiento posible no es una sustancia separada de nosotros en cuanto al ser. Por eso no será preciso que sea sujeto de las sustancias separadas, máxime cuando dice Aristóteles que el entendimiento posible es *en el que todo se hace;* por donde se ve que sólo es sujeto de aquellas cosas que son inteligibles por actualización previa.

Además, también hemos demostrado ya que el entendimiento agente no es una sustancia separada, sino que es una parte del alma, a la cual atribuye Aristóteles la operación de *pasar los inteligibles al acto,* cosa que depende de nosotros. Por eso no será preciso que el entender por el entendimiento agente sea para nosotros causa de que podamos entender las sustancias separadas; de ser así, siempre las entenderíamos.

per quas vera intellecta acquirimus, et falsae opiniones excluduntur, quae sunt extra ordinem huius motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum iuvant se homines, sicut iuvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, cum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas, sicut nunc intelligimus intellecta speculativa. Et haec erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit *sicut quidam Deus* [9].

Huius autem positionis destructio ex praemissis sufficienter apparet: procedit enim ex suppositione multorum quae in superioribus sunt improbata.

Primo quidem, supra (l.2, c.59) ostensum est quod intellectus possibilis non est aliqua substantia separata a nobis secundum esse. Unde non oportebit quod sit subiectum substantiarum separatarum: praecipue cum Aristoteles dicat quod intellectus possibilis est *in quo est omnia fieri* [10]; unde videtur quod sit subiectum solum illorum quae sunt facta intellecta.

Item. De intellectu agente etiam supra [11] ostensum est quod non est aliqua substantia separata, sed pars animae: cui Aristoteles attribuit hanc operationem, scilicet *facere intellecta in actu* [12], quae est in nostra potestate. Unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas: alias semper intelligeremus eas.

[9] Cf. Averroes, l.c. (ed.c., p.501).
[10] III *De anima* 5; 430a,14-15; *Expos.* lect.10 (728).
[11] Cf. II c.76.
[12] III *De anima* 5; 430a,14-15; *Expos.* lect.10 (728).

Si el entendimiento agente es una sustancia separada, sólo se unirá a nosotros por las especies que han pasado a ser inteligibles en acto, según su opinión, y tal sucedería con el entendimiento posible, a pesar de que el entendimiento posible sea respecto a dichas especies lo que la materia es a la forma, y el entendimiento agente al revés, lo que la forma a la materia. Pero las especies que han pasado a ser inteligibles en acto se unen a nosotros, según su opinión, por los fantasmas, que son respecto al entendimiento posible como los colores a la vista, y respecto al agente como los colores a la luz, como consta por las palabras de Aristóteles en el libro III *Del alma.* Mas a la piedra, en la cual está el color, no puede atribuirse ni la acción de la vista para que vea ni la acción del sol para que ilumine. Luego, según su opinión, no se podría atribuir al hombre ni la acción del entendimiento posible para que entienda, ni la del agente para que entienda las sustancias separadas o para que pase al acto los inteligibles.

Según la citada opinión, se dice que el entendimiento agente se une a nosotros como forma sólo en cuanto que lo es de los inteligibles especulativos, de los cuales es también forma, porque la acción del entendimiento agente y de dichos inteligibles es idéntica, consistente en pasar al acto los inteligibles. Luego no podrá ser forma nuestra si no se le unen en la acción los inteligibles especulativos. Pero éstos no se juntan con él en la operación que consiste en entender las sustancias separadas, puesto que son especies de cosas sensibles; a no ser que volvamos a la opinión de Avempace, según el cual las esencias de las sustancias separadas pueden conocerse por lo que entendemos de las cosas sensibles. En resumen, por dicho camino no podremos conocer en modo alguno las sustancias separadas.

Según su misma opinión y dentro de otro orden, el entendimiento agente

Adhuc. Si intellectus agens est substantia separata, non copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu, secundum eius positionem, sicut nec intellectus possibilis: licet intellectus possibilis se habeat ad illas species sicut materia ad formam, intellectus autem agens e converso sicut forma ad materiam. Species autem factae intellectae in actu copulantur nobiscum, secundum eius positionem, propter phantasmata, quae ita se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis Aristotelis in III *De anima* [13] patet. Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat, neque actio solis ut illuminet. Ergo, secundum positionem praedictam, homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat; neque actio intellectus agentis ut intelligat substantias separatas, vel ut faciat intellecta in actu.

Amplius. Secundum positionem praemissam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta actu. Non igitur poterit esse forma nobis nisi secundum quod communicant in actione eius intellecta speculativa. Haec autem non communicant in operatione eius quae est intelligere substantias separatas, cum sint species rerum sensibilium: nisi redeamus ad opinionem Avempace, quod quidditates substantiarum separatarum possint cognosci per ea quae intelligimus de istis sensibilibus. Nullo igitur modo per viam praedictam poterimus intelligere substantias separatas.

Praeterea. Intellectus agens secundum alium ordinem compara-

[13] III *De anima* 5; 430a,15-17; *Expos.* lect.10 (730).

es hacedor respecto a los inteligibles especulativos, y sólo conocedor respecto de las sustancias separadas, puesto que no las hace. Luego, si se une a nosotros en cuanto que es hacedor de los inteligibles especulativos, no es preciso que se nos una como conocedor de las sustancias separadas; pues en tal proceso hay un sofisma manifiesto: el llamado *del accidente.*

Además, si conocemos por el entendimiento agente, las sustancias separadas, tal cosa no sucede porque el entendimiento agente sea forma de este o de aquel entendimiento especulativo, sino porque se convierte en forma nuestra; gracias a la cual podemos entender. Y, según dice él, se convierte en forma nuestra por los primeros inteligibles especulativos. Luego desde el primer momento el hombre puede entender por el entendimiento agente las sustancias separadas.

Pero si se dice que el entendimiento agente no se convierte perfectamente en forma nuestra por ciertos inteligibles especulativos, de modo que por él podamos entender las sustancias separadas, esto obedece a que dichos inteligibles especulativos no son adecuados a la perfección del entendimiento agente para entender las sustancias separadas. Mas tampoco todos los inteligibles especulativos tomados en conjunto adecuan a la perfección del entendimiento agente al entender las sustancias separadas, puesto que ninguno de ellos es inteligible sino en la medida en que son elaborados por el entendimiento; mientras que aquellas sustancias son inteligibles por su misma naturaleza. Luego, porque conozcamos todos los inteligibles, no será preciso que el entendimiento agente se convierta en una forma perfecta para nosotros, de modo que por él podamos entender las sustancias separadas. O, si esto no es necesario, será menester decir que, entendiendo cualquier inteligible, entendemos las sustancias separadas.

tur ad intellecta speculativa, quorum est factivus; et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum, secundum eius positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum: sed in tali processu est deceptio manifeste *secundum accidens.*

Adhuc. Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agens est forma huius vel illius intellecti speculativi, sed inquantum fit forma nobis: sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas.

Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quaedam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas: — hoc non est nisi quia illa intellecta speculativa non adaequant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adaequant illam perfectionem intellectus agentis secundum quod intelligit substantias separatas: cum omnia haec non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta intellecta; illa vero sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur per hoc quod omnia speculativa intelligibilia sciemus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas. Vel, si hoc non requiritur, oportebit dicere quod, intelligendo quodlibet intelligibile, intelligamus substantias separatas.

CAPITULUM XLIV

Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum qualem praedictae opiniones fingunt

CAPITULO XLIV

La felicidad última del hombre no consiste en el conocimiento de las sustancias separadas, según imaginan las opiniones anteriores

Non est autem possibile neque felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere sicut praedicti philosophi posuerunt (cf. c.41 sqq.).

Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum praedictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

Praeterea. Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum (c.42); vel quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu, secundum Averroem (c. praec.); quae duo in idem redeunt, nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectae in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum

No es posible hacer consistir la felicidad humana en el conocimiento de las sustancias separadas, como supusieron dichos filósofos.

De nada vale lo que está ordenado a un fin que no se puede alcanzar; pues como el fin del hombre sea la felicidad, a la cual tiende con natural deseo, no puede ponerse la felicidad humana en aquello a que el hombre no puede llegar. De ser así, seguiríase que el hombre sería en vano y su deseo natural sería inútil, lo cual es imposible. Ahora bien, consta por lo dicho que el hombre no puede entender las sustancias separadas tal como afirmaban las opiniones expuestas. Luego la felicidad humana no puede consistir en el conocimiento de las sustancias separadas.

Para que el entendimiento agente pueda unirse a nosotros como forma, de modo que por él podamos entender las sustancias separadas, se requiere, según Alejandro, que esté terminada la generación del entendimiento-hábito o, según Averroes, que todos los inteligibles especulativos estén en nosotros convertidos en acto. Ambas opiniones recaen en lo mismo, o sea, que el entendimiento-hábito se engendra en nosotros cuando los inteligibles especulativos se convierten en nosotros en acto. Pero todas las especies de las cosas sensibles son inteligibles en potencia. Luego para que el entendimiento agente se una a alguno es preciso que entienda en acto, por el entendimiento especulativo, todas

las naturalezas de las cosas sensibles y todas las potencias, operaciones y movimientos de las mismas. Lo cual no es posible que lo sepa hombre alguno por los principios de las ciencias especulativas, por las que nos movemos para unirnos al entendimiento agente, según dicen ellos; porque partiendo de lo que está sometido a nuestros sentidos, de donde se toman los principios de las ciencias especulativas, no es posible llegar a conocer todo lo dicho. Luego no es posible que un hombre pueda llegar a dicha unión de la manera señalada por ellos. Por consiguiente, en dicha unión no puede estar la felicidad humana.

Aun en el supuesto de que dicha unión del hombre con el entendimiento agente fuera posible tal cual ellos la describen, es innegable que tal perfección sólo alcanzaría a contadísimos hombres; tan pocos que ni ellos mismos ni otros, por muy versados y competentes que sean en ciencias especulativas, se han atrevido a confesar que poseían tal perfección. Es más, muchos aseguran que ignoran muchas cosas, como Aristóteles la cuadratura del círculo y los principios rectores del orden de los cuerpos celestes, de lo cual, como él mismo dice en el libro II *Del cielo,* sólo pueden darse razones generales; y qué sea en ellos lo necesario y cuáles son sus motores, lo deja para que otros lo averigüen en el Libro XI de la *Metafísica.* Mas la felicidad es un bien común, que muchos pueden alcanzar, «de no estar privados», como dice Aristóteles en el libro I de la *Etica.* Y esto se verifica también en el fin natural de cualquier especie, que consiguen los individuos de la misma en su mayoría. Luego no es posible que la felicidad última del hombre consista en dicha unión.

Y es evidente también que ni Aristóteles, cuya opinión se empeñan en

speculativum omnes naturas rerum sensibilium, et omnes virtutes, operationes et motus eorum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicunt: cum ex his quae nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativarum, non possit perveniri ad omnia praedicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

Adhuc. Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit; in tantum quod nec ipsi, nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri. Quinimmo omnes plurima a se asserunt ignorata: sicut Aristoteles quadraturam circuli[1], et rationes ordinis caelestium corporum, in quibus, ut ipsemet dicit in II *De Caelo*[2], non nisi topicas rationes reddere potest; et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat in XI *Metaphysicae*[3] Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, *nisi sint orbati,* ut Aristoteles dicit in I *Ethicorum*[4]. Et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicuius speciei, quod ipsum consequuntur ea quae sunt illius speciei ut in pluribus. Non est ergo possibile quod ultima hominis felicitas in continuatione praedicta consistat.

Patet autem quod nec Aristoteles, cuius sententiam sequi co-

[1] *Categ.* c.7; 7b,30-33.
[2] C.5; 287b,28-288a,12; *Expos.* lect.7 (364-365).
[3] C.8; 1073b,13-17; *Expos. XII Metaphys.* lect.9 (2566).
[4] I *Ethic.* 9; 1099b,2; *Expos.* lect.13 (163).

nantur praedicti philosophi, in tali continuatione ultimam felicitatem hominis opinatus est esse. Probat enim in I *Ethicorum*[5] quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam: unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem *in X*[6] quod ultima felicitas hominis est in speculatione. Unde patet quod non est in actu alicuius virtutis moralis; nec prudentiae nec artis, quae tamen sunt intellectuales. Relinquitur ergo quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter tres residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VI *Ethicorum*[7]: unde et in X *Ethicorum*[8] sapientem iudicat esse felicem. Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, *caput aliarum,* ut dicit in VI *Ethicorum*[9]; et in principio *Metaphysicae*[10] scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas, non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

seguir dichos filósofos, pensó que la felicidad última del hombre consistiera en tal unión. Porque prueba en el libro I de la *Etica* que la felicidad del hombre es una operación humana procedente de una virtud perfecta, y por eso fue necesario que tratara sobre las virtudes, que dividió en morales e intelectuales. Pero en el libro X demuestra que la felicidad última del hombre está en la especulación. Por donde se ve que no consiste en ningún acto de virtud moral, ni tampoco de la prudencia o del arte, que son, sin embargo, intelectuales. Resulta, pues, que es una operación correspondiente a la sabiduría, que es la principal entre las tres restantes intelectuales, a saber, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia, como lo demuestra en el libro VI de la *Etica;* por lo cual en el libro X juzga que el sabio es feliz. Mas la sabiduría, según él, es una de las ciencias especulativas, y *cabeza de las demás,* como dice en el Libro VI de la *Etica;* y al principio de la *Metafísica* llama sabiduría a la ciencia que intenta exponer en ese libro. Se ve, pues, que la opinión de Aristóteles fue que la última felicidad que el hombre puede conseguir en esta vida consiste en el conocimiento de las cosas divinas tal cual puede adquirirse por medio de las ciencias especulativas. Pero aquel modo posterior de reconocer las cosas divinas, no mediante las ciencias especulativas, sino siguiendo un cierto orden natural de generación, ha sido inventado por algunos de sus expositores.

[5] C.13; 1102a,5-7; *Expos.* lect.19 (224); c.13; 1103a,3-10; *Expos.* lect.20 (243).
[6] C.7; 1177a,12-13.17-19; *Expos.* lect.10 (2080.2086).
[7] C.7; 1141a,19-20; *Expos.* lect.6 (1184).
[8] C.9; 1179a,30-32; *Expos.* lect.13 (2134).
[9] C.7; 1141a,19-20; *Expos.* lect.6 (1184).
[10] C.1; 981b,28-29; *Expos.* lect.1 (35).

CAPITULUM XLV

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS

CAPITULO XLV

En esta vida no podemos entender las sustancias separadas

Puesto que, según los modos indicados, no podemos conocer en esta vida las sustancias separadas, quédanos por averiguar si se da algún otro modo posible de conocerlas.

Temistio se empeña en demostrar que esto es posible argumentando *a minori:* las sustancias separadas son más inteligibles que las materiales; y éstas son inteligibles cuando el entendimiento agente las convierte en inteligibles en acto; mientras que aquéllas lo son por sí mismas. Luego, si nuestro entendimiento puede entender las materiales, mucho más podrá entender naturalmente dichas sustancias separadas.

Pero este argumento se ha de enjuiciar de diversas maneras teniendo en cuenta las diversas opiniones sobre el entendimiento posible. Pues si el entendimiento posible no es una potencia que dependa de la materia, y es, por otra parte, separado del cuerpo en cuanto al ser, como supone Averroes, se seguirá que en modo alguno estará relacionado con las cosas materiales; y así, lo que es más inteligible en sí mismo será también para él más inteligible. Pero de esto parece seguirse que, como nosotros entendemos desde un principio por el entendimiento posible, desde un principio también entenderíamos las sustancias separadas; lo cual es falso.

Averroes se empeñó en evitar este inconveniente con aquellas razones que dimos al exponer su opinión, las

Quia ergo secundum modos praedictos substantiae separatae non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus.

Quod autem hoc sit possibile, nititur ostendere Themistius [1] per locum *a minori*. Substantiae enim separatae sunt magis intelligibiles quam materialia: haec enim sunt intelligibilia inquantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem; illa vero sunt secundum seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit haec materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

Haec autem ratio, secundum diversas opiniones de intellectu possibili, diversimode iudicanda est. Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens; et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averroes ponit: sequetur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat; unde quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt sibi magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, cum nos a principio per intellectum possibilem intelligamus, quod a principio intelligamus substantias separatas: quod patet esse falsum.

Sed hoc inconveniens evitare Averroes nititur, secundum ea quae de eius opinione praedicta sunt

[1] M. DE CORTE, *Thémistius et S. Thomas d'Aquin:* Archivers d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 7 (1933) 47-84. Estima que cita a Themistio sin pasar por Averroes (III *De anima* c.36, 235-239 [ed. CRAWFORD, p.487]). Véase THEMISTIUS EUPHRADA, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis* l.Z c.7 (ed. R. Heinze [Berolini 1899], en *Commentaria in Aristotelem graeca* 5, jjj p.115,5-7).

(c.43): quae patet esse falsa ex praemissis.

Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quendam necessarium ordinem ad materialia, ut nisi per illa ad aliorum cognitionem pervenire non possit. Unde non sequitur, si substantiae separatae sint in seipsis magis intelligibiles, quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotelis in II *Metaphysicae* [2]. Dicit enim ibidem quod difficultas intelligendi res illas *accidit ex nobis, non ex illis: nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis.* Unde, cum per materialia intellecta non possint intelligi substantiae separatae, ut supra (c.41) ostensum est, sequetur quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quae potest proprium eius activum: omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura [3]; alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam; unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum, qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quae sunt facta per intellectum agentem [4]. Unde et Aristoteles, in III *De anima* [5], descri-

cuales son falsas, como se ve por lo dicho.

Mas, si el entendimiento posible no está separado del cuerpo en cuanto al ser, por el hecho de estar unido esencialmente a un determinado cuerpo guarda necesariamente una ordenación a las cosas materiales, de manera que sin ellas no puede llegar al conocimiento de otras. Luego de que las sustancias separadas sean en sí mismas más inteligibles, no se sigue que hayan de ser más inteligibles para nuestro entendimiento. Y esto se demuestra con las palabras de Aristóteles en el libro II de la *Metafísica,* pues dice allí que la dificultad de entenderlas *proviene de nosotros y no de ellas; pues nuestro entendimiento es con respecto a lo inteligible como el ojo del murciélago con respecto a la luz del sol.* Así, pues, como por las cosas materiales entendidas no se pueden entender las sustancias separadas, según se declaró , se seguirá que nuestro entendimiento posible de ninguna manera podrá entender dichas sustancias separadas.

Y esto se ve al relacionar el entendimiento posible con el agente. La potencia pasiva está ordenada únicamente a aquello en que tiene poder su propio principio activo, pues en la naturaleza a toda potencia pasiva corresponde una potencia activa; de no ser así, la potencia pasiva se daría inútilmente, puesto que no puede pasar al acto si no es por la activa; por lo cual vemos que la vista sólo es susceptible de los colores que ilumina la luz. Ahora bien, como el entendimiento posible es una potencia en cierto sentido pasiva, tiene su propio agente correspondiente, que es con relación a él lo que la luz para la vista. Según esto, el entendimiento posible sólo está en potencia respecto a los inteligibles hechos tales por el entendimiento agente. Por eso Aristóteles, describiendo ambos entendimientos, dice que al entendimiento posible le co-

[2] I a.1; 993b,8-11; *Expos. II Metaphys.* lect.1 (279-282).
[3] Cf. II c.22.
[4] Cf. II c.60; III c.54.
[5] C.5; 430a,14-15; *Expos.* lect.10 (728).

rresponde *hacerse todas las cosas,* y al agente, *hacerlas todas;* para que se entienda que se refiere a la potencia de ambos, o sea, pasiva la de aquél y activa la de este último. Luego como el entendimiento agente no hace inteligibles en acto a las sustancias separadas, sino sólo a las cosas materiales, el entendimiento posible se extenderá exclusivamente a lo material. Según esto, no es posible que por él entendamos las sustancias separadas.

Con lo cual se ve lo feliz que es el ejemplo usado por Aristóteles, pues el ojo del murciélago nunca puede ver la luz del sol; ejemplo que Averroes se empeñó en desvirtuar diciendo que, al asemejar nuestro entendimiento—con relación a las sustancias separadas—al ojo del murciélago con relación a la luz, no quiso expresar la imposibilidad, sino la dificultad. Y da allí mismo esta razón para probarlo. Porque si lo que es por sí inteligible, es decir, las sustancias separadas, no pudiera ser entendido por nosotros, sería en vano; igual que si hubiese algún objeto visible que nadie lo pudiera ver.

A nadie se le oculta cuán frívola es semejante razón. Porque, aunque nosotros jamás entendiéramos dichas sustancias, no obstante, ellas se entenderían a sí mismas. Por eso no se darían inútilmente, como tampoco —siguiendo el ejemplo de Aristóteles—brilla inútilmente el sol porque no lo pueda ver el murciélago, ya que el hombre y otros animales pueden verlo.

Así, pues, si se supone que el entendimiento posible está unido esencialmente al cuerpo, no podrá entender las sustancias separadas. No obstante, interesa saber qué se opine de su propia sustancia. Pues si se dice que es cierta potencia material generable y corruptible, como dijeron algunos, se sigue que está sustancialmente determinado para entender lo material. Y así necesariamente le sería imposi-

bens utrumque intellectum, dicit quod intellectus possibilis est *quo est omnia fieri,* agens vero *quo est omnia facere;* ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, huius activa, illius passiva. Cum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad haec sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas.

Propter quod et Aristoteles congruo exemplo usus est: nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis. Quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur [6], dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. Quod tali ratione probat ibidem. Quia si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod nullo visu videri posset.

Quae quidem ratio quam frivola sit, apparet. Etsi enim a nobis nunquam illae substantiae intelligerentur, tamen intelliguntur a seipsis. Unde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est, ut Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio; cum possit ipsum videre homo et alia animalia.

Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas. Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quaedam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt (cf. c.42), sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia. Unde necesse

[6] II *Metaphys.* c.1; *Expos.* lect.1 (286).

est quod nullo modo intelligere possit substantias separatas: quia impossibile erit ipsum esse separatum.—Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra (l.2, c.79 sqq.) ostendimus; sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus. Unde, cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quae est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis [7].

Et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

ble entender las sustancias separadas, puesto que le sería imposible ser separado.—En cambio, si el entendimiento posible, aunque unido al cuerpo, es, sin embargo, incorruptible y no depende esencialmente de la materia, como antes demostramos, se sigue que la propensión a entender las cosas materiales le sobreviene de su unión con el cuerpo; de donde cuando el alma se separe del cuerpo, el entendimiento posible podrá entender lo que es de por sí inteligible, o sea, las sustancias separadas, por la luz del entendimiento agente, que en nuestra alma es como una semejanza de la luz intelectual que tienen las sustancias separadas.

Y esto es lo que dicta nuestra fe sobre nuestro entender las sustancias separadas, no en esta vida, sino después de la muerte.

CAPITULUM XLVI

QUOD ANIMA IN HAC VITA NON INTELLIGIT SEIPSAM PER SEIPSAM

CAPITULO XLVI

En esta vida el alma no se entiende a sí misma por sí misma

Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in IX *De Trinitate* libro [1]: *Mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit: quoniam est incorporea.* Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas: quod est contra praeostensa. Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se.

Parece surgir cierta dificultad contra lo dicho de ciertas palabras de San Agustín que han de examinarse con cuidado, pues dice en el libro IX *De la Trinidad: Así como la mente adquiere el conocimiento de las cosas corpóreas por los sentidos corporales, igualmente adquiere por sí misma el de las incorpóreas. Luego se conoce a sí misma por sí misma, pues es incorpórea.* Por estas palabras parece que nuestra mente se entiende por o mediante sí misma, y, mediante su intelección, entiende también las sustancias separadas; lo cual es contra lo que antes demostramos. Es, pues, necesario averiguar cómo se entiende nuestra alma a sí misma por sí misma.

[7] Cf. III *De anima* lect.10 (739); *Comp. Theol.* c.88 (164).

[1] C.3 (PL 42,963): "Mens ergo ipsa sicut... Ergo et semetipsam per seipsam..."

Es imposible afirmar que entienda por sí misma su esencia. Porque una potencia cognoscitiva pasa a ser cognoscente en acto cuando está en ella aquello por lo que se conoce. Y si esto está en ella en potencia, conocerá en potencia; si está en acto, conocerá en acto; si está en una situación media, tal conocimiento será habitual. Pero el alma con respecto a sí misma está siempre en acto y nunca en potencia o en estado habitual. Luego, si el alma conoce por sí misma su esencia, siempre la conocerá en acto. Lo cual es falso evidentemente.

Además, si el alma conoce por sí misma su propia esencia, como todo hombre tiene alma, resultará que todo hombre conocerá la esencia del alma. Lo cual es evidentemente falso.

Por otra parte, el conocimiento que adquirimos por o mediante algo que está insertado naturalmente en nosotros es natural, tal como los principios indemostrables, que conocemos por la luz del entendimiento agente. Luego, si nosotros sabemos qué es el alma por ella misma, esto será naturalmente conocido. Y en lo que es naturalmente conocido nadie puede errar; por ejemplo, nadie se equivoca en el conocimiento de los principios indemostrables. Por lo tanto, nadie erraría acerca de la esencia del alma si se pudiera conocer mediante ella misma. Y esto es indudablemente falso, pues ha habido muchos que opinaron que el alma era tal o cual clase de cuerpo, y otros, un número o la armonía. Luego el alma no conoce por sí misma su propia esencia.

En todos los órdenes, *lo que es de por sí es anterior a lo que es por otro, y además es su principio*. Luego lo que es por sí conocido es conocido con anterioridad a todo lo que se conoce por otro, y es, a la vez, principio de conocerlo: como las primeras proposiciones con respecto a las conclusiones. Según esto, si el alma conoce por sí misma su propia esencia, esto será lo primeramente conocido

Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est*. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum.

Adhuc. Si anima per seipsam cognoscit de se quid est; omnis autem homo animam habet; omnis igitur homo cognoscit de anima quid est. Quod patet esse falsum.

Amplius. Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. Quod patet esse falsum: cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum, vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

Amplius. In quolibet ordine, *quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium eius*[2]. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea: sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens pri-

[2] VIII *Physic.* 5; 257a,30-31; *Expos.* lect.9 (1049).

mo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum: nam *quid est anima* non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis quaerendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam.

Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit. Dicit enim in X libro *De Trin.*[3], quod *anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere: non ut cognoscat se, quasi non norit; sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit*. Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit aliquos errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa[4]. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

Sed nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim in III *De anima*[5], quod *intellectus possibilis intelligit se sicut alia*. Intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium. In se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias: intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelli-

y el principio de todo otro conocimiento. Mas esto es claramente falso, pues en la ciencia no se supone como conocido lo que el alma es, sino que se propone para averiguarlo mediante otras cosas. Luego el alma no conoce por sí misma su propia esencia.

Se ve, además, que ni el mismo San Agustín quiso decir esto. Porque en el libro X *De la Trinidad* dice que *el alma, cuando busca conocerse, no mira de considerarse como ausente, sino que cuida de enjuiciarse como presente, y no para conocerse, como si se ignorara, sino para distinguirse de lo demás que conoce*. Con lo cual da a entender que el alma se conoce a sí misma como presente, no como distinta de lo demás. Por eso dice que algunos erraron en esto al no distinguir entre el alma y las otras cosas que son distintas de ella. Ahora bien, cuando sabemos de una cosa qué es, la conocemos como distinta de lo demás; por lo cual la definición, que significa qué es la cosa, distingue lo definido de todo lo demás. Luego San Agustín no quiso decir que el alma conozca por sí misma su propia esencia.

Y tampoco lo pretendió Aristóteles, pues dice en el libro III *Del alma* que *el entendimiento posible se entiende a sí como a lo demás*. Se entiende, pues, por la especie inteligible, por la que se sitúa en acto dentro del género de lo inteligible; porque en sí considerado es un mero inteligible en potencia, y nada se conoce en cuanto está en potencia, sino en cuanto está en acto. Por eso las sustancias separadas, que son como entidades en acto dentro del género de lo inteligible, conocen su esencia por sus propias sustancias; pero nuestro entendimiento posible conoce la suya por la especie inteligible mediante la cual se

[3] C.9 (PL 42,980): "Non itaque velut absentem se quaerat cernere, sed praesentem se curet discernere. Nec se quasi non norit cognoscat, sed ab eo quod alterum novit dignoscat".

[4] AUGUST., *De Trinitate* X c.7 (PL 42,978): "... Itaque alii sanguinem, alii cerebrum, alii cor... Alii ex minutissimis individuisque corpusculis, quas atomos dicunt... Alii aërem, alii ignem substantiam eius esse dixerunt. Alii eam nullam esse substantiam..."

[5] C.5; 430a,2-3; *Expos.* lect.9 (724).

actualiza intelectualmente. De ahí que Aristóteles, en el libro III *Del alma*, demuestra la naturaleza del entendimiento posible por el mismo entender, diciendo que es «sin mezcla y separado», como consta por lo dicho.

Así, pues, según San Agustín, nuestra mente se conoce a sí misma por sí misma en cuanto que conoce que es. Pues por el hecho de percatarse de que obra, percibe que es. Ahora bien, obra por sí misma; luego por sí misma conoce de ella lo que es.

Por tanto, el alma, conociéndose a sí misma, conoce la *existencia* de sustancias separadas, no su *esencia*, lo cual sería entender dichas sustancias. Y si sabemos que algunas de las sustancias separadas son intelectuales, bien sea por demostración o bien por fe, de ninguna de las dos maneras lo conoceríamos si nuestra alma no pudiera conocer por sí misma lo que es el ser intelectual. Por eso es preciso servirse de la ciencia del entendimiento del alma como de un principio para conocer cuanto conocemos de las sustancias separadas.

Mas de que por las ciencias especulativas podamos llegar a conocer la esencia del alma, no se sigue que lleguemos también por ellas al conocimiento de la esencia de las sustancias separadas; pues nuestro entender, por el cual llegamos a conocer la esencia de nuestra alma, está muy lejos del entender de las sustancias separadas. Sin embargo, como sabemos qué es nuestra alma, podemos llegar a conocer algún género remoto de las sustancias separadas; lo cual no equivale a entender dichas sustancias.

Y así como sabemos que el alma es por ella misma, al percatarnos de su propio acto, y para conocer su esencia investigamos sobre los actos y objetos por los principios de las ciencias

gens. Unde et Aristoteles, in III *De anima*[6], ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit *immixtus et incorruptibilis*, ut ex praemissis (l.2, c.59 sq.) patet.

Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam inquantum de se cognoscit *quod est*. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est.

Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit *quia sunt:* non autem *quid sunt*, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus.

Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possimus ad sciendum *quod quid est* de substantiis separatis per huiusmodi scientias pervenire: nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere.

Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum

[6] C.4; 429a,18-24; *Expos.* lect.7 (677-678; 684).

speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

especulativas, así también, de lo que hay en nuestra alma, o sea, potencias y hábitos, sabemos que son, porque percibimos sus actos; pero la esencia de ellos la conocemos a través de las cualidades de sus mismos actos.

CAPITULUM XLVII

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA VIDERE DEUM PER ESSENTIAM [1]

CAPITULO XLVII

En esta vida no podemos ver a Dios por esencia

Si autem alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quae transcendit omnes substantias separatas.

Huius autem signum hinc etiam accipi potest, quia quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est divina substantia. Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt, totaliter a corporalibus sensibus esse absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei, Exodi 33, 20: *Non videbit me homo et vivet.*

Quod autem in Sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur [2], oportet intelligi hoc fuisse vel per aliquam imaginariam visionem; seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, divinae virtutis praesentia demonstrabatur; vel etiam secundum quod aliqui per spirituales effectus aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

Si no podemos entender en esta vida las otras sustancias separadas, porque nuestro entendimiento está connaturalizado con los fantasmas, mucho menos podremos ver en ella la esencia divina, que está por encima de todas las sustancias separadas.

Y puede servirnos de síntoma el hecho de que cuanto más se eleva nuestra mente para contemplar lo espiritual, tanto más se abstrae de lo sensible. Ahora bien, el último término que puede alcanzar la contemplación es la sustancia divina. Por eso es menester que la mente que ve la sustancia divina esté desligada totalmente de los sentidos corporales, o por la muerte o por una especie de rapto. Por lo cual se dice en nombre de Dios en el Exodo: *No puede verme el hombre y vivir.*

Y lo que se dice en la Sagrada Escritura que algunos vieron a Dios, se ha de entender que fue, o por visión imaginaria, o incluso por visión corporal, es decir, en cuanto que se demostraba la presencia del poder divino por algunas especies corpóreas presentes al exterior o formadas interiormente en la imaginación; o también que algunos percibieron cierto conocimiento intelectual de Dios por sus efectos espirituales.

[1] Cf. Rossi, G. F., *Circa una correzione proposta da A. Dondaine al testo leonino della "Summa contra Gentiles" III 47:* Divus Thomas (Pl) 66 (1963) 265-268.
[2] Jacob (Gen 32,30): "Vidi Deum facie ad faciem"; Ex 24,10-11; Is 6,1; cf. I q.12 a.11 ad 1; II-II q.180 a.5 ad 1; *De verit.* q.10 a.11 ad 11 et ad 14; *Quodl.* 10 q.8 (21).

Pero hay unas palabras de San Agustín que ofrecen cierta dificultad, porque parecen demostrar que podemos entender al mismo Dios en esta vida. Dice en el libro IX *De la Trinidad* que *en la eterna verdad, por la que fue hecho todo lo temporal, vemos con la mirada de la mente la forma por la que somos y por la cual obramos algo, o en nosotros o en los cuerpos, con verdadera y recta razón, y por eso concebimos en nosotros un conocimiento veraz de las cosas.* Y en el libro XII de las *Confesiones* dice: *Si los dos vemos que es verdad lo que dices, y los dos vemos que es verdad lo que digo, ¿dónde, te pregunto, lo vemos? Pues ni yo lo veo en ti ni tú en mí. Porque los dos lo vemos en aquella verdad inconmutable que está por encima de nuestras mentes.*—Y en el libro *De la verdadera religión* dice que *según la verdad divina juzgamos de todo.*—Y en el libro de los *Soliloquios* dice que *primeramente hemos de conocer la verdad, por la cual se conoce todo lo demás;* afirmación que, al parecer, se ha de entender de la verdad divina.—Luego, según sus palabras, parece que veamos al mismo Dios, que es para sí mismo su propia Verdad, y que por El conozcamos lo demás.

Difficultatem autem afferunt quaedam verba Augustini, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum. Dicit enim in IX libro *De Trin.* [3], quod *in aeterna veritate, ex qua omnia temporalia facta sunt, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos habemus.*—In XII etiam *Confessionum* [4] dicit: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me. Sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* In libro etiam *De vera religione* [5] dicit quod *secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus.*—In libro autem *Soliloquiorum* [6] dicit quod *prius est veritas cognoscenda, per quam possunt alia cognosci.* Quod de veritate divina intelligere videtur.—Videtur ergo ex verbis eius quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus.

También parece que se refieren a esto las palabras que pone en el libro XII *De la Trinidad* al decir: *Pertenece a la razón el juzgar de estas cosas corporales según las razones incorpóreas y sempiternas, que, de no estar sobre la mente humana, no serían seguramente inconmutables.* Mas las razones inconmutables y sempiternas sólo pueden estar en Dios, puesto que sólo El, según nos dice la fe, es sempiterno. Luego parece seguirse que podemos ver a Dios en esta vida; y porque le vemos, y en El vemos las razones de las cosas, juzgamos de lo demás.

Ad idem etiam pertinere videntur verba eiusdem quae ponit in XII *De Trin.* [7], sic dicens: *Rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent.* Rationes autem incommutabiles et sempiternae alibi quam in Deo esse non possunt: cum solus Deus, secundum fidei doctrinam, sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus, et per hoc quod eum et in eo rationes rerum videmus, de aliis iudicemus.

[3] C.7 (PL 42,967): "... veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus..."

[4] C.25 n.35: PL 32,840.

[5] C.31 n.57 (PL 34,147): "... et ibi esse primam vitam et primam essentiam ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas quae lex omnium artium recte dicitur..."

[6] I c.15 n.27 (PL 32,883): "Ergo prius ipsa cognoscenda est per quam possunt illa cognosci".

[7] C.2 (PL 42,999): "... Sed sublimioris rationis est iudicare... profecto non essent, atque his nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus".

Non est autem credendum quod Augustinus hoc in verbis praemissis senserit, quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus [8]. Qualiter igitur illam *incommutabilem veritatem*, vel istas *rationes aeternas*, in hac vita videamus et secundum eam de aliis iudicemus, inquirendum est.

Sin embargo, no se ha de creer que San Agustín quisiera expresar con dichas palabras que en esta vida podemos ver a Dios por su esencia. Hay, pues, que averiguar cómo podemos ver en esta vida aquella *inconmutable verdad* o esas *razones eternas*, y según ella juzgar de lo demás.

Veritatem quidem in anima esse, ipse Augustinus in libro *Soliloquiorum* [9] confitetur: unde ex aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur; neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera inquantum ad Dei similitudinem accedit: non enim in hoc anima rebus aliis praeferretur. Est ergo speciali modo in anima inquantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse: ita id quod per animam cognitum est, verum est inquantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipso. Unde et Glossa super illud

San Agustín confiesa ciertamente en el libro de los *Soliloquios*, que la verdad está en el alma; por eso prueba la inmortalidad del alma partiendo de la eternidad de la verdad. Pero la verdad no está en el alma tan sólo a la manera como se dice que Dios está por esencia en todas las cosas, ni como está en todas ellas por su semejanza, ya que cada cosa en tanto se dice ser verdadera en cuanto que participa de la semejanza divina; pues así el alma no aventajaría en nada a todo lo demás; y el hecho es que está en ella de un modo especial: en cuanto que conoce la verdad. Por lo tanto, así como el ama y las demás cosas se dicen ciertamente verdaderas en sus naturalezas porque tienen la semejanza de aquella suma naturaleza, que es la Verdad misma (porque su entender es su propio ser), así lo que el alma conoce es verdadero en cuanto que tiene en sí la semejanza de aquella divina verdad que Dios conoce. Por eso, la Glosa sobre el dicho del Salmo:

[8] Cf. *Ep.* 147 (alias 112); I q.12 a.3 sed c.; a.7, 2 et ad 2; a.11 ad 2; II-II q.175 a.3 sed c. En el *Autógrafo* fol.49rb-49v.*, el texto primitivo era así:
"Non est autem credendum quod Augustinus hoc in verbis praemissis senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus, *cum hoc auctoritati divinae manifeste repugnat. Dicit enim Exod. xxxiii "Non videbit me homo et vivet", et in Io. primo "Deum nemo vidit unquam", et ipsemet dicat in I De trinitate quod ista visio est ultima merces iustorum quae beatos facit, et in (liii) epistola De videndo Deum ad Paulinam dicit*/ fol.49va/ *"Necesse est ab hac vita abstrahi mentem quando in illius ineffabilitatem visionis assumimur", et similia dicit XII Super Gen. ad litteram.* Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem, vel istas rationes aeternas in hac vita videamus et secundum eam de aliis iudicemus, inquirendum est" (cf. *Leonina* t.14, appendix p.15+a lin.65-15b+1ss). Véase A. DONDAINE, en BTh XI n.53,39-41 (52-54).

[9] II c.19 (PL 32,301): "Sive enim figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, anima nostra idest intelligentia nostra contineri nemo ambigit ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quod si quaelibet disciplina ita est in animo ut in subiecto inseparabiliter, nec interiore veritas potest; quid, quaeso, de animi perpetua vita... dubitamus?"

Disminuyeron las verdades entre los hombres, dice que *así como de una sola cara resultan muchas en el espejo, así de una primera Verdad resultan muchas verdades en las mentes humanas.* Y aunque las cosas diversas son conocidas y creídas de diversa manera por los diversos hombres, sin embargo, hay algunas cosas verdaderas en las que todos concuerdan, como son los primeros principios del entendimiento, tanto especulativo como práctico, de modo que en la mente de todos se produce universalmente como una especie de imagen de la divina Verdad. Luego en cuanto una mente ve en dichos principios lo que conoce con certeza—y según ellos lo enjuicia todo mediante un procedimiento resolutivo en ellos mismos—, dícese que lo ve todo en la divina Verdad o en las razones eternas, y según ellas juzga de todo lo demás. Y confirman este sentido las palabras mismas de San Agustín en el libro de los *Soliloquios,* quien dice que *los teoremas de las ciencias se ven en la Verdad divina, como estas cosas visibles en la luz del sol,* las cuales, según nos consta, no vemos en el cuerpo mismo del sol, sino por la luz, que es una semejanza de la claridad solar impresa en el aire y en cuerpos parecidos.

Luego de las palabras de San Agustín no se deduce que veamos a Dios por su esencia en esta vida, sino sólo como en un espejo. Esto mismo confiesa el Apóstol sobre el conocimiento en esta vida, al decir en la primera carta a los de Corinto: *Ahora vemos por un espejo y oscuramente.*

Y aunque este espejo, que es la mente humana, represente de más cerca a Dios que las criaturas inferiores, no obstante, el conocimiento de Dios que puede suministrar la mente humana no supera el género de conocimiento que parte de las cosas sensibles; pues incluso el alma conoce su propia esencia partiendo del conoci-

Psalmi (11,2), *Diminutae sunt veritates a filiis hominum,* dicit quod *sicut ab una facie resultant multae in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum.* Quamvis autem diversa a diversis cognoscuntur et creduntur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici: secundum quod universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. Inquantum ergo quaelibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant Augustini verba in libro *Soliloquiorum*[10], qui dicit quod *scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut haec visibilia in lumine solis,* quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis in aere et similibus corporibus relicta.

Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo. Quod et Apostolus de cognitione huius vitae confitetur, dicens, 1 Cor 13,12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.*

Quamvis autem hoc speculum quod est mens humana, de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur: cum et ipsa anima de seipsa cognoscat

[10] I c.8 (PL 32,877): "Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectacula; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux, sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi, nisi alio quasi suo sole illustrentur".

quid est per hoc quod naturas intelligit sensibilium, ut dictum est (cc.45.46). Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum.

miento de las naturalezas sensibles, según se dijo. Luego por este camino no puede conocer a Dios de una manera más elevada que la de conocer la causa por el efecto.

CAPITULUM XLVIII

Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita

CAPITULO XLVIII

La felicidad última del hombre no está en esta vida

Si ergo humana felicitas ultima non consistit in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quandam aestimationem confusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus est ostensum (c.38 sqq.); non est autem possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita quod aliae substantiae separatae intelligantur, ut ex his posset Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est (c.45); oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra (c.37) probatum est: impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

Item. Ultimus finis hominis terminat eius appetitum naturalem, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur: si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita non est possibile accidere. Quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est hominibus naturale: nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat. Quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere: cum in hac vita

Si la felicidad última del hombre no consiste en el conocimiento de Dios con que generalmente le conocen todos o muchos según cierta estimación confusa, ni tampoco en el conocimiento de Dios que se adquiere por vía de demostración en las ciencias especulativas, ni en el conocimiento de Dios que se conoce por fe, según demostramos antes; y no es posible llegar en esta vida a otro conocimiento de Dios más alto con qué conocer su esencia, o, al menos entender las otras sustancias separadas para que por ellas pudiéramos conocer a Dios de más cerca, según se demostró y si, por otra parte, es preciso poner la felicidad última en algún conocimiento de Dios, como antes se probó; en consecuencia, es imposible que esté en esta vida la felicidad última del hombre.

El último fin del hombre pone término a su apetito natural, de tal manera que, conseguido, ya no se busca nada; pues si se mueve hacia algo, todavía no tiene el fin en que descansar. Tal cosa no puede darse en esta vida; pues cuanto más entiende uno, tanto más aumenta su deseo de entender, lo cual es cosa natural al hombre; a no ser que casualmente hubiera quien todo lo entendiese, cosa que no se da en esta vida en quien sea solamente hombre, ni es posible que se dé, puesto que en esta vida no podemos conocer las sustancias separadas, que son lo

más inteligible, según demostramos. Luego no es posible que la felicidad última del hombre esté en esta vida.

Todo lo que se mueve hacia el fin desea naturalmente establecerse y descansar en él; por eso el cuerpo no vuelve al lugar de donde partió si no es por un movimiento violento que contraría su apetito. Mas la felicidad es el fin último que el hombre desea naturalmente. Luego hay en el hombre un deseo natural de establecerse en la felicidad. Así, pues, si no consigue conjuntamente con la felicidad una estabilidad inmutable, todavía no es feliz, no descansando aún su deseo natural. Luego, cuando alguien consigue la felicidad, consigue a la vez la estabilidad y el descanso; por eso todos la conciben como implicando en su concepto la razón de estabilidad; por lo cual dice el Filósofo en el libro I de la *Etica: no pensamos que ser hombre consista en ser un camaleón.* Ahora bien, en la vida presente no hay una estabilidad segura; pues a cualquiera, por más que se le llame feliz, pueden sobrevenirle enfermedades e infortunios, por los cuales se ve impedido de aquella operación cualquiera que sea, en que se pone la felicidad. Luego no es posible que en esta vida esté la felicidad última del hombre.

Parece cosa inconveniente y sin sentido que el tiempo de la generación de una cosa sea grande y, sin embargo, el tiempo de su duración sea pequeño, pues de ello se seguiría que la naturaleza estaría privada por demasiado tiempo de su propio fin; por donde vemos que los animales que viven poco tiempo, en poco tiempo también llegan a su perfección. Pero si la felicidad consiste en una operación perfecta según una perfecta *virtud* intelectual o moral, es imposible

substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (c. 45). Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

Adhuc. Omne quod movetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo: unde a loco quo corpus naturaliter movetur, non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobilem stabilitatem consequatur, nondum est felix, eius desiderio naturali nondum quiescente. Cum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequetur: unde et omnium haec est de felicitate conceptio, quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod Philosophus dicit, in I *Eth.*[1], quod *non aestimamus hominem*[2] *esse chamaeleontem quendam.* In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas: cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non est igitur possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

Amplius. Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum: sequeretur enim quod natura in maiori tempore suo fine privaretur; unde videmus quod animalia quae parvo tempore vivunt, parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam[3], vel intellectualem vel

[1] C.11; 1100b,5-7; *Expos.* lect.15 (186).
[2] Autógrafo: *hominem;* Leonina: *felicem.*
[3] X *Ethic.* 7; 1177a,12-17; *Expos.* lect.10 (2080).

moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum. Et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex dictis (c.37) patet: nam vix in ultima aetate homo ad perfectum in speculatione scientiarum pervenire potest. Tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanae vitae. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse.

Praeterea. Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur: alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali: sicut perfecte album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo in statu istius vitae omnino sit immunis a malis: non solum corporalibus, quae sunt fames, sitis, aestus et frigus, et alia huiusmodi; sed etiam a malis animae. Nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur; qui non aliquando praetereat medium, in quo virtus consistit[4], vel in plus vel in minus; qui non etiam in aliquibus decipiatur; vel saltem ignoret quae scire desiderat; aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

Adhuc. Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa: non solum ut nunc, cum eam sentit, eam refugiens, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur, homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

Amplius. Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione: habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque

que el hombre llegue a ella si no es después de largo tiempo. Y esto se ve principalmente en el orden especulativo, en el cual se pone la felicidad última del hombre, como consta por lo dicho, pues apenas en su edad última puede llegar el hombre a lo perfecto en la especulación científica; y entonces, para la mayoría, poco queda de vida. No es, pues, posible que en esta vida esté la felicidad última del hombre.

Todos confiesan que la felicidad es un bien perfecto; de no ser así, no aquietaría el apetito. Bien perfecto es el que carece totalmente de mezcla de mal, como perfectamente blanco es lo que carece en absoluto de negro. Pero no es posible que el hombre en su estado actual esté inmune de todo mal, no sólo corporal, como el hambre, la sed, el calor y el frío, etc., sino también de mal espiritual. Pues nadie hay que alguna vez no se inquiete por las pasiones desordenadas y que en ocasiones no abandone el medio en que consiste la virtud, por defecto o por exceso; incluso quien no se engañe en algunas cosas, o ignore lo que desea saber, o se forme una débil opinión de aquello de que quisiera estar cierto. Luego nadie es feliz en esta vida.

El hombre rehúye naturalmente la muerte y se entristece por ella, no sólo en el momento de sentirla, sino incluso cuando piensa sobre ella. Pero en esta vida no puede conseguir el no morir. Luego no es posible que el hombre sea feliz en esta vida.

La felicidad última no consiste en un hábito sino en una operación, pues los hábitos son para los actos. Pero no es posible en esta vida ejecutar continuamente una acción cualquie-

[4] II *Ethic.* 6; 1106b,36-1107a,2; *Expos.* lect.7 (322).

ra. Es imposible, pues, que el hombre sea totalmente feliz en esta vida.

Cuanto más deseamos y amamos una cosa, mayor dolor y tristeza nos produce su pérdida. Lo que más se desea y se ama es la felicidad. Luego su pérdida produce la mayor tristeza. De darse la felicidad en esta vida, es cierto que se perdería, al menos por la muerte. Y tampoco es cierto que durara todo el tiempo hasta la muerte, pues a cualquier hombre le pueden sobrevenir en esta vida enfermedades que le impidan totalmente obrar la virtud, como son el frenesí y otras que quitan el uso de la razón. Luego tal felicidad siempre estaría naturalmente acompañada por la tristeza. Por lo tanto, no sería la felicidad perfecta.

Puede alguien objetar que, como la felicidad es un bien de la naturaleza intelectual, la felicidad perfecta y verdadera es propia de aquellos seres que tienen una naturaleza intelectual perfecta, a saber, las sustancias separadas; y que en los hombres es imperfecta, a manera de cierta participación. Pues no pueden llegar a entender plenamente la verdad sino mediante un movimiento inquisitivo; y con respecto a lo que es por naturaleza lo más inteligible, fallan totalmente, como consta por lo dicho. Por eso, los hombres no pueden tener la felicidad, tomada en su sentido genuino, y sólo participan algo de ella, incluso en esta vida. Y tal parece que fue el sentir de Aristóteles respecto a la felicidad. Por eso, en el libro I de la *Etica*, al preguntar si los infortunios quitan la felicidad (después de haber demostrado que consiste en las obras virtuosas, que parecen ser lo más permanente que hay en esta vida), termina diciendo que aquellos que tienen en la vida dicha perfección son felices *como hombres;* o sea, que no alcanzan en todo su integridad, sino de un modo humano.

Pero vamos a demostrar que esta

actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

Item. Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto eius amissio maiorem dolorem vel tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur eius amissio tristitiam habet. Sed si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amitteretur, saltem per mortem. Et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem: cum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alios huiusmodi, quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis: in hominibus autem invenitur imperfecta, per modum participationis cuiusdam. Ad veritatem enim intelligendam plene, non nisi per quendam inquisitionis motum pertingere possunt; et ad ea quae sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis (c.45) patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest hominibus adesse: sed aliquid ipsius participant, etiam in hac vita. Et haec videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate. Unde in I *Ethicorum*[5], ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operibus virtutis, quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita adest, esse beatos *ut homines*, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano.

Quod autem praedicta responsio

[5] C.11; 1101a,20-21; *Expos.* lect.16 (200-201).

rationes praemissas non evacuet, ostendendum est. Homo enim etsi naturae ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationabilibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illa. Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quaerunt: grave enim, cum fuerit in suo *ubi*, quiescit; animalia etiam cum fruuntur delectabilibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale eius desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius eius, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

Adhuc. Impossibile est naturale desiderium esse inane: *natura enim nihil facit frustra*[6]. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

Amplius. Quandiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines in cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem: quia illi qui sequuntur, superinveniunt aliqua illis quae a prioribus sunt inventa, sicut etiam dicitur in II *Metaphysicae*[7]. Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine existentes. Cum igitur in speculatione, per quam quaeritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima felicitas hominis in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristote-

respuesta no desvirtúa las razones anteriores. Pues el hombre, aunque por orden natural es inferior a las sustancias separadas, es, no obstante, superior a las criaturas irracionales. Luego consigue su fin de un modo más perfecto que ellas. Ahora bien, las irracionales lo alcanzan de tal modo que nada más desean; por ejemplo, lo pesado, si está en «su» lugar, se para; los animales, cuando gozan de los deleites sensibles, aquietan también su natural deseo. Luego con mayor razón será preciso que, cuando el hombre llegue a su fin, se aquiete su natural deseo. Pero esto no puede darse en esta vida. Luego el hombre no consigue la felicidad, que se identifica con su propio fin, en esta vida, según se ha demostrado. Luego tendrá que alcanzarla después.

Es imposible que un deseo natural sea inútil, *pues la naturaleza nada hace en balde*. Si nunca se pudiera conseguir, sería un deseo inútil. Luego es posible llenar el deseo natural del hombre. No en esta vida, como se ve. Luego después de ella. Por lo tanto, la felicidad última del hombre está después de esta vida.

Mientras uno se mueve hacia la perfección, no está todavía en el último fin. Pero todos los hombres, al conocer la verdad, se consideran como movidos y tendiendo a la perfección; pues los que siguen vuelven a encontrar otras cosas sobre lo que encontraron los primeros, como se dice también en el libro II de la *Metafísica*. Luego, con respecto al conocimiento de la verdad, los hombres no se encuentran como si hubieran llegado al último fin. Por lo tanto, como la felicidad del hombre en esta vida parece consistir principalmente en la especulación, por la que buscamos conocer la verdad, como lo

[6] II *De caelo* 11; 291b,13-14; *Expos.* lect.16 (442).
[7] I a.1; 993b,11-19; *Expos. II Metaphys.* lect.1 (287-288).

prueba el mismo Aristóteles en el libro X de la *Etica*, es imposible afirmar que el hombre consiga en esta vida su último fin.

Todo lo que está en potencia intenta pasar al acto. Y mientras no está totalmente convertido en acto no está en su último fin. Ahora bien, nuestro entendimiento está en potencia para conocer todas las formas, y pasa al acto cuando conoce alguna de ellas. Luego no estará completamente en acto, ni en su último fin, sino cuando conozca al menos todas las cosas materiales. Pero esto no lo puede el hombre conseguir por las ciencias especulativas, mediante las cuales conocemos la verdad en esta vida. Luego no es posible que la felicidad última del hombre esté en esta vida.

Por estas razones y otras semejantes, Alejandro y Averroes supusieron que la felicidad última del hombre no está en el conocimiento humano que se adquiere por las ciencias especulativas, sino en la unión con la sustancia separada, que creían que era posible para el hombre en esta vida. Por el contrario, al ver Aristóteles que el hombre en esta vida no tiene otro conocimiento que el de las ciencias especulativas, opinó que no consigue la felicidad perfecta, sino sólo a su manera.

Esto basta para ver qué ansiedades no sufrieron de una y otra parte aquellos preclaros ingenios; ansiedades de las que nos libramos nosotros afirmando, sobre la base de las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la verdadera felicidad después de esta vida, siendo su alma inmortal, en cuyo estado el alma entenderá como entienden las sustancias separadas, según se demostró en el libro segundo de esta obra.

Luego la felicidad última del hombre estará en el conocimiento de Dios que tiene la mente humana después de esta vida, a la manera como entienden las sustancias separadas. Por esto, el Señor nos promete *la recompensa celestial;* y dice asimismo que los santos *serán como los ángeles,* que *siempre ven a Dios en los cielos.*

les probat in X *Ethic.*[8]; impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum suum finem consequatur.

Praeterea. Omne quod est in potentia, intendit exire in actum. Quandiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas: reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

Propter has autem et huiusmodi rationes, Alexander et Averroes posuerunt ultimam hominis felicitatem non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas, sed per continuationem c u m substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita (cf. cc.42.43). Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo.

In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hic inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente, in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in Secundo huius Operis (c.81) ostensum est.

Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae. Propter quod, Mt 5,12, Dominus *mercedem nobis in caelis* promittit; et Mt 22,30, dicit quod Sancti *erunt sicut Angeli, qui vident semper Deum in caelis,* ut dicitur Mt 18,10.

[8] C.7; 1177a,12-13; *Expos.* lect.10 (2080).

CAPITULUM XLIX

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE NON VIDENT DEUM PER ESSENTIAM EX HOC QUOD COGNOSCUNT EUM PER SUAM ESSENTIAM

CAPITULO XLIX

Las sustancias separadas no ven a Dios por esencia por el hecho de conocerlo por sus propias esencias

Oportet autem inquirere utrum haec ipsa cognitio qua substantiae separatae, et animae post mortem, cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

Ad cuius veritatis indaginem, primo ostendendum est quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia.

Contingit enim ex effectu cognoscere c a u s a m multipliciter. Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit, et quod talis sit: sicut accidit in scientiis, quae causam demonstrant per effectum.—Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa, inquantum similitudo causae resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo. Nam in primo sunt duae cognitiones, effectus et causae, quarum una est alterius causa: nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur eius causa. In modo autem secundo una est visio utriusque: simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso.—Tertio modo, ita quod ipsa similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus: sicut si arca haberet intellectum, et

Ahora es preciso indagar si el mismo conocimiento con que las sustancias separadas, y el alma después de la muerte, conocen a Dios por sus propias esencias, basta para la última felicidad de las mismas.

Para la investigación de esta verdad se ha de demostrar en primer lugar que con tal modo de conocer no puede conocerse la esencia divina.

Pues acontece que una causa se conoce por el efecto de muchas maneras. Primera, cuando el efecto se toma como medio para conocer la esencia de la causa y que es tal, como sucede en las ciencias, que demuestran la causa por el efecto.—Segunda, cuando en el mismo efecto se ve la causa porque su semejanza se refleja en él, como el hombre se ve en el espejo por su imagen. Y este modo se diferencia del primero en que en el primero hay dos conocimientos, del efecto y de la causa, y uno de ellos es causa del otro, ya que el conocimiento del efecto es causa del conocimiento de su causa; sin embargo, en el segundo hay una sola visión de ambos, pues a la vez que se ve el efecto se ve también su causa en él.—Tercera, cuando la semejanza misma de la causa en el efecto es la forma por la que el efecto conoce su causa: como si un arca tuviera entendimiento y por su propia forma conociese el arte del cual procedió tal

forma como semejanza suya.—Ahora bien, de ninguna de estas maneras puede conocerse por el efecto la esencia de la causa, a no ser que hubiera adecuación entre el efecto y la causa, volcándose en el efecto toda la virtud de la causa.

Pues bien: las sustancias separadas conocen a Dios por sus propias sustancias, como la causa se conoce por el efecto; pero no de la primera manera, porque entonces su conocimiento sería discursivo, sino de la segunda, en cuanto que una ve a Dios en la otra; y de la tercera, en cuanto que cada una de ellas ve a Dios en sí misma. Mas como ninguna de ellas es un efecto adecuado al poder divino, según se demostró en el libro segundo, no es posible, en consecuencia, que vean por este modo de conocer la esencia divina.

La semejanza inteligible, por la que entendemos algo según su sustancia, ha de ser de la misma especie, o mejor, su misma especie; tal como la forma de una casa que está en la mente del artífice es de la misma especie que la forma de la casa que hay en la materia, o mejor, su misma especie; porque mediante la especie de hombre no sabemos qué es el asno o el caballo. Pero la naturaleza propia de la sustancia separada no es de la misma especie que la naturaleza divina, ni siquiera de su género, según se demostró en el primer libro. No es, pues, posible que la sustancia separada entienda la sustancia divina por su propia naturaleza.

Todo lo creado se encuadra en un género o especie determinados. Pero la esencia divina es infinita y encierra en sí toda la perfección del ser, según se demostró en el libro primero. Luego es imposible que la sustancia divina sea vista a través de algo creado.

Toda especie inteligible por la que conocemos la quididad o esencia de una cosa, comprende dicha cosa en su representación; por eso llamamos *términos y definiciones* a las oraciones que significan la esencia. Mas es imposible que una semejanza creada represente así a Dios, puesto que cualquier semejanza creada pertenece a un género determinado, y Dios no, según se demostró en el libro primero. Luego no es posible entender la sustancia divina por una semejanza creada.

La sustancia de Dios es su mismo ser, como demostramos en el libro primero. Sin embargo, el ser de la sustancia separada es otra cosa que su sustancia, como probamos en el libro segundo. Luego la esencia de la sustancia separada no es un medio suficiente para que se pueda ver a Dios por esencia.

No obstante, la sustancia separada conoce por su sustancia de Dios que es y que es causa universal, y superior a todos los seres y separado de ellos, no sólo de los que son, sino incluso de los que la mente puede concebir. Y a este conocimiento de Dios podemos llegar incluso nosotros de algún modo, pues por los efectos conocemos que Dios existe y que es causa de otros, superior a ellos y separado de todos. Y esto es lo último y más perfecto de nuestro conocimiento en esta vida, como dice Dionisio, en el libro *De mística teología: Nos unimos a Dios como a un desconocido;* lo cual sucede porque, sabiendo de El lo que no es, ignoramos, sin embargo, absolutamente lo que es. Por eso, para demostrar la ignorancia de este altísimo conocimiento, se dice en el Exodo que Moisés *se acercó a la tiniebla en que estaba Dios.*

Y como la naturaleza inferior sólo llega con su parte más alta a lo ínfimo de la superior, es preciso que este mismo conocimiento sea más elevado en las sustancias separadas que en nosotros. Lo cual puede verse por partes. Pues cuanto más cerca y claramen-

per formam suam cognosceret artem a qua talis forma, velut eius similitudo, processit.—Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci de causa *quid est,* nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur.

Substantiae autem separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum: non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva; sed secundo modo, inquantum una videt Deum in alia; et modo tertio, inquantum quaelibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus adaequans virtutem Dei, ut in secundo libro (c.22 sqq.) ostensum est. Non est igitur possibile quod per hunc modum cognitionis ipsam divinam essentiam videant.

Amplius. Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius; sicut forma domus quae est in mente artificis, est eiusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species eius; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiae separatae non est idem specie cum natura divina, quinimmo nec genere, ut in primo libro (c.25) ostensum est. Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

Item. Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut in primo libro (cc.28.43) ostensum est. Impossibile est igitur quod per aliquid creatum divina substantia videatur.

Praeterea. Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam: unde et orationes significantes quod quid est *terminos* et *definitiones* vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata taliter Deum repraesentet: cum quaelibet similitudo creata sit alicuius generis determinati, non autem Deus, ut in Primo (l.c.) ostensum est. Non est igitur possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

Amplius. Divina substantia est suum esse, ut in Primo (c.22) ostensum est. Ipsum autem esse substantiae separatae est aliud quam sua substantia, ut in Secundo (c.52) probatum est. Essentia igitur substantiae separatae non est sufficiens medium quo Deus per essentiam videri possit.

Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est; et quod est omnium causa; et eminentem omnibus; et remotum ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus: per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est. aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro *De mystica theologia*[1], *cum Deo quasi ignoto coniungimur:* quod quidem contingit dum de eo *quid non sit* cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, Exodi 20,21, quod *accessit ad caliginem in qua est Deus.*

Quia vero natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturae attingit, oportet quod haec ipsa cognitio sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis. Quod per singula patet. Nam quanto pro-

[1] C.1 § 3: PG 3,1001A; *Dionysiaca,* ed. Ph. Chevallier, O.S.B., t.1 p.577-578.

te se conoce el efecto de una causa, tanto más claramente aparece de la misma que es. Pero las sustancias separadas, que por sí mismas conocen a Dios, son efectos más próximos y llevan más expresamente su semejanza que los efectos por los que nosotros conocemos a Dios. Luego ellas saben más cierta y claramente que nosotros que Dios es.—Por otra parte, como por las negaciones se llega de algún modo al conocimiento de la cosa, según dijimos ya, cuantas más cosas y más próximas conociere alguno que no pertenecen a un ser, tanto más se acercará a su propio conocimiento: como más se aproxima a conocer con propiedad al hombre quien sabe que él no es inanimado ni insensible que quien sólo sabe que es inanimado, aunque ninguno de los dos sepa qué es el hombre. Ahora bien, las sustancias separadas conocen más cosas que nosotros y cosas que están más cerca de Dios, y, por consiguiente, con su entendimiento separan de Dios muchas más cosas y más cercanas a Dios que nosotros. Luego más se acercan a su propio conocimiento que nosotros, aunque ni ellas mismas, por el hecho de entenderse, vean la sustancia divina.—Asimismo tanto más conoce uno la excelencia de alguien cuanto sabe que él es prelado de otros más altos; por ejemplo, aunque un rústico sepa que el rey es el primero en el reino, sin embargo, como sólo conoce ciertos oficios inferiores del reino, no aprecia la eminencia del rey como otro que conoce todas las principales dignidades del reino y sabe que el rey está sobre ellas, aunque ninguno de los dos conozca el nivel de la dignidad real. Pues bien, nosotros sólo conocemos algunos entes ínfimos. Luego, aunque sepamos que Dios está por encima de todos los entes, no obstante, no conocemos la eminencia divina como la conocen las sustancias separadas, que conocen los órdenes altísimos de las cosas y saben que Dios es superior a todos ellos.—Por último, es evidente que la causalidad de una causa y su poder tanto más se conoce

pinquior et expressior alicuius causae effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa eius quod sit. Substantiae autem separatae, quae per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus, et expressius Dei similitudinem gerentes, quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiae separatae et clarius quam nos, quod Deus est.—Rursus: cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo deveniatur, ut supra (c.39) dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit tanto magis ad propriam ipsius cognitionem accedit: sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem, quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiae autem separatae plura cognoscunt quam nos, et quae sunt Deo magis propinqua: et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos: licet nec ipsae, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam substantiam videant.—Item: tanto aliquis alicuius altitudinem magis novit, quanto altioribus scit eum esse praelatum: sicut, etsi rusticus sciat regem esse summum in regno, quia tamen non cognoscit nisi quaedam infima regni officia, cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitates novit, quibus scit regem esse praelatum; quamvis neuter altitudinem regiae dignitatis comprehendat. Nos autem nescimus nisi quaedam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiae separatae, quibus altissimi rerum ordines

noti sunt, et eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.—Ulterius: manifestum est quod causalitas alicuius causae, et virtus eius, tanto magis cognoscitur, quanto plures et maiores eius effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiae separatae causalitatem Dei et eius virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

cuanto más y mayores se nos muestran sus efectos. Por esto vemos que las sustancias separadas conocen mejor que nosotros la causalidad divina y su poder, aunque nosotros sepamos que El es la causa de todos los entes.

CAPITULUM L

QUOD IN NATURALI COGNITIONE QUAM HABENT SUBSTANTIAE SEPARATAE DE DEO NON QUIESCIT EARUM NATURALE DESIDERIUM [1]

CAPITULO L

El deseo natural de las sustancias separadas no se aquieta con el conocimiento natural que ellas tienen de Dios

Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiae separatae.

Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem speciei illius: qui enim habet opinionem de re aliqua, quae est imperfecta illius rei notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam, est imperfecta cognitionis species: non enim arbitramur nos aliquid cognoscere si substantiam eius non cognoscamus; unde et praecipuum in cognitione alicuius rei est scire de ea *quid est.* Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae se-

No es posible que con tal conocimiento de Dios se sosiegue el deseo natural de las sustancias separadas.

Todo lo que es imperfecto en una especie desea alcanzar la perfección de la misma; por ejemplo, quien tiene sólo opinión de una cosa, que es un conocimiento imperfecto de ella, se ve incitado por esto mismo a desear la ciencia de dicha cosa. Ahora bien, el conocimiento mencionado que tienen las sustancias separadas de Dios es una especie de conocimiento imperfecto, puesto que no conocen la sustancia divina. Porque nosotros no consideramos que conocemos algo cuando desconocemos su propia sustancia; por eso lo principal en el conocimiento de una cosa es saber cuál es su esencia. Luego el deseo natural de las sustancias separadas no puede apaciguarse con este conocimiento que tienen de

[1] Es en este capítulo donde se centró los años 1925-1930 la controversia en torno al deseo natural de conocer a Dios. Véase la bibliografía y diversas teorías en el artículo de M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel d'apres saint Thomas d'Aquin:* Revue des sciences philosophiques et théologiques (1929) 193-222; G. DE BROGLIE, *Autour de la notion thomiste de la Béatitude:* Archives de philosophie 3 (1925) 55-96 (cf. I-II q.4 a.4; a.5); R. MULARD, *Désir naturel de connaître et vision béatiphique:* Revue des sciences philosophiques et théologiques 14 (1925) 5-19; G. DE BROGLIE, *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas:* Recherches sciences religieuses 14 (1924) 193-245; A. BLANCHE, *Note concernant l'étude de M. G. de Broglie:* Revue de philosophie 24 (1924) 444-449; cf. BT 1 (1924-1926) 192-195.

Dios, sino más bien las incita a ver la sustancia divina.

Por el conocimiento de los efectos se despierta el deseo de conocer la causa; por eso los hombres comenzaron a filosofar al indagar las causas de las cosas. Luego el deseo de saber, que está insertado naturalmente en todas las sustancias intelectuales, no descansa si, conocidos los efectos, no conocen también la sustancia de su causa. Según esto, por el hecho de que las sustancias separadas conozcan que Dios es la causa de todas las cosas cuyas sustancias ven, no se aquieta en ellas el deseo natural si no ven también la sustancia del mismo Dios.

Entre la cuestión acerca de lo *que es (quid est)* de una cosa y la cuestión acerca de *si es (an est)*, se da una relación pareja a la que media entre estas otras dos cuestiones: la que versa acerca de *la razón* de un hecho *(propter quid est)* y la que versa acerca de la simple *constancia* del mismo *(quia est)*. Efectivamente, en la que versa sobre *la razón* del hecho se busca el medio demostrativo de la *constancia* del hecho, v.gr., de que la luna se eclipse; de modo semejante, en la que versa sobre lo *que es* de una cosa, se busca el medio demostrativo de *si es*. Tal es la doctrina expuesta en el libro II de los *Analíticos posteriores*.

Por lo demás, es cosa manifiesta que quien tiene «constancia» de un hecho desea naturalmente saber *la razón* del mismo. Luego también quien está enterado de *si es* una cosa, desea naturalmente saber *qué es*, que es lo mismo que entender su sustancia. Por tanto, el deseo natural de saber no se apacigua con el conocimiento de Dios por el que tenemos simple *constancia* de El.

Nada finito puede apaciguar el deseo del entendimiento. Y se demues-

paratae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

Item. Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde homines philosophari incoeperunt causas rerum inquirentes [2]. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit desiderium naturale in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

Adhuc. Sicut se habet quaestio *propter quid* ad quaestionem *quia*, ita se habet quaestio *quid est* ad quaestionem *an est* [3]: nam quaestio *propter quid* quaerit medium ad demonstrandum *quia est* aliquid, puta quod luna eclipsatur; et similiter quaestio *quid est* quaerit medium ad demostrandum *an est*; secundum doctrinam traditam in II *Posteriorum* [4]. Videmus autem quod videntes *quia est* aliquid, naturaliter scire desiderant *propter quid*. Ergo et cognoscentes *an est* aliquid, naturaliter scire desiderant *quid est* ipsum, quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum *quia est*.

Amplius. Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest.

[2] I *Metaphys.* 2; 982b,11-21; *Expos.* lect.3 (53-56).
[3] Cf. II *Anal. poster.* lect.1 (411): "Et sicut..."
[4] C.1-2; 89b,29-90a,1; *Expos.* lect.1 (410-412).

Quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur: unde, qualibet linea finita data, aliquam maiorem molitur apprehendere, et similiter in numeris; et haec est ratio infinitae additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus cuiuslibet substantiae creatae finita est. Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae, ut in primo libro (c.43) ostensum est de substantia divina.

Praeterea. Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae, sicut iam dictum est (c. praec.), cognoscunt, praedicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur: et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendum divinam substantiam.

Item. Quanto aliquid est fini propinquius, tanto maiori desiderio tendit ad finem [5]: unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse, et alia quae supra dicta sunt (ibid.), non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus eum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta earum desiderium quietatur.

tra por el hecho de que el entendimiento, dada una cosa finita, se afana por buscar algo más allá; por lo que dada una línea finita, se esfuerza por aprehender otra mayor; y lo mismo en los números. Esta es la razón de la adición infinita en los números y líneas matemáticas. Sin embargo, la magnitud y el *poder* de cualquier sustancia creada es finita. Luego el entendimiento de la sustancia separada no se aquieta porque conozca las sustancias creadas, por muy eminentes que sean, sino que todavía tiende con deseo natural a entender la sustancia que es de eminencia infinita, según se manifestó en el libro primero hablando de la sustancia divina.

Como todas las naturalezas intelectuales tienen el deseo natural de saber, así también tienen el deseo de rehuir la ignorancia o nesciencia. Ahora bien, las sustancias separadas, según dijimos, conocen, según el modo mencionado, que la sustancia divina está por encima de ellas y también de cuanto ellas entienden; y, en consecuencia, saben que dicha sustancia les es desconocida. Por lo tanto, su deseo natural tiende a entender la sustancia divina.

Cuanto más cerca del fin está una cosa, tanto más lo desea; por eso vemos que el movimiento natural de los cuerpos se intensifica al llegar al fin. Pero los entendimientos de las sustancias separadas están más cerca del entendimiento divino que el nuestro. Luego desean el conocimiento de Dios con mayor intensidad que nosotros. Mas nosotros, por más que sepamos que Dios es y las otras cosas que ya se han dicho, no descansamos en el deseo, sino que deseamos ulteriormente conocerle por esencia. Luego con mayor razón lo desearán las sustancias separadas. Por tanto, con el conocimiento mencionado no se aquieta su deseo.

[5] Cf. *Hebr* X lect.2 (513); I-II q.35 a.6c; II-II q.24 a.7 sed c.; ARISTÓTELES, VIII *Physic.* 9; 265b,13-14; *Expos.* lect.20 (1138); I *De caelo et mundo* 8; 277a,28-29; 17 (173-174).

De todo lo cual resulta que la felicidad última de la sustancia separada no se halla en el conocimiento de Dios por el que le conocen en sus propias sustancias, puesto que su deseo todavía las impulsa hacia la sustancia divina.

Y esto demuestra también suficientemente que la felicidad última no se ha de buscar en otra cosa que en la operación del entendimiento, puesto que ningún deseo eleva tanto como el de entender la verdad. Porque todos nuestros deseos de placer o de otra cosa que el hombre pueda desear pueden aquietarse con algo; pero el deseo mencionado no se aquieta si no llega al vértice supremo y creador de todo, que es Dios. Por esto dice a propósito la Sabiduría: *Yo habité en las alturas y mi trono fue columna de nube*. Y en los Proverbios se dice que *la Sabiduría mandó sus doncellas a invitar desde lo más alto de la ciudad*. Avergüéncense, pues, quienes, estando tan alta la felicidad humana, la buscan en las cosas más bajas.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiae separatae non est in illa cognitione Dei qua eum cognoscunt per suas substantias: cum adhuc earum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam.

In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus: cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt: desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod convenienter Sapientia dicit, Eccli 24,7: *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis*. Et Prov 9,3 dicitur quod *Sapientia per ancillas suas vocat ad arcem*. Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

CAPITULUM LI

Quomodo Deus per essentiam videatur

CAPITULO LI

Cómo se ve a Dios por esencia

Como es imposible que un deseo natural sea vano, y lo sería si no fuera posible llegar a entender la sustancia divina, que es lo que todas las mentes naturalmente desean, es necesario decir que es posible tanto a las sustancias separadas como a nosotros el ver la sustancia de Dios mediante el entendimiento.

Y cómo deba ser esta visión se presume suficientemente por lo que llevamos dicho. Pues hemos demostrado que la sustancia divina no puede ser vista por el entendimiento mediante una especie creada. Por eso es preciso que el entendimiento la vea a través de la misma esencia de Dios, de modo que en tal visión sea la esencia divina lo que se ve y también el medio de verla.

Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris[1].

Modus autem huius visionis satis iam ex dictis qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra (c.49) quod divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur.

[1] Cf. *De malo* q.2 a.11c; véase: P.-M. de Contenson, en BT. VIII-3 (1953) 802; *Compendium theologiae* c.216 (438-439).

Cum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum quae sit similitudo rei intellectae, impossibile videri potest alicui quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam Dei substantiam quasi per quandam speciem intelligibilem: cum divina essentia sit quiddam per seipsum subsistens; et in Primo (c.26 sqq.) ostensum sit quod Deus nullius potest esse forma.

Ad huius igitur intelligentiam veritatis, considerandum est quod substantia quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod ex materia et forma compositum est, non potest alterius esse forma: quia forma in eo est iam contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut tamen solum sit forma, potest alterius esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut in Secundo (c.68) ostendimus de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non posset, nullius rei forma esse posset: sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa. Quod con-

Como el entendimiento no puede entender sustancia alguna sin pasar previamente al acto por la información de una especie que sea la semejanza de la cosa entendida, pudiera parecerle imposible a alguno que el entendimiento creado pueda ver la sustancia misma de Dios como por cierta especie inteligible, puesto que la esencia divina es algo subsistente por sí mismo; y en el libro primero hemos demostrado que Dios no puede ser forma de nada.

Sin embargo, para comprender esta verdad, se ha de tener en cuenta que la subsistencia que es por sí misma subsistente tiene que ser, o solamente forma, o un compuesto de materia y forma. Lo que está compuesto de materia y forma no puede ser forma de otro porque la forma está en él contraída a aquella materia de manera que no puede ser ya forma de otro. No obstante, lo que es de tal modo subsistente que sólo es forma, puede ser forma de otro a condición de que su ser sea tal que pueda ser participado por algún otro, como lo demostramos en el libro segundo hablando del alma humana. Ahora bien, si su ser no puede ser participado por otro, no podrá ser forma de ninguna cosa; pues por su mismo ser se determina en sí mismo, tal como los seres materiales se determinan por la materia. Y esto que se da en el ser sustancial o natural, se ha de tener en cuenta también tratándose del ser inteligente; pues como la perfección del entendimiento es lo verdadero, únicamente será considerado como forma en el género de los inteligibles aquel inteligible que es la Ver-

[1] I *Metaphys.* 1; 993b,30-31; *Expos. II Metaphys.* lect.2 (298).

dad misma. Mas esto sólo conviene a Dios, porque, como lo verdadero es un rebosamiento del ser, sólo será su misma Verdad lo que sea su mismo ser, cosa que es propia de Dios, según se demostró en el libro segundo. Luego los otros inteligibles subsistentes no son formas puras dentro del género de lo inteligible, sino seres que tienen forma en un determinado sujeto, pues cada uno de ellos es verdadero, pero no es la verdad; como es ser, pero no el ser mismo. Ahora bien, es claro que la esencia divina puede compararse con el entendimiento creado como una especie, inteligible por la que éste entiende; cosa que no puede suceder con ninguna esencia de cualquier otra sustancia separada. Sin embargo, no puede ser forma de una cosa en cuanto al ser natural, pues se seguiría que, al juntarse con otro, constituiría una sola naturaleza; lo cual no puede ser, ya que la esencia divina es perfecta en sí por razón de su naturaleza. Pero la especie inteligible unida al entendimiento no constituye una naturaleza, sino que le perfecciona para entender; lo cual no repugna a la perfección de la esencia divina.

Esta visión inmediata de Dios se nos promete en la Sagrada Escritura, en la primera carta a los de Corinto: *Vemos ahora como en espejo y oscuramente, pero entonces cara a cara.* Y es absurdo entenderlo corporalmente, como imaginando que Dios tenga cara corporal; pues hemos demostrado que Dios es incorpóreo; y tampoco es posible que con nuestra cara corporal veamos a Dios, porque la vista corporal que está en nuestra cara sólo puede ver cosas corporales. Así, pues, veremos a Dios cara a cara, porque le veremos inmediatamente, tal como cara a cara vemos a un hombre.

Y por esta visión nos asemejamos en gran manera a Dios, haciéndonos participantes de su bienaventuranza;

venit soli Deo: nam, cum verum sequatur ad esse[2], illud tantum sua veritas est quod est suum esse, quod est proprium soli Deo, ut in Secundo (c.15) ostensum est. Alia igitur intelligibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subiecto aliquo habentes: est enim unumquodque eorum verum, non veritas; sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quod, simul cum alio iuncta, constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura, 1 Cor 13,12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem*[3]. Quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa divinitate corporalem faciem imaginemur: cum ostensum sit (l.1, c.27) Deum incorporeum esse; neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, cum visus corporalis, qui in facie nostra residet, non nisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus.

Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus:

[2] Cf. *De divinis nom.* I § 4; *Expos.* lect.2 (64-67).

nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas. Unde dicitur 1 Io 3,2: *Cum autem apparuerit, similes ei erimus, et*[4] *videbimus eum sicuti est.* Et Lc 22, 29.30, Dominus dicit: *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus mensam, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Quod quidem non de corporali cibo vel potu intelligi potest, sed de eo qui in mensa Sapientiae sumitur, de quo a Sapientia dicitur, Prov 9,5: *Comedite panes meos*[5]*, et bibite vinum quod miscui vobis.* Super mensam ergo Dei manducant et bibunt qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

pues Dios entiende por su esencia su propia sustancia, y ésta es su felicidad. Por eso, en la primera carta de San Juan se dice: *Y, cuando apareciere, seremos semejantes a El y le veremos tal como es.* Y en San Lucas dice el Señor: *Y yo os preparo un banquete, como me lo preparó mi Padre, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino.* Y esto no se ha de referir a la comida y bebida corporales, sino a la que se toma en la mesa de la Sabiduría, sobre lo cual dice la Sabiduría en los Proverbios: *Comed mis panes y bebed el vino que he mezclado para vosotros.* Luego en la mesa de Dios comen y beben quienes gozan de la misma felicidad con que El es feliz, viéndole como El se ve a sí mismo.

CAPITULUM LII

QUOD NULLA CREATA SUBSTANTIA POTEST SUA NATURALI VIRTUTE PERVENIRE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM

CAPITULO LII

Ninguna sustancia creada puede llegar por su propia virtud a ver a Dios por esencia

Non est autem possibile quod ad illum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturae cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam essentiam divinam est proprium naturae divinae: operari enim per propriam formam est proprium cuiuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam nisi Deo hoc faciente.

Amplius. Forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agen-

No es posible que una sustancia creada pueda alcanzar por su propia virtud aquel modo de visión divina.

Lo que es propio de una naturaleza superior no puede ser alcanzado por la inferior sin la acción de la naturaleza superior a la cual pertenece; como el agua no puede llegar a calentarse sin la acción del fuego. El ver a Dios por la misma esencia divina es propio de la naturaleza divina, pues es propio de quien obra que obre por su propia forma. Por tanto, ninguna sustancia intelectual puede ver a Dios por la misma esencia divina si El no lo hace.

La forma propia de un ser no se convierte en forma de otro sin que

[4] Vulg.: "... quoniam..."

[5] Vulg.: "... panem meum".

aquél lo haga, pues el agente hace algo semejante a sí al comunicar a otro su propia forma. Ahora bien, no es posible ver la sustancia de Dios si la misma esencia divina no es forma del entendimiento por la cual entienda, según se probó. Luego es imposible que una sustancia creada llegue a dicha visión sin contar con la acción de Dios.

Si dos cosas se han de unir de manera que una sea el elemento formal y la otra el material, es preciso que la unión de ambos se realice por la acción del elemento que constituye lo formal y no por la del material, pues la forma es principio de acción y la materia lo es de pasión. Para que el entendimiento creado vea la sustancia de Dios es preciso que la misma esencia de Dios se una al entendimiento como forma inteligible, según hemos probado. Luego no es posible que entendimiento alguno creado llegue a dicha visión sin contar con la acción divina.

Lo que es por sí es causa de lo que es por otro. El entendimiento divino ve por sí mismo la sustancia divina, pues él es la misma esencia divina, por la cual se ve la sustancia de Dios, como se probó en el libro primero. Pero el entendimiento creado ve la sustancia divina por la esencia mismo de Dios, como por algo distinto de sí. Luego tal visión no puede sobrevenir al entendimiento creado sin la acción de Dios.

Nada de cuanto rebasa los límites de una naturaleza puede sobrevenirle a ella sin la acción de otro, como el agua no tiende hacia arriba si otro no la mueve. Ahora bien, el ver la sustancia de Dios trasciende los límites de toda naturaleza creada; pues lo propio de toda naturaleza intelectual creada es que entienda en conformidad con su modo de ser sustancial, y así no puede entender la sustancia divina, como antes se demostró. Luego es im-

te: agens enim facit sibi simile inquantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus qua intelligit, ut probatum est (c. praec.). Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam.

Adhuc. Si aliqua duo debeant ad invicem copulari quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum compleatur per actionem quae est ex parte eius quod est formale, non autem per actionem eius quod est materiale: forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (cf. supra). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato nisi per actionem divinam.

Item. *Quod est per se, causa est eius quod est per aliud*[1]. Intellectus autem divinus per seipsum divinam substantiam videt: nam intellectus divinus est ipsa divina essentia, qua Dei substantia videtur, ut in Primo (c.45) probatum est. Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei, quasi per aliud a se. Haec igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei.

Praeterea. Quicquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi advenire nisi per actionem alterius: sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae: nam cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae; substantia autem divina non potest sic

[1] VIII *Physic.* 5; 257a,30-31; *Expos.* lect.9 (1049).

intelligi, ut supra (c.49) ostensum est. Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

Hinc est quod Rom 6,23 dicitur: *Gratia Dei vita aeterna.* In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem (c.50), quae vita aeterna dicitur: ad quam sola Dei gratia dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae, Dei gratiae deputantur. Et Io 14,21 Dominus dicit: *Ego manifestabo ei meipsum.*

posible que entendimiento creado alguno llegue a tal visión de la sustancia divina sin la acción de Dios, el cual trasciende a toda criatura.

Por esto se dice en la carta a los Romanos: *La gracia de Dios es la vida eterna.* Y hemos demostrado ya que en esa visión divina consiste la felicidad del hombre, que se llama vida eterna; a la cual decimos que únicamente llegamos por la gracia de Dios, porque tal visión excede todo el poder de la criatura y no es posible llegar a ella sin un don divino; y todo cuanto le viene a la criatura de este modo se considera como gracia de Dios. Pues dice el Señor en San Juan: *Me manifestaré yo mismo a él.*

CAPITULUM LIII

Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc quod Deum per essentiam videat

CAPITULO LIII

El entendimiento creado precisa de alguna influencia de la luz divina para ver a Dios por esencia

Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur.

Impossibile est enim quod id quod est forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cuius est propria forma: sicut lux non fit actus alicuius corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata: nam haec tria in Deo unum sunt, intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus par-

Es preciso que el entendimiento creado sea elevado por alguna influencia de la bondad divina a tan excelsa visión.

En efecto, es imposible que lo que es forma propia de una cosa se haga forma de otra, a no ser que ésta participe alguna semejanza de aquella a la que pertenece; pues la luz no se hace acto de un cuerpo si éste no participa de alguna diafanidad. Mas la esencia divina es la forma propia inteligible del entendimiento divino y está proporcionada a él; pues en Dios son una sola las tres cosas siguientes: el entendimiento, el medio de entender y lo entendido. Así, pues, es imposible que la misma esencia divina se haga forma inteligible de un entendimiento creado, como no sea que el entendimiento creado participe alguna semejanza divina. Luego

esta participación de la semejanza divina es necesaria para ver la sustancia de Dios.

Nada puede recibir una forma más elevada si no es elevado por alguna disposición para ser capaz de ella, pues un acto determinado se realiza en su propia potencia. Pero la esencia divina es una forma más elevada que todo entendimiento creado. Luego para que la esencia divina se haga especie inteligible de algún entendimiento creado, que es un requisito para ver la sustancia divina, es necesario que el entendimiento creado sea elevado con alguna disposición superior.

Si dos cosas desunidas se unen después, es preciso que esto obedezca a una mutación de las dos o de una de ellas. Ahora bien, si suponemos que un entendimiento creado empieza en un instante dado a ver la sustancia de Dios, es preciso, según lo indicado, que se le una en tal instante la esencia divina como especie inteligible. Pero es imposible que la esencia divina se cambie, como antes demostramos. Será, pues, necesario, que tal unión comience a ser por un cambio del entendimiento creado; mutación que sólo puede consistir en que el entendimiento creado reciba en ese instante alguna disposición.—Y lo mismo resulta si supusiéramos que un entendimiento creado gozaba desde el principio de su creación de tal visión. Pues si dicha visión excede el poder de la naturaleza creada, según probamos, se podrá comprender que cualquier entendimiento creado estará constituido en su propia especie natural sin capacidad para ver la sustancia de Dios. Por eso, si en un principio o después comienza a ver a Dios, es preciso añadir algo a su naturaleza.

Nada puede ser elevado a una operación superior si su virtud no está robustecida previamente. Y este robustecimiento de la virtud es de dos maneras: una, por la simple inten-

ticipat. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

Adhuc. Nihil est susceptivum formae sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem e l e v e t u r: proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati, quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur, necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

Amplius. Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque, vel alterius tantum. Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum praemissa (c.51), quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra (l.1, c.13) ostensum est. Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati. Quae quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat.—Idem autem sequitur si detur quod a principio suae creationis tali visione aliquis creatus intellectus potiatur. Nam si talis visio facultatem naturae creatae excedit, ut probatum est (c.52), potest intelligi quivis intellectus creatus in specie suae naturae consistere absque hoc quod Dei substantiam videat. Unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet eius naturae aliquid superaddi.

Item. Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari. Uno modo,

per simplicem intensionem ipsius virtutis: sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie. Alio modo, per novae formae appositionem: sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo. Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis (cf. l.c.) patet. Oportet ergo quod augeatur ei virtus, ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilibus cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus; et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio *visio* nominatur. Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea quibus intellectualis visio perficitur, *lucis* nomen assumunt: unde et Aristoteles, in III *De anima*[1], intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue *lux gloriae* dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus

sificación de la propia virtud, como la virtud activa de lo cálido aumenta por la intensificación del calor para que pueda actuar con más vehemencia dentro de su misma especie; otra, por aplicación de una nueva forma, como se aumenta la virtud de lo diáfano hasta poder a su vez iluminar, al hacerse lúcido en acto mediante una nueva recepción de la forma de la luz. Este aumento de poder es necesario para realizar la operación de otra especie; y consta por lo dicho que el poder del entendimiento creado no es de por sí suficiente para ver la sustancia divina. Luego es preciso que para llegar a tal visión reciba un aumento de virtud. Pero no basta el aumento por intensificación de su virtud natural, porque tal visión no es de la misma naturaleza que la visión natural del entendimiento creado, como consta por la distancia de objetivos. Por lo tanto, es menester que se haga un aumento de la virtud intelectiva por la recepción de una nueva disposición.

Como nosotros llegamos al conocimiento de lo inteligible partiendo de lo sensible, por eso trasladamos incluso los nombres del conocimiento sensible al inteligible, y principalmente a los que pertenecen a la vista, porque es el más alto y espiritual entre los demás sentidos y, en consecuencia, el más afín al entendimiento; ésta es la causa de que se llame *visión* al mismo conocimiento intelectual. Y como la visión corporal sólo se realiza mediante la luz, todo cuanto perfecciona al conocimiento intelectual recibe también el nombre de *luz;* por esto Aristóteles, en el libro III *Del alma,* compara el entendimiento agente a la luz, porque el entendimiento agente pasa al acto los inteligibles, igual que la luz en cierto sentido convierte a los objetos en actualmente visibles. De aquí que la disposición con que el entendimiento creado es elevado a la visión de la sustancia divina se llame conveniente-

[1] C.5; 430a,15-17; *Expos.* lect.10 (730).

mente *luz de gloria,* y no porque pase al acto lo inteligible, como lo hace la luz del entendimiento agente, sino porque le da poder al entendimiento para que entienda en acto.

Y ésta es la luz de la que se dice en el salmo: *Con tu luz veremos la luz,* es decir, la sustancia divina. Y en el Apocalipsis: *La ciudad* —es decir, la de los bienaventurados—*no precisa ni del sol ni de la luna, porque la iluminará la claridad de Dios.* Y en Isaías: *Ya no te iluminará más el sol por el día, ni tampoco el resplandor de la luna; pues el Señor será para ti luz sempiterna, y tu Dios tu propia gloria.*—De aquí también que, como para Dios es lo mismo el ser y el entender, y es la causa de que todos entiendan, por eso se le llama luz: *Era la verdadera luz, que ilumina a todo hombre venido a este mundo;* y en la primera carta de San Juan: *Dios es luz;* y en el salmo: *Ceñido por la luz como vestidura.*—Y ésta es también la explicación de que en la Sagrada Escritura se describa a Dios y a los ángeles por medio de figuras de fuego, por la claridad que éste tiene.

agentis; sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere.

Hoc autem est lumen de quo in Psalmo (35,10) dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen,* scilicet divinae substantiae. Et Apoc 22,5 (cf. 21,23) dicitur: *Civitas,* scilicet Beatorum, *non eget sole neque luna: nam claritas Dei illuminavit illam.* Et Isaiae 60,19 dicitur: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te: sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.* Inde est etiam, quia Deo idem est esse quod intelligere, et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse *lux,* Io 1,9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* et 1 Io 1,5: *Deus lux est;* et in Psalmo (103,2): *Amictus lumine sicut vestimento.*—Et propter hoc etiam tam Deus quam angeli in Sacra Scriptura in figuris igneis describuntur [2], propter ignis claritatem.

CAPITULUM LIV

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD DEUS NON POSSIT VIDERI PER ESSENTIAM, ET SOLUTIONES EARUM

CAPITULO LIV

Razones que parecen probar que no se puede ver a Dios por esencia, y solución de las mismas

Alguien puede objetar contra lo que llevamos dicho:

Ninguna luz que sobrevenga a la vista puede elevarla para ver lo que excede la potencia natural de la visión corporal, pues la vista sólo puede ver lo coloreado. Ahora bien, la sustancia divina excede la capacidad del entendimiento creado mucho más de lo que éste excede en capacidad al sentido. Luego el entendimiento creado no podrá ser elevado por ninguna luz que le sobrevenga para ver la sustancia de Dios.

Obiiciet autem aliquis contra praedicta.

Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quae naturalem facultatem visus corporalis excedunt: non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem, etiam magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

[2] Ex 24,17; Act 2,3; Hebr 1,7 (Ps 103,4).

Praeterea. Lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. Et ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non potest igitur per huiusmodi lumen intellectus creatus ad divinae substantiae visionem elevari.

La luz que se recibe en el entendimiento creado es también algo creado. Y así dista infinitamente de Dios. Luego por esta luz no puede ser elevado el entendimiento creado para ver la sustancia divina.

Item. Si hoc quidem potest facere lumen praedictum propter hoc quod est divinae substantiae similitudo, cum omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerat, ipsa natura cuiuslibet intellectualis substantiae ad visionem divinam sufficiet.

Si esto lo puede hacer dicha luz porque es una semejanza de la divina sustancia, como toda sustancia intelectual, por el hecho de ser intelectual, lleva la semejanza divina, bastará, pues, la misma naturaleza de cualquier sustancia intelectual para ver a Dios.

Adhuc. Si lumen illud creatum est; nihil autem prohibet quod est creatum alicui rei creatae connaturale esse; poterit aliquis intellectus creatus esse qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit. Cuius contrarium ostensum est (c.52).

Si tal luz es creada, no habrá inconveniente alguno para que lo creado sea connatural a una cosa creada; y podrá haber entonces algún entendimiento creado que con su luz connatural verá la sustancia divina. Pero se ha demostrado todo lo contrario.

Amplius. *Infinitum, inquantum huiusmodi, ignotum est* [1]. Ostensum est autem in Primo (c.43) Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen praedictum videri.

El infinito, en cuanto tal, es desconocido. Declaramos en el libro primero que Dios es infinito. Luego la sustancia divina no puede verse con dicha luz.

Adhuc. Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, etiam lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam: cum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

Entre el que entiende y la cosa entendida ha de haber proporción. Pero entre el entendimiento creado, incluso perfeccionado con dicha luz, y la sustancia divina, no hay proporción alguna, pues queda todavía una distancia infinita entre ambos. Luego el entendimiento creado no puede ser elevado con dicha luz para ver la sustancia divina.

Ex his autem et similibus rationibus aliqui [2] moti sunt ad po-

Estas razones y otras parecidas movieron a algunos a suponer que

[1] I *Physic.* 4; 187b,7-8; *Expos.* lect.9 (64).

[2] Aún no sabemos con exactitud quiénes eran; únicamente podemos afirmar que fueron condenados en 1241; cf. M. D. CHENU, *Le dernier avatar de la théologie orientale en occident au XII siècle: Mélanges Auguste Pelzer* (Lovaina 1947) p.159-181; V. DOUCET, *La date des condamnations dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université?:* ibid., p.183-193 (cf. A. DONDAINE: Archivum fratrum praedicatorum 18 [1948] 419-420); FR. PELSTER, *Die Pariser Verurteilung von 1241. Eine Frage der Datierung:* Archivum fratrum praedicatorum 18 (1948) 405-419; H. DONDAINE, *Hugues de Saint-Cher et la condamnation de 1241:* Revue des sciences philosophiques et théologiques 33 (1949) 170-174;

la sustancia divina nunca podrá ser vista por ningún entendimiento creado. Mas esta opinión, realmente, suprime la verdadera felicidad de la criatura racional, que sólo puede consistir en la visión de la sustancia de Dios, según se demostró; y, además, se opone a la autoridad de la Sagrada Escritura, como consta por lo dicho. Luego hay que rechazarla como falsa y herética.

Pero no es difícil solucionar dichas dificultades. Efectivamente, la sustancia divina no está fuera del alcance del entendimiento creado de modo que resulte para él algo completamente ajeno, como lo son el sonido a la vista o la sustancia inmaterial al sentido. Pues la sustancia divina es el primer inteligible y el principio de todo conocimiento intelectual. Pero está fuera del alcance del entendimiento creado como algo que excede a su capacidad, igual que los sensibles excesivos están fuera de la facultad del sentido. Por eso Aristóteles dice que ***nuestro entendimiento es respecto a lo más inteligible lo que el ojo de la lechuza a la luz del sol.*** Luego el entendimiento creado debe ser robustecido con alguna luz divina para que pueda ver la esencia de Dios. Y con esto se soluciona la primera objeción.

Dicha luz eleva el entendimiento creado a la visión de Dios, respetando la infinita separación entre él y la sustancia divina, pero dándole Dios un poder para tal efecto, aunque diste infinitamente de Dios en cuanto al ser, como indicaba la segunda objeción. Pues esta luz increada no le une a Dios en cuanto al ser, sino sólo en cuanto al entender.

Y como es propio de Dios el conocer perfectamente su propia sustancia, dicha luz es semejanza de Dios

nendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur. Quae quidem positio et veram creaturae rationalis beatitudinem tollit, quae non potest esse nisi in visione divinae substantiae, ut ostensum est (c.50); et auctoritati Sacrae Scripturae contradicit, ut ex superioribus (c.51) patet. Unde tanquam falsa et haeretica abiicienda est.

Rationes autem praedictas non difficile est solvere. Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu, nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium: sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens *virtutem* eius, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensus. Unde et Philosophus in II *Metaphys.*[3], dicit quod ***intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis.*** Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit. Per quod *prima* ratio solvitur.

Huiusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter eius indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum; licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut *secunda* ratio proponebat. Non enim hoc lumen intellectum creatum Deo coniungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen praedictum Dei

H. DONDAINE et B. G. GUYOT, *Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241:* Revue des sciences philosophiques et théologiques 44 (1960) 225-242; P. M. DE CONTENSON, *Saint Thomas et l'avicennisme latin:* Revue des sciences philosophiques et théologiques 43 (1959) 3-31; *Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII siècle:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 26 (1959) 29-27.

[3] I a.1; 993b,9-11; *Expos. II Metaphys.* lect.1 (279-286).

similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest. Cum enim nullius substantiae creatae simplicitas sit aequalis divinae, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem: hoc enim est proprium Dei, ut in Primo (c.28) ostensum est, qui secundum idem est ens, intelligens et beatus. Aliud igitur oportet esse in substantia intellectuali creata lumen quo divina visione beatificatur; et aliud quodcumque lumen quo in specie suae naturae completur, et proportionaliter suae substantiae intelligit. Ex quo patet solutio *tertiae* rationis.

Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (l.c. in arg.). Unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem, oportet esse supernaturale.

Neque autem divinae substantiae visionem impedire potest quod Deus dicitur esse infinitus, ut *quinta* ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas. Huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum: quia est quasi materia carens forma, quae est cognitionis principium. Sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens non limitata per materiam recipientem. Unde quod sic infinitum est, maxime cognoscibile est secundum se.

Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, ut materiae ad formam, vel causae ad effectum. Sic autem nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem in-

en cuanto que lleva a ver la sustancia divina. Y en este sentido ninguna sustancia intelectual puede ser una semejanza de Dios. Pues como la simplicidad de cualquier sustancia creada no es igual que la divina, es imposible que la sustancia creada tenga toda su perfección en una sola cosa; pues esto, como demostramos en el libro primero, es propio de Dios, en quien se identifican el ser ente, inteligente y bienaventurado. Luego en la sustancia intelectual creada hay que distinguir la luz que la hace bienaventurada con la visión de Dios de cualquier otra luz que la perfeccione en su naturaleza específica y mediante la cual entienda en proporción con su propia sustancia. Y así solucionamos la tercera objeción.

La cuarta se resuelve considerando que la visión de la sustancia divina excede toda potencia natural, como se demostró. Por eso la luz con que se perfecciona el entendimiento creado para ver la sustancia divina ha de ser sobrenatural.

Tampoco la afirmación de que Dios es infinito puede impedir la visión de la sustancia divina, como indicaba la quinta objeción, pues no se llama infinito privativamente, como la cantidad.—Infinito éste verdaderamente desconocido, ya que es como una materia que carece de forma, la cual es principio de conocimiento, sino que se dice infinito negativamente, como una forma por sí subsistente y no limitada por una materia recipiente. Por eso lo que es infinito así, es de suyo lo más cognoscible.

Y la proporción del entendimiento creado es ciertamente para entender a Dios, mas no la consistente en una relación proporcional a una medida común con la que se comparan dos cosas, sino la consistente en una relación proporcional de una cosa a otra, como de la materia a la forma o de la causa al efecto. Y así no hay inconveniente en que haya una proporción entre la criatura y Dios se-

gún la relación del inteligente a lo entendido, e incluso según la de efecto y causa. Queda, pues, solucionada la sexta objeción.

telligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam. Unde patet solutio *sextae* obiectionis.

CAPITULUM LV

QUOD INTELLECTUS CREATUS NON COMPREHENDIT DIVINAM SUBSTANTIAM

CAPITULO LV

El entendimiento creado no capta totalmente la sustancia divina

Mas como la modalidad de cualquier acción responde a la eficacia de su principio activo—pues una cosa calienta más cuanto más poderoso es su calor—, es preciso también que la modalidad del conocimiento responda a la eficacia del principio de conocer.

Ahora bien, dicha luz es cierto principio de conocimiento divino, puesto que por ella es elevado el entendimiento creado para ver la sustancia de Dios. Luego es menester que la modalidad de la visión divina se mida por la virtud de tal luz. Mas dicha luz está muy lejos de poderse comparar con la claridad del entendimiento divino. Así, pues, es imposible que con esta luz se vea la sustancia divina tan perfectamente como la ve el entendimiento divino. El entendimiento divino la ve tan perfectamente como perfectamente puede verse, pues la verdad de la sustancia divina y la claridad del entendimiento divino son iguales, mejor dicho, son una misma cosa. Es, pues, imposible que el entendimiento creado vea con dicha luz tan perfectamente la sustancia divina como perfectamente puede ser vista. Ahora bien, la captación cognoscitiva total de un objeto implica el conocerlo en toda la extensión de su cognoscibilidad. Quien conoce, por ejemplo, en calidad de opinión fundada en la probabilidad —según dicen los sabios—[o sea, de modo empírico], que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos, todavía no ha llegado a la captación total de tal objeto. A este punto sólo llega quien lo conoce en calidad de objeto científico, es decir, mediante su causa. Luego es imposible que el entendimiento creado capte totalmente la sustancia divina.

Quia vero cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii, magis e n i m calefacit cuius calor virtuosior est; oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi.

Lumen autem praedictum (c.53) est quoddam divinae cognitionis principium: cum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet ergo quod modus divinae visionis commensuretur virtuti praedicti luminis. Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo quod per huiusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est: veritas enim divinae substantiae, et claritas intellectus divini, sunt aequalia; immo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen praedictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est: qui enim novit quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit; sed solum ille qui hoc novit quasi quoddam scibile, per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Adhuc. Virtus finita non potest adaequare in sua operatione obiectum infinitum. Substantia autem divina est quoddam infinitum per comparationem ad omnem intellectum creatum: cum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est ergo quod visio alicuius intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendit.

La virtud finita no puede igualar con su operación a un objeto infinito. La sustancia divina, comparada con el entendimiento creado, es algo infinito, porque todo entendimiento creado está dentro de los límites de una especie. Es imposible, pues, que la visión de un entendimiento creado sea adecuada para ver la sustancia divina, es decir, para verla tan perfectamente como puede verse. Luego ningún entendimiento creado la capta totalmente.

Amplius. Omne agens in tantum perfecte agit in quantum perfecte participat formam quae est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur, est ipsa divina essentia: quae etsi fiat forma intelligibilis intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse eius. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est. Non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

Un agente obra perfectamente cuando participa perfectamente la forma, que es el principio de operación. Mas la forma inteligible por la que se ve la sustancia divina es la misma esencia divina, la cual, aunque se hace forma del entendimiento creado, sin embargo, no es recibida por él tanto cuanto puede serlo. Luego no la ve tan perfectamente como puede ser vista. Por tanto, el entendimiento creado no la capta totalmente.

Item. Nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati: quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Lo totalmente captado nunca rebasa los términos de quien lo capta. Si, pues, el entendimiento creado captase totalmente la sustancia divina, ésta no rebasaría los términos del entendimiento creado, lo cual es imposible. Luego no es posible que el entendimiento creado capte totalmente la sustancia divina.

Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid eius videatur et aliquid non videatur: cum divina substantia sit simplex omnino. Sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est: per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiae; licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

Al decir que la sustancia divina es vista, pero no totalmente captada por el entendimiento creado, no se quiere dar a entender que ve algo de ella y que algo no lo ve, porque la sustancia divina es absolutamente simple, sino que el entendimiento creado la ve, aunque no tan perfectamente como puede verse; tal como decimos que quien opina conoce una conclusión demostrativa, pero no se le alcanza como tal; pues no la conoce perfectamente, es decir, científicamente, aunque no le quede parte de ella por conocer.

CAPITULUM LVI

Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, videt omnia quae in eo videri possunt

CAPITULO LVI

Ningún entendimiento creado ve, al ver a Dios, cuantas cosas pueden verse en El

Lo dicho demuestra que, aunque el entendimiento creado vea la sustancia divina, no por eso conoce cuanto por ella se puede conocer.

Del conocimiento de un principio, únicamente se sigue necesariamente el de todos sus efectos cuando dicho principio es captado totalmente por el entendimiento; pues nosotros conocemos un principio en todo su alcance cuando conocemos todos sus efectos. Ahora bien, por la esencia divina conocemos todo lo demás, como se conoce el efecto por su causa. Luego, como el entendimiento creado no puede conocer la sustancia divina con capacidad total, no se sigue necesariamente que, viéndola, vea también cuanto se puede ver por ella.

Cuanto más superior es un entendimiento, tantas más cosas conoce, o numéricamente o en virtud de las muchas razones, de esas mismas cosas. El entendimiento divino supera a todo entendimiento creado. Luego conoce muchas más cosas que cualquier entendimiento creado. Y todo lo que conoce lo conoce porque ve su esencia, según se demostró en el libro primero. Según esto, por la esencia divina se pueden conocer muchas más cosas de las que el entendimiento creado puede ver por ella.

Juzgamos sobre la cantidad de una *virtud* atendiendo a lo que se extiende su poder. Luego conocer todo cuanto puede una *virtud* y captarla totalmente es una misma cosa. Pero ningún entendimiento creado puede captar totalmente la virtud divina, porque es infinita, como tampoco su esencia, según se probó. Luego tampoco puede el entendimiento creado comprender todo lo que puede la *virtud* divina. Ahora bien, todo lo que alcanza el *poder* divino es cognoscible por la esencia divina, pues Dios lo conoce todo, y solamente por su esencia. Luego el entendimiento creado, viendo la esencia de Dios, no ve cuanto se puede ver en la sustancia de Dios.

Ninguna potencia cognoscitiva conoce algo si no es por razón de su propio objeto; por ejemplo, con la vista sólo conocemos lo que está coloreado. Mas el objeto propio del entendimiento es la esencia, o sea, la sustancia de la cosa, como se dice en el libro III *Del alma*. Luego todo lo que el entendimiento conoce de una cosa lo conoce por el conocimiento de la sustancia misma; por eso, en cualquier demostración, mediante la cual se nos manifiestan los accidentes propios, tomamos como principio la esencia, como se dice en el libro I de los *Analíticos posteriores*. Ahora, si el entendimiento conoce la sustancia de una cosa por sus accidentes (pues se dice en el libro I *Del alma* que *los accidentes contribuyen en gran parte al conocimiento de la esencia*), esto supone accidentalmente, en cuanto que el conocimiento intelectivo nace de los sentidos; y así es preciso llegar por el conocimiento de los accidentes sensibles a entender la sustancia; pero esto no tiene aplicación en los seres matemáticos, sino sólo en los de la naturaleza. Así, pues, todo cuanto haya en la cosa y no pueda ser conocido por el conocimiento de su sustancia, deberá ser desconocido para el entendimiento. Mas el objeto de una volición no puede conocerse por el conocimiento de su sustancia, por-

Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt.

Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes eius effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu: sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus eius cognoscuntur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necesse quod videndo ipsam, omnia videat quae per ipsam cognosci possunt.

Item. Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem, vel saltem secundum earundem rerum plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam aliquis intellectus creatus. Non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut in Primo (c.49) ostensum est. Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

Adhuc. Quantitas virtutis attenditur secundum ea in quae potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quae potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam eius, ut probatum est (c. praec.). Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quae divina virtus potest. Omnia autem in quae divina virtus potest, sunt per essentiam divinam cognoscibilia: omnia enim cognoscit Deus, et non nisi per essentiam suam. Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quae in Dei substantia videri possunt.

Amplius. Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii obiecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. Proprium autem obiectum intellectus est *quod quid est*, idest substantia rei ut dicitur in III *De anima*[1]. Igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiae illius rei: unde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus *quod quid est*, ut dicitur in I *Posteriorum*[2]. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in I *De anima*[3], quod *accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est*; hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur a sensu, et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: nam voluntas non tendit

[1] C.4; 429b,10-12; 19-20; *Expos.* lect.8 (705.717).
[2] C.1; 71a,11-17; *Expos.* lect.2 (13-19).
[3] C.1; 402b,21-22; *Expos.* lect.1 (15).

que la voluntad no tiende a sus objetos queridos de un modo absolutamente natural; por lo que se consideran como dos principios activos la voluntad y la naturaleza. Luego un entendimiento no puede conocer lo que uno quiere al querer, como no sea, tal vez, por algunos efectos o, por ejemplo, cuando sabemos lo que quiere porque vemos lo que hace voluntariamente; o por la causa, como Dios conoce nuestras voluntades y todos sus efectos consiguientes por ser El la causa de nuestro querer; o también porque uno le da a entender a otro su propia voluntad, como cuando uno manifiesta su afecto al hablar. Luego, como hay muchas cosas que dependen exclusivamente de la simple voluntad de Dios, según consta en parte por lo ya dicho y expondremos más ampliamente después, el entendimiento creado, aunque vea la sustancia divina, no conoce, sin embargo, todo lo que Dios ve por su propia sustancia.

in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis loquendo suum affectum exprimit. Cum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex superioribus (l.1, c.81) patet, et adhuc erit amplius manifestum (cf. c.64 sqq.); intellectus creatus, etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae Deus per suam substantiam videt.

Pero alguien podría objetar contra lo dicho que la sustancia de Dios es algo más grande que todo cuanto El puede hacer, entender o querer, excepto El mismo; por lo tanto, si el entendimiento creado puede ver la sustancia divina, mucho más podrá conocer todo lo que Dios, excepto El mismo, entiende, quiere o puede hacer.

Potest autem aliquis contra praedicta obiicere quod Dei substantia maius est aliquid quam omnia quae ipse facere, vel intelligere, vel velle potest, praeter seipsum: unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quae Deus, praeter seipsum, vel intelligit, vel vult, vel facere potest.

Pero, si nos fijamos bien, el conocer una cosa en sí misma y el conocerla en su causa son dos conocimientos diferentes; pues hay cosas que si en sí mismas son fácilmente cognoscibles, no obstante en sus causas no se conocen con facilidad. Es, pues, verdad que es mucho más entender la sustancia divina que todo cuanto está fuera de ella y puede conocerse en sí mismo. Sin embargo, es más perfecto conocer la sustancia divina y ver en ella sus efectos que conocerla sin ver en ella dichos efectos. Ver la sustancia divina puede realizarse sin captarla totalmente; pero conocer todo cuanto por ella es posible entender, esto no puede suceder sin haberla captado totalmente, como consta por lo dicho.

Sed, si diligenter consideretur, non est eiusdem rationis aliquid cognosci in seipso, et in sua causa: quaedam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt quae tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod maius est intelligere divinam substantiam quam quicquid est aliud praeter ipsam, quod in seipso cognosci potest. Perfectioris tamen cognitionis est cognoscere divinam substantiam et in ea eius effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod effectus videantur in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest. Quod autem omnia quae per ipsam intelligi possunt, cognoscantur, hoc absque ipsius comprehensione non potest accidere, ut ex praedictis patet.

CAPITULUM LVII

QUOD OMNIS INTELLECTUS, CUIUSCUMQUE GRADUS, PARTICEPS ESSE POTEST DIVINAE VISIONIS

CAPITULO LVII

Todo entendimiento creado, de cualquier grado que sea, puede participar de la visión divina

Cum autem ad visionem divinae substantiae intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis (c.53), non est aliquis intellectus creatus ita secundum suam naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit elevari.

Como el entendimiento creado es elevado a la visión de la sustancia divina con cierta luz sobrenatural, según consta, no hay entendimiento creado, por ínfima que sea su naturaleza, que no pueda ser elevado a dicha visión.

Ostensum enim est (ibid.) quod lumen illud non potest esse alicui creaturae connaturale, sed omnem creatam naturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita: unde in sanatione infirmi quae fit miraculose, non differt utrum aliquis multum vel parum infirmetur. Diversus ergo gradus naturae intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit praedicto lumine.

Se ha demostrado que dicha luz no puede ser connatural a ninguna criatura, puesto que excede el poder de toda naturaleza creada. Ahora bien, la diversidad de naturaleza no es obstáculo para lo que se realiza por virtud sobrenatural, pues la *virtud* divina es infinita; por eso, en la curación milagrosa de un enfermo, la diferencia de que esté muy enfermo o poco no cuenta. Luego la diversidad de grado de la naturaleza intelectual no es obstáculo para que lo inferior de ella pueda ser llevado a aquella visión con dicha luz.

Adhuc. Distantia intellectus secundum ordinem naturae supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate. Eius autem distantia ad intellectum infimum est finita: finiti enim ad finitum non potest esse infinita distantia. Distantia igitur quae est inter infimum intellectum creatum et supremum, est quasi nihil in com-

La distancia que hay entre el entendimiento supremo del orden natural y Dios es infinita en perfección y en bondad. Sin embargo, la que hay entre él y el entendimiento más bajo es finita, pues entre dos cosas finitas no puede haber distancia infinita. Luego la distancia que hay entre el entendimiento ínfimo y el supremo creado es como nada compa-

rada con la que hay entre el supremo creado y Dios. Según esto, lo que es como nada no puede introducir una variación sensible, como la distancia que hay entre el centro de la tierra y nuestra vista es como nada comparada con la que hay entre nuestra vista y la octava esfera, en relación con la cual la tierra es como un punto; y por esto no se da variación sensible por el hecho de que los astrólogos se sirvan en sus demostraciones de nuestra vista como si fuera el centro de la tierra. Luego para que un entendimiento sea elevado a la visión de Dios mediante la mentada luz, nada significa la diferencia de sumo, medio o ínfimo.

Se probó antes que todo entendimiento desea naturalmente la visión de la sustancia divina. El deseo natural no puede ser vano. Luego cualquier entendimiento creado puede llegar a la visión de la sustancia divina sin que cuente para ello la inferioridad de naturaleza.

De ahí que, en San Mateo, el Señor prometa a los hombres la gloria de los ángeles. *Serán*—dice, hablando de los hombres—*como los ángeles de Dios en el cielo.* Y en el Apocalipsis asegura que hay *la misma medida para el hombre y el ángel.* Por eso en casi todos los lugares de la Sagrada Escritura se describen los ángeles en forma humana: o total, como los ángeles que aparecieron a Abraham en figura de hombre, o parcial, como en los animales de Ezequiel, de quienes se dice que *debajo de las alas tenían manos de hombre.*

Y con esto se rechaza el error de algunos, que decían que el alma humana, por mucho que sea elevada, no llegará a igualarse con las inteligencias superiores.

paratione ad illam distantiam quae est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere: sicut distantia quae est inter centrum terrae et visum, est quasi nihil in comparatione ad distantiam quae est inter visum nostrum et octavam sphaeram, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti; et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi in suis demonstrationibus utuntur visu nostro quasi centro terrae. Nihil ergo differt quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen praedictum elevetur, utrum summus, vel infimus, vel medius.

Item. Supra (c.50) probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae.

Hinc est quod Mt 22,30, Dominus hominibus repromittit gloriam angelorum: *Erunt*, inquit, de hominibus loquens, *sicut angeli Dei in caelo.* Et Apoc 20[1], *eadem mensura hominis et angeli* esse perhibetur. Propter quod et fere ubique in Sacra Scriptura angeli in forma hominum describuntur: vel in toto, sicut patet de angelis qui apparuerunt Abrahae in similitudine virorum, Gen 18,2; vel in parte, sicut patet de animalibus, Ez 1,8, de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum.*

Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire.

[1] C.21,17: "mensura hominis quae est angeli".

CAPITULUM LVIII
QUOD UNUS ALIO PERFECTIUS DEUM VIDERE POTEST

CAPITULO LVIII
Uno puede ver a Dios más perfectamente que otro

Quia vero modus operationis consequitur formam quae est operationis principium; visionis autem qua intellectus creatus divinam substantiam videt, principium quoddam est lumen praedictum, ut ex dictis (c.53) patet: necesse est quod secundum modum huius luminis sit modus divinae visionis. Possibile est autem huius luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile igitur est quod unus Deum videntium eum perfectius alio videat, quamvis uterque videat eius substantiam.

Adhuc. In quocumque genere est aliquod summum, quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus, secundum maiorem propinquitatem vel distantiam ab ipso: sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis vel minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (c.55) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus substantiam eius videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

Amplius. Lumen gloriae ex hoc ad divinam visionem elevat, quod est quaedam similitudo intellectus divini, sicut iam (c.53) dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquem perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

Item. Cum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad

Como la modalidad de operación responde a la forma, que es el principio de operación, y la luz mencionada es para el entendimiento creado como un principio para ver la sustancia divina, es necesario que, según la modalidad de esta luz, sea también la de la visión. Mas es posible que haya diversos grados de participación en esta luz, de modo que uno puede ser iluminado por ella más perfectamente que otro. Luego es posible que uno vea a Dios más perfectamente que otro, aunque ambos vean su divina sustancia.

En todo género en que hay algo sumo, que excede a todo lo demás, ha de haber más y menos en relación con la proximidad o distancia de aquél, como hay cosas que son más o menos cálidas según su proximidad mayor o menor al fuego, que es lo más cálido. Dios ve perfectísimamente su propia sustancia, puesto que solamente El la capta totalmente, como antes se demostró. Luego, entre los que le ven, uno ve más que otro la sustancia divina, según que está más o menos cerca de El.

La luz de gloria eleva a la visión divina porque es cierta semejanza del entendimiento divino, según dijimos. Pero la semejanza con Dios es mayor o menor. Luego es posible que alguien vea más o menos perfectamente la sustancia divina.

Como el fin responde proporcionalmente a lo que se ordena a él, es

preciso que así como algunas cosas se disponen al fin de diverso modo, así también participen diversamente de él. Ahora bien, la visión de la sustancia divina es el fin último de toda sustancia intelectual. Pero las sustancias intelectuales no todas se disponen de la misma manera al fin, pues unas tienen mayor *virtud* que otras, y la *virtud* es el camino para la felicidad. Luego ha de haber diversidad de grados en la visión de Dios, viendo unos más perfectamente que otros la sustancia divina.

Por eso, para designar esta diferencia de felicidad, dice el Señor en San Juan: *En la casa de mi Padre hay muchas moradas.*

Y con esto se rechaza el error de quienes decían que todos los premios son iguales.

Así como por la modalidad de visión aparecen los diversos grados de gloria en los bienaventurados, así también por parte de lo que se ve aparece la misma gloria, pues la felicidad de cada cual consiste en ver la sustancia de Dios, como se probó. Luego una misma cosa es la que hace a todos bienaventurados; pero no todos reciben de ella una bienaventuranza igual.

Luego no está reñido lo dicho con lo que enseña el Señor: que a todos cuantos trabajaron en la viña, aunque no trabajaran igual, se les retribuyó con un premio idéntico, o sea, un denario; porque lo que a todos se da como premio para ver y gozar, es idéntico, o sea, Dios.

Se ha de tener en cuenta, además, que el orden de los movimientos corporales y espirituales es en cierto modo contrario. Pues el primer sujeto de todos los movimientos corporales es idéntico numéricamente, pero los fines son diversos. Sin embargo, en los movimientos espirituales, o sea, en las aprehensiones del entendimiento y de la voluntad, los primeros sujetos son diversos, pero el fin es idéntico numéricamente.

finem, oportet quod sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut ex dictis (c.50) patet. Intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem: quaedam enim sunt maioris virtutis, et quaedam minoris; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, quod quidam perfectius, quidam minus perfecte divinam substantiam videant.

Hinc est quod, ad hanc felicitatis differentiam designandam, Dominus dicit, Io 14,2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt.*

Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicunt omnia praemia esse aequalia.

Sicut autem ex modo visionis apparet diversus gradus gloriae in Beatis, ita ex eo quod videtur apparet gloria eadem: nam cuiuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam videt, ut probatum est. Idem ergo est quod omnes Beatos facit: non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt.

Unde praedictis non obviat quod Dominus, Mt 20,10 omnibus laborantibus in vinea, licet non aequaliter laboraverint, idem tamen praemium redditum docet, scilicet *denarium:* quia idem est quod omnibus datur in praemium ad videndum et fruendum, scilicet Deus.

In quo etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subiectum, fines vero diversi. Spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subiecta prima, finis vero numero idem.

CAPITULUM LIX

Quomodo videntes divinam substantiam omnia videant

CAPITULO LIX

Cómo ven todas las cosas quienes ven la sustancia de Dios

Quia vero visio divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis (c.50); omnis autem res cum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus eius naturalis: oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes, et totum ordinem universi: quod demonstrat humanum studium circa singula praedictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscet omnia supradicta.

Amplius. In hoc intellectus et sensus differt, ut patet in III *De anima*[1], quod sensus ab excellentibus sensibilibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit: intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo obiecto, sed solum perficitur, postquam intellexit maius intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis. Summum autem in genere intelligibilium est divina substantia. Intellectus igitur qui per lumen divinum elevatur ad videndam Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura.

Adhuc. Esse intelligibile est non minoris ambitus quam esse naturale, sed forte maioris: intellectus enim natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere, et quaedam intelligit quae non habent esse naturale, sicut negationes et

Como la visión de la sustancia divina es el fin último de toda sustancia intelectual, según consta por lo dicho, y todo ser, cuando alcanza el último fin, descansa en su apetito natural, es preciso que el apetito de la sustancia natural que ve a Dios descanse totalmente. Pero el apetito natural del entendimiento tiende a conocer todos los géneros de cosas y las especies y *potencias,* y todo el orden del Universo, como consta por la preocupación humana acerca de todo esto. Luego todo aquel que vea la sustancia divina verá también dichas cosas.

El entendimiento se diferencia del sentido, como consta en el libro III *Del alma,* en que el sentido se corrompe o se debilita por sensibles excesivos, de manera que después no puede conocer los sensibles inferiores; pero el entendimiento, como no se corrompe ni es impedido por su objeto, sino que sólo se perfecciona, una vez entiende lo más inteligible, no entiende menos, sino más, los otros inteligibles. Ahora bien, la sustancia divina es lo sumo entre todos los inteligibles. Luego el entendimiento que es elevado por la luz divina para ver la sustancia de Dios, se perfecciona mucho más por dicha luz para conocer todo lo que hay en la naturaleza.

El ser inteligible no tiene un ámbito menor que el ser natural, sino posiblemente mayor; pues el entendimiento está naturalmente en disposición de entender todo cuanto hay en la naturaleza, y entiende incluso cosas que no tienen ser natural, como

[1] C.4; 429a,29b,5; *Expos.* lect.7 (687-688).

las negaciones y privaciones. Luego cuanto se requiere para la perfección del ser natural se requiere también para la perfección del ser inteligible, o incluso más. Ahora, el ser inteligible alcanza la perfección cuando llega a su último fin, así como la perfección del ser natural consiste en la misma producción de las cosas. Luego Dios manifiesta al entendimiento que le ve todo cuanto El produjo para la perfección del universo.

Aunque, entre quienes ven a Dios uno le vea más perfectamente que otro, según se demostró, sin embargo, cada cual le ve perfectamente cuando se llena su capacidad natural, sin que ella impida que dicha visión exceda toda capacidad natural, como vimos. Según esto, es menester que quien vea la sustancia divina conozca en ella misma todo cuanto alcance su propia capacidad natural. Mas la capacidad natural de cualquier entendimiento se extiende a conocer todos los géneros, especies y orden de las cosas. Luego todo esto verá quien vea la sustancia divina.

Por esta razón, al pedir Moisés a Dios la visión de la divina sustancia, le respondió: *Yo te mostraré todo bien.* Y San Gregorio Magno dice: *¿Qué hay que no conozcan quienes conocen a quien todo lo sabe?*

Mas si consideramos con atención lo dicho, se ve que quienes ven la sustancia divina en cierto modo lo ven todo y en cierto modo no lo ven. Porque, si por *todo* entendemos cuanto pertenece a la perfección del universo, es claro por lo dicho que quienes ven la sustancia de Dios lo ven todo, como lo demuestran las razones aducidas, pues como el entendimiento es en cierto sentido todas las cosas, cuanto pertenece a la perfección de la naturaleza pertenece también a la perfección del ser inteligible; por lo cual, San Agustín,

privationes. Quaecumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum ultimum finem pervenerit: sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum institutione consistit. Omnia igitur quae Deus ad perfectionem universi produxit, intellectui se videnti manifestat.

Item. Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (c. praec.), quilibet tamen ita perfecte eum videt quod impletur tota capacitas naturalis: quinimmo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est (c.52). Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa substantia divina cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinae substantiae visionem respondet, Ex 33,19: *Ego ostendam tibi omne bonum.*—Et Gregorius dicit[2]: *Quid est quod nesciant qui scientem omnia sciunt?*

Si autem praemissa diligenter considerentur, patet quod quodam modo videntes divinam substantiam omnia vident, quodam vero modo non. Si enim per *omnia* illa intelligantur quae ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductae ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo omnia[3], quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibi-

[2] *Dialog.* IV c.33 (PL 77,376B): "Quia enim illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant..."
[3] III *De animal.* c.5; 430a,14-15; *Expos.* lect.10 (728).

lis: propter quod, secundum Augustinum, *Super Gen ad litt.*[4], quaecumque facta sunt per Dei Verbum ut in propria natura subsisterent, fiebant etiam in intelligentia angelica ut ab angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturae specierum, et earum proprietates et virtutes: ad naturas enim specierum intentio naturae fertur; individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiae ut omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequetur per divinae essentiae visionem.—Per cognitionem autem naturalium specierum, et individua sub speciebus huiusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente; ut ex his quae dicta sunt supra (l.1, c.69; l.2, c.96 sqq.) de cognitione Dei et angelorum, potest esse manifestum.

Si vero per *omnia* intelligantur omnia quae Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius (c.56) est ostensum.

Hoc autem considerari potest quantum ad plura. Primo, quantum ad ea quae Deus facere potest, sed nec fecit nec facturus est unquam. Omnia enim huiusmodi cognosci non possunt nisi eius virtus comprehenderetur: quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (c.55) ostensum est. Hinc est quod Iob 11 (v.7 sqq.) dicitur: *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectum reperies? Excelsior caelo est, et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari.* Non enim haec dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus

en su comentario literal *Sobre el Génesis,* dice que cuanto hizo el Verbo de Dios para que subsistiera en sus propias naturalezas, hacíase a la vez en la inteligencia angélica para que los ángeles lo entendieran. Pero al perfeccionamiento del ser natural pertenecen las naturalezas de las especies, con sus propiedades y *potencias;* porque la inclinación natural tiende a la naturaleza de las especies, ya que los individuos son para la especie. Luego al perfeccionamiento de la sustancia intelectual pertenece el conocer todas las naturalezas de las especies, con sus potencias y accidentes propios; cosa que se conseguirá en la bienaventuranza final con la visión de la esencia divina.— Mediante el conocimiento de las especies naturales son conocidos también por el entendimiento que ve a Dios los individuos comprendidos en las mismas, como puede verse por lo que dijimos antes hablando del conocimiento de Dios y de los ángeles.

Por el contrario, si por *todo* entendemos cuanto Dios ve, al ver su propia esencia, ningún entendimiento creado lo ve todo en la sustancia de Dios, como se demostró antes, y en esto pueden distinguirse varios sectores. Primero, lo que Dios puede hacer, pero que ni hizo ni hará jamás. Todo esto no puede conocerse sin comprender previamente su poder; lo cual es imposible a cualquier entendimiento creado, según nos consta. Por esto se dice en Job: *¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia? Es más alto que los cielos. ¿Qué harás? Es más profundo que el abismo. ¿Qué entenderás? Es más extenso que la tierra y más ancho que el mar.* Y estas cosas no se dicen como si Dios fuera grande según la dimensión cuantitativa; quiere decir que su *poder* no está limitado a las cosas que se nos

[4] *De Genesi ad litteram* II c.8 n.16-19: PL 34,269-270.

presentan como grandes, pues incluso puede hacer otras mayores.

Segundo, la razón de ser de las cosas hechas. El entendimiento no puede conocer la razón de ser de todos ellos sin captar totalmente la bondad divina, pues la razón de ser de cada cosa hecha se toma del fin que intentó quien la hizo. Ahora bien, el fin de todas las cosas hechas por Dios es la divina bondad. Luego la razón de ser de las cosas hechas es la difusión de la divina bondad. Por tanto, uno conocería la razón de ser de las cosas creadas si conociera todos los bienes que, según el orden de la sabiduría divina, pueden resultar en dichas cosas, lo que supondría abarcar totalmente la bondad y sabiduría de Dios, cosa que ningún entendimiento creado puede hacer. Por esto se dice en el Eclesiastés: *Comprendí que el hombre no pueda hallar la explicación de todas las obras de Dios.*

Tercero, aquello que depende de la sola voluntad de Dios, como la predestinación, la elección y justificación, y otras cosas de esta índole que pertenecen a la santificación de la criatura. Por eso se dice en la primera carta a los de Corinto: *Lo perteneciente al hombre nadie lo conoce, sino el espíritu del hombre que está en él. Así, también, lo que es de Dios nadie lo conoce sino el Espíritu de Dios.*

sit magnus: sed quia eius virtus non limitatur ad omnia quae magna esse videntur, quin possit etiam maiora facere.

Secundo, quantum ad rationes rerum factarum: quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cuiuslibet rei factae sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis, secundum ordinem divinae sapientiae, provenire possunt. Quod esset divinam bonitatem et sapientiam comprehendere: quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur Eccle 8,17: *Intellexi quod omnium operum Dei non possit homo invenire rationem*[5].

Tertio, quantum ad ea quae ex sola Dei voluntate dependent: sicut praedestinatio, electio et iustificatio, et alia huiusmodi quae ad sanctificationem pertinent creaturae. Hinc est quod dicitur 1 Cor 2,11: *Quae sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei*[6].

CAPITULUM LX

QUOD VIDENTES DEUM OMNIA SIMUL VIDENT IN IPSO

CAPITULO LX

Quienes ven a Dios lo ven todo en El simultáneamente

Habiendo demostrado ya que el entendimiento creado, viendo la sustancia de Dios, entiende en ella misma todas las especies de las cosas, y sabiendo que todo cuanto se ve en una especie es preciso verlo simultáneamente con una sola visión, pues ésta está en correspondencia con su principio, es necesario que el entendimiento que ve la divina sustancia contemple también no sucesiva, sino simultáneamente, todas las cosas.

La suprema y perfecta felicidad de la naturaleza intelectual consiste en ver a Dios, según se demostró. Pero la felicidad no consiste en un hábito, sino en un acto, puesto que es la última perfección y el último fin. Luego todo cuanto se ve por la visión de la sustancia divina, por la que somos bienaventurados, se ve en acto. Por lo tanto, no vemos una cosa ahora y otra después.

Todas las cosas, una vez que llegan a su último fin, se sosiegan porque todo movimiento es para adquirir un fin. Ahora bien, el fin último del entendimiento es la visión de la sustancia divina, como se demostró. Luego el entendimiento que ve la sustancia divina no pasa de un inteligible a otro. Según esto, todo cuanto conoce por ella lo considera en acto simultáneamente.

El entendimiento conoce todas las especies de las cosas en la sustancia divina, como consta por lo dicho. Mas hay géneros cuyas especies son infinitas, como los números, las figuras y las proporciones. Luego el entendimiento ve en la sustancia de Dios cosas infinitas. Y no podría verlas todas si no las viera simultáneamente, porque en lo infinito no cabe transición. Es preciso, pues, que todo cuanto ve el entendimiento en la sustancia divina lo vea simultáneamente.

Por esto dice San Agustín en el libro XV *De la Trinidad: Entonces nuestros pensamientos no serán volubles, yendo y volviendo de unas cosas a otras; pues veremos toda nuestra ciencia con una sola mirada.*

Cum autem ostensum sit (c. praec.) quod intellectus creatus, divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat; quaecumque autem una specie videntur, oportet simul et una visione videri, cum visio principio visionis respondeat: necesse est ut intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul omnia contempletur.

Item. Summa et perfecta felicitas intellectuali naturae in Dei visione consistit, ut supra (c.50) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum: cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur. Non ergo unum prius et aliud posterius.

Adhuc. Unaquaeque res, cum pervenerit ad suum ultimum finem, quiescit: cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinae substantiae, ut supra (l.c.) ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quae per hanc visionem cognoscit, simul actu considerat.

Amplius. In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex dictis (c. praec.) patet. Quorundam autem generum sunt species infinitae: sicut numerorum, figurarum et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret: quia infinita non est transire. Oportet igitur quod omnia quae intellectus in divina substantia videt, simul videat.

Hinc est quod dicit Augustinus, in XV *De Trin.*[1]: *Non erunt tunc volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes et redeuntes: sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

[5] Vulg.: "... nullam possit..."

[6] Vulg.: "quis enim hominum scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita... nemo cognovit..."

[1] C.16 n.26 (PL 42,1079): "Et tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentiemur neque fallemur, fortassis etiam volubiles non erunt... euntes atque redeuntes..."

CAPITULUM LXI

QUOD PER VISIONEM DEI ALIQUIS FIT PARTICEPS VITAE AETERNAE

CAPITULO LXI

Por la visión de Dios se hace uno participante de la vida eterna

Lo que hemos dicho demuestra que el entendimiento creado se hace participante de la vida eterna por dicha visión.

La eternidad se diferencia del tiempo en que éste logra su ser a través de cierta sucesión, mientras que la eternidad tiene todo su ser simultáneamente. Y ya hemos demostrado que en dicha visión no hay sucesión alguna, puesto que todo cuanto por ella vemos se ve simultáneamente y con una sola mirada. Luego tal visión se consuma por cierta participación de la eternidad; pues esa visión es cierta vida, ya que la acción del entendimiento es un cierto vivir. Según esto, el entendimiento creado se hace participante de la vida eterna por aquella visión.

Los actos se especifican por sus objetos. Ahora bien, el objeto de dicha visión es la sustancia divina en sí misma y no una semejanza creada de ella, como se demostró. El ser de la sustancia divina es eterno, mejor, la misma eternidad. Luego dicha visión es una participación de la eternidad.

Si una acción se da en el tiempo, ello será debido o al principio de la acción, que se encuentra en el tiempo, como las acciones de las cosas naturales son temporales; o como las acciones que las sustancias espirituales —que están sobre el tiempo— ejecutan acerca de las cosas sujetas a tiempo. Pero la visión de referencia no se da en el tiempo por parte de lo que se ve, pues esto es la sustancia eterna. Ni tampoco por parte de aquello por lo que vemos, que es también la sustancia eterna. Ni siquiera por parte del que ve, que es el entendimiento, cuyo ser no está sujeto al tiempo, puesto que es incorruptible, según probamos. Luego tal visión se da en una participación de la eternidad, absolutamente al margen del tiempo.

El alma intelectiva ha sido creada *en el confín de la eternidad y del tiempo*, como se dice en el libro *De las causas*, y puede verse por lo ya expuesto; pues es la última en el orden de los seres inteligibles, y, sin embargo, su sustancia está sobre toda materia corporal, sin depender de ella. Pero la acción con que se une a las cosas inferiores, que están en el tiempo, es temporal. Luego la acción con que se une a las superiores, que están sobre el tiempo, participa de la eternidad. Ahora bien, la principal acción de esta clase es la visión con que ve la sustancia de Dios. Luego por semejante visión se hace participante de la eternidad, y, por la misma razón, cualquier entendimiento creado que vea a Dios.

Por esto dice el Señor en San Juan: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero.*

Ex hoc autem apparet quod per visionem praedictam intellectus creatus vitae aeternae fit particeps.

In hoc enim aeternitas a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse, aeternitatis vero esse est totum simul [1]. Iam autem ostensum est (c. praec.) quod in praedicta visione non est aliqua successio, sed omnia quae per illam videntur, simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quaedam vita: actio enim intellectus est vita quaedam [2]. Fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps.

Item. Per obiecta actus specificantur. Obiectum autem visionis praedictae est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam eius similitudinem creatam, ut supra (c.50) ostensum est. Esse autem divinae substantiae in aeternitate est, vel magis est ipsa aeternitas. Ergo et visio praedicta in participatione aeternitatis est.

Adhuc. Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales: vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium, quae sunt supra tempus, quas exercent in res temporis subditas. Visio autem praedicta non est in tempore ex parte eius quod videtur: cum hoc sit substantia aeterna. Neque ex parte eius quo videtur: quod etiam est substantia eterna. Neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cuius esse non subiacet tempori: cum sit incorruptibile, ut supra (l.2, cc.55.79) probatum est. Est igitur visio illa secundum aeternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

Amplius. Anima intellectiva est creata *in confinio aeternitatis et temporis*, ut in libro *De causis* [3] dicitur, et ex praemissis (l.2, c.68) potest esse manifestum: quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen eius substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio eius secundum quam coniungitur inferioribus, quae sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio eius secundum quam coniungitur superioribus, quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua substantiam divinam videt. Ergo per huiusmodi visionem fit in participatione aeternitatis: et, eadem ratione, quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

Hinc est quod Dominus dicit, Io 17,3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum unum* [4].

[1] BOECIO, V *De consolatione* prosa VI (PL 63,858AB-859): "Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Quod ex collatione temporalium clarius liquet. Nam quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit: nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti".

[2] IX *Ethic.* c.9; 1170a,16-22; *Expos.* lect.11 (1902).

CAPITULUM LXII

QUOD VIDENTES DEUM IN PERPETUUM EUM VIDEBUNT

CAPITULO LXII

Quienes vean a Dios, le verán perpetuamente

Ex hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina, nunquam ab illa decident.

Omne enim quod quandoque est et quandoque non est, tempore mensuratur: ut patet in IV

Una consecuencia clara de lo anterior es que quienes alcancen la felicidad última por la visión de Dios, jamás la perderán.

Todo lo que se da en un tiempo determinado y no en otro es medido por el tiempo, como se lee en el

[3] *Prop.* 2, ed. SAFFREY, p.16 lin.10.

[4] Vulg.: "te *solum* Deum verum".

libro IV de la *Física*. Pero la mentada visión, que hace bienaventuradas a las criaturas intelectuales, no se da en el tiempo, sino en la eternidad. Luego es imposible que, al hacerse uno participante de la misma, la pierda después.

La criatura intelectual no llega a su último fin mientras no se apacigua su deseo natural. Y así como desea naturalmente la felicidad, así también desea naturalmente la perpetuidad de la misma; porque como ella es perpetua en su sustancia, lo que desea por sí misma y no por otra cosa deséalo para tenerlo siempre. Luego la felicidad no sería último fin si no permaneciera perpetuamente.

Todo lo que se posee con amor, si se sabe que alguna vez se perderá, produce tristeza. Esa visión, que hace bienaventurados, al ser deleitable y deseada en sumo grado, es amada también en sumo grado por quienes la poseen. Luego sería imposible que no se entristeciesen si supieran que alguna vez la perderían. Y si no fuese perpetua, lo sabrían; pues hemos demostrado ya que, viendo la sustancia divina, conocen también las demás cosas naturales; por lo tanto, con mayor motivo conocerán las peculiaridades de tal visión, si es perpetua o posible de perderse. Luego no tendrían tal visión sin tristeza; y así, la felicidad, que debe estar inmune de todo mal, según se demostró, no sería verdadera.

Lo que se mueve naturalmente hacia algo como al fin de su movimiento, no se desvía de ello si no es violentamente, como lo pesado cuando es lanzado hacia arriba. Pero consta por lo dicho que toda sustancia intelectual tiende con deseo natural a aquella visión. Luego, si no la alcanza, será por violencia. Y nada se pierde por violencia de otro si el *poder* de quien lo arrebata no es ma-

Physicorum[1]. Visio autem praedicta, quae intellectuales creaturas beatas facit, non est in tempore, sed in aeternitate (c. praec.). Impossibile est ergo quod ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

Adhuc. Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem nisi quando eius naturale desiderium quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem: cum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis nisi perpetuo permaneret.

Amplius. Omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem praedicta, quae beatos facit, cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, maxime a possidentibus eam amatur. Impossibile ergo esset eos non tristari si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent: iam enim ostensum est (c.59) quod, videndo divinam substantiam, etiam alia cognoscunt quae naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset eis sine tristitia. Et ita non esset vera felicitas, quae ab omni malo immunem reddere debet, ut supra (c.48) ostensum est.

Item. Quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo nisi per violentiam, sicut grave cum proiicitur sursum. Constat autem ex praedictis (c.50) quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicuius nisi virtus

[1] C.12: 221b,29-30; *Expos.* lect.20 (611).

auferentis sit maior virtute causantis. Visionis autem divinae causa est Deus, ut supra (c.53) probatum est. Ergo, cum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

Adhuc. Si aliquis videre desinat quod prius videbat, aut hoc erit quia deficit ei facultas videndi, sicut cum aliquis moritur vel caecatur, vel aliqualiter aliter impeditur; aut erit quia non vult amplius videre, sicut cum quis avertit visum a re quam prius videbat; vel quia obiectum subtrahitur. Et hoc communiter verum est, sive de visione sensus, sive de intellectuali visione loquamur. Substantiae autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas Deum videndi: neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua, ut supra (l.2, c.55) ostensum est; neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur, secundum conditionem et recipientis et dantis. Neque potest deesse ei voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem: sicut non potest velle non esse felix. Nec etiam videre desinet per subtractionem obiecti: quia obiectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet; nec elongatur a nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei, quae beatos facit, unquam deficiat.

Praeterea. Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni aestimat, saltem propter hoc quod aestimatur impeditivum maioris boni: sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum: cum sit optimum ad quod crea-

yor que el *poder* de quien lo causa. La causa de la visión divina es Dios, según probamos (c.53). Luego, no habiendo *poder* que supere al de Dios, es imposible que tal visión nos sea arrebatada por violencia. Por lo tanto, durará eternamente.

Si uno deja de ver lo que antes veía, esto obedecerá o a que le falta la facultad de ver, como cuando uno muere o enciega, o sufre algún determinado impedimento; o podrá obedecer a que ya no quiere ver más, como cuando apartamos la vista de aquello que estábamos viendo; o a que el objeto desaparece. Esto sucede igualmente tanto si nos referimos a la visión del sentido como a la visión intelectual. Pero a la sustancia intelectual que ve a Dios no puede faltarle la facultad de verle; ni porque deje de ser, pues es perpetua, según demostramos; ni tampoco por falta de la luz con que ve a Dios, puesto que tal luz se recibe de manera incorruptible tanto por parte del recipiente como por parte de quien la da. Ni puede tampoco faltarle voluntad de gozar de tal visión, puesto que se percata de que en ella está su última felicidad; igual que no puede menos de querer ser feliz. Incluso tampoco puede dejar de ver porque se le sustraiga el objeto, pues dicho objeto, que es Dios, permanece siempre inalterable y no se aleja de nosotros sino en la medida en que nos alejamos nosotros de El. Luego es imposible que aquella visión, que hace bienaventurados, falte jamás.

Es imposible que alguien quiera apartarse del bien que goza de no juzgar que hay algún mal en la fruición de tal bien, al menos porque presume que es impedimento de un bien mayor; pues como nada desea el apetito sino bajo la razón de bien, así de nada huye sino bajo la razón de mal. Pero en la fruición de aquella visión no puede haber mal alguno, puesto que ella es lo mejor a que puede llegar la criatura intelectual. Ni tam-

poco puede suceder que quien goza de ella pueda presumir que en ella hay algún mal o que existe algo mejor, puesto que la visión de aquella Verdad Suprema excluye toda falsa suposición. Es imposible, pues, que la sustancia intelectual que ve a Dios quiera privarse jamás de tal visión.

El hastío de una cosa con que antes gozábamos agradablemente puede ser ocasionado por algún cambio que ocurre en ella, corrompiendo o debilitando su *poder*. Por esto las potencias sensibles—en cuyas acciones se presenta la fatiga a causa de un cambio producido por lo sensible en los órganos corporales—, pasado algún tiempo, se hastían de gozar aquello en que antes hallaban deleite. Por esto también sufrimos hasta hastío incluso en el entender, después de larga o intensa meditación, porque se fatigan las potencias que se sirven de órganos corporales, sin los cuales no es posible realizar al presente la consideración intelectual. Pero la sustancia divina no corrompe, sino que perfecciona en sumo grado al entendimiento. Ni en su visión concurre acto alguno de los que se ejercen por los órganos corporales. Es imposible, pues, que alguien sienta hastío de aquella visión en la que desde el principio se goza agradablemente.

Nada de lo que se considera con admiración puede producir hastío, porque, mientras cae bajo la admiración, todavía mueve el deseo. Ahora bien, la sustancia divina es siempre vista con admiración por el entendimiento creado, puesto que ningún entendimiento creado la abarca por completo. Luego es imposible que la sustancia intelectual se hastíe de dicha visión. Y así no es posible que voluntariamente desista de ella.

Si dos cosas que estaban antes unidas, se separan después, es preciso que esto suceda por el cambio de al-

tura intellectualis pervenire potest. Neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione, aestimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid eo melius: cum visio illius Summae Veritatis omnem falsam aestimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quae Deum videt, unquam illa visione carere velit.

Item. Fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius. Et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corporalium organorum a sensibilibus; a quibus etiam, si fuerint excellentia, corrumpuntur; fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant. Et propter hoc etiam in intelligendo fastidium patimur post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiae utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nunc compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum. Neque ad eius visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est igitur quod illius visionis aliquem fastidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

Amplius. Nihil quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum: quia quandiu sub admiratione est, adhuc desiderium movet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur: cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat. Et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

Adhuc. Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separantur, oportet quod hoc accidat

per mutationem alicuius eorum: relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque alterius mutatione de novo esse desistit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis (c.51) patet. Si ergo visio illa desinat, unione huiusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinae substantiae, vel intellectus ipsam videntis. Quorum utrumque est impossibile: nam divina substantia immutabilis est, ut in primo libro (c.13) ostensum est; substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem cum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

Item. Quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile, et magis perseverans: unde quaedam corpora, *propter hoc quod longe distant a Deo,* non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in II *De generatione* [2]. Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quae eius substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quae Dei substantiam videt, summam immutabilitatem consequetur. Non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

Hinc est quod in Psalmo (83,5) dicitur: *Beati qui habitant in domo tua, Domine: in saecula saeculorum laudabunt te.* Et alibi (124,1): *Non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem.* Et Isaiae 33,20.21: *Oculi tui videbunt Ierusalem, civitatem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur clavi eius in sempiternum, et omnes funiculi eius non rumpentur: quia solummodo ibi*

guna de ellas, porque la relación, así como para comenzar a ser requiere el cambio de uno de los relacionados, así, para dejar de ser lo requiere también. El entendimiento creado ve a Dios porque se une a El de algún modo, como consta por lo dicho. Luego si cesa tal visión, al faltar semejante unión, es preciso que esto suceda o por el cambio de la sustancia divina o por el del entendimiento de quien la ve. Y ambos extremos son imposibles, pues la sustancia divina es inmutable, como demostramos en el libro primero; y la sustancia intelectual es elevada sobre todo cambio cuando ve la sustancia de Dios. Luego es imposible que uno se separe de aquella felicidad por la que ve la sustancia de Dios.

Cuanto más cerca está una cosa de Dios, que es absolutamente inmutable, tanto menos mudable es y más estable; por eso ciertos cuerpos, *por estar alejados de Dios,* no pueden durar perpetuamente, como se dice en el libro II *De la generación.* Pero ninguna criatura puede aproximarse más a Dios que aquella que ve su propia sustancia. Luego la criatura intelectual que ve la sustancia de Dios consigue la suprema inmutabilidad. Según esto, no es posible que cese jamás en tal visión.

Por esto se dice en un salmo: *Bienaventurados quienes habitan en tu casa, Señor; te alabarán por los siglos de los siglos.* Y en otro: *No cambiará jamás quien habita en Jerusalén.* Y en Isaías: *Tus ojos verán Jerusalén, ciudad opulenta, tienda que jamás se moverá, cuyos clavos nunca serán arrancados y cuyas cuerdas no se romperán, porque allí está únicamente en su gloria el Señor Dios nuestro.* Y en el Apocalipsis: *Al*

[2] C.10; 336b,30-31; *Expos.* lect.10 (261).

vencedor lo haré columna del templo de mi Dios y jamás saldrá de él.

magnificus Dominus Deus noster. Et Apoc 3,12: *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.*

Con esto se rechaza el error de los platónicos, quienes decían que las almas separadas, después de recibir la última felicidad, comenzarán por querer volver a los cuerpos, y que, terminada la felicidad de aquella vida, nuevamente serán envueltas con las miserias de ésta.—Y también el error de Orígenes, quien dijo que las almas y los ángeles, después de la bienaventuranza podrán volver nuevamente a la miseria.

Per haec autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant separatas animas, postquam felicitatem ultimam adeptae fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire; et, finita felicitate illius vitae, iterum miseriis huius vitae involvi.—Et etiam error Origenis[3], qui dixit animas et angelos, post beatitudinem, iterum posse ad miseriam devenire.

CAPITULUM LXIII

QUALITER IN ILLA ULTIMA FELICITATE OMNE DESIDERIUM HOMINIS COMPLETUR

CAPITULO LXIII

De qué manera serán colmados todos los deseos del hombre en aquella última felicidad

Se ve, como consecuencia de lo dicho, que en aquella felicidad que proviene de la visión de Dios se satisface todo deseo humano, según dice el salmo: *Quien llena con sus bienes tu deseo*, y toda inquietud humana alcanza su término. Y esto lo podemos ver si lo analizamos en detalle:

Ex praemissis autem evidenter apparet quod in illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psalmi (102,5), *Qui replet in bonis desiderium tuum:* et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula.

El hombre, como dotado de entendimiento, tiene cierto deseo de conocer la verdad; deseo que los hombres cultivan con su dedicación a la vida contemplativa, y que se satisfará indudablemente en aquella visión cuando, al contemplar la Verdad Primera, se le manifiesten a nuestro entendimiento cuantas cosas desea naturalmente saber, como consta por lo que dijimos.

Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est, de *cognitione veritatis:* quod quidem desiderium homines prosequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem manifeste in illa visione consummabitur, quando, per visionem Primae Veritatis, omnia qua intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescent, ut ex supra (c.59) dictis apparet.

[3] *De principiis* II c.3 n.3: PG 11,191C-192A; cf. AUGUST., *De haeresibus* c.43 (ed. OEHLER: *Corp. haeres.*) t.1 p.205; *De civ. Dei* XXI 17: PL 41,731-732.

Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem, qua inferiora disponere potest: quod prosequuntur homines per studium activae et civilis vitae. Quod quidem desiderium principaliter ad hoc est, ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est *vivere secundum virtutem:* cuiuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur: quia ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit.

Además, el hombre, como ser racional, tiene también cierto deseo de ordenar las cosas inferiores; deseo que los hombres secundan con su dedicación a la vida activa y social. Y este deseo consiste principalmente en organizar la totalidad de la vida humana racionalmente, que es *vivir según la virtud;* pues el fin de la operación de toda persona virtuosa es el bien de la propia virtud, como es del fuerte el obrar con fortaleza. Y este deseo será entonces totalmente colmado, porque la razón, ilustrada con la divina luz, tendrá todo el vigor necesario para proceder siempre rectamente.

Consequuntur etiam civilem vitam quaedam bona quibus homo indiget ad civiles operationes. Sicut *honoris sublimitas:* quam homines inordinate appetentes, superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem homines sublimantur, inquantum Deo quodam modo uniuntur, ut supra (c.51) ostensum est. Et propter hoc, sicut ipse Deus *Rex saeculorum* est[1], ita et Beati ei coniuncti *Reges* dicuntur, Apoc 20,6: *Regnabunt cum Christo.*

La vida social implica ciertos bienes imprescindibles al hombre para desenvolverse como ciudadano. Uno, *la excelencia en el honor*, que, cuando se apetece desordenadamente, convierte a los hombres en soberbios y ambiciosos. Mas por aquella visión los hombres serán sublimados, alcanzando la cumbre del honor, que consiste en cierta unión con Dios, como ya demostramos. Por esto, así como Dios es el *Rey de los siglos*, así también los bienaventurados unidos a El, como se dice en el Apocalipsis, *reinarán con Cristo.*

Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est *famae celebritas:* per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriae cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui et decipi et decipere possunt, opinionem, sed secundum verissimam cognitionem et Dei et omnium Beatorum. Et ideo illa beatitudo in Sacra Scriptura frequentissime *gloria* nominatur: sicut in Psalmo (149,5) dicitur: *Exultabunt Sancti in gloria.*

También implica la vida social otro bien apetecible: *la celebridad de la fama*, cuyo desordenado apetito convierte a los hombres en ambiciosos de vanagloria. Mas por aquella visión los hombres alcanzarán celebridad, no según el sentir humano, que puede engañarse y engañar, sino según la infalible apreciación de Dios y de los bienaventurados. Por eso dicha felicidad se llama casi siempre en la Sagrada Escritura *gloria*, como en el salmo: *Se alegrarán los santos en la gloria.*

Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet *divitiae* per cuius inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et iniusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium suf-

Hay asimismo otra cosa apetecible en la vida social: las riquezas, cuyo amor y desordenado apetito convierte a los hombres en tacaños e injustos. Pero en aquella felicidad hay suficiencia de todo bien, porque los

[1] 1 Tim 1,17.

bienaventurados gozan de Aquel que encierra en sí la perfección de todos los bienes. Por eso se dice en la Sabiduría: *Juntamente con ella me posesioné de todos los bienes.* Y en el salmo: *Gloria y riquezas en su casa.*

Hay también en el hombre un tercer deseo, común con los animales, que es el goce de placeres, que los hombres persiguen principalmente viviendo voluptuosamente; y este deseo, si es desordenado, los convierte en libertinos e incontinentes. Mas en aquella felicidad hay un placer perfectísimo, tanto más perfecto que el placer sensible—de que incluso gozan los brutos—, cuanto el entendimiento supera al sentido; además, porque aquel bien en que nos gozamos es mayor que todo bien sensible y más íntimo, y de goce más duradero; y también porque aquel deleite está más limpio de toda mezcla de tristeza y de todo cuidado de lo que nos pudiera molestar. Por eso se dice en el salmo: *Sácianse de la abundancia de tu casa y los abrevas en el torrente de tus delicias.*

Hay, en fin, un deseo natural, común a todas las cosas, que les hace desear su propia conservación, en cuanto es posible, el cual, si es desordenado, hace tímidos a los hombres y excesivamente preocupados en evitar todo esfuerzo. Mas este deseo será completamente apaciguado cuando los bienaventurados alcancen la perfecta supervivencia, libres de todo mal, según aquello de Isaías y del Apocalipsis: *No padecerán hambre, ni sed, calor ni viento solano que los aflija.*

Esto demuestra, pues, que las sustancias intelectuales alcanzarán por la visión divina la verdadera felicidad, con la cual se sosiegan totalmente los deseos y se consigue una

ficientia: inquantum Beati perfruuntur illo qui comprehendit omnium bonorum perfectionem. Propter quod dicitur Sap 7,11: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Unde et in Psalmo (111,3) dicitur: *Gloria et divitiae in domo eius.*

Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut *delectationibus* perfruatur: quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam; et per eius immoderantiam homines intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima: tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua etiam bruta animalia perfrui possunt; quanto intellectus est altior sensu; quanto etiam illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, et magis intimum, et magis continue delectans; quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis, aut sollicitudinis alicuius molestantis; de qua dicitur in Psalmo (35,9): *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.*

Est etiam et naturale desiderium, omnibus rebus commune, per quod *conservationem sui* desiderant, secundum quod possibile est: per cuius immoderantiam homines timidi redduntur, et nimis a laboribus sibi parcentes. Quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando Beati perfectam sempiternitatem consequuntur, ab omni nocumento securi: secundum illud Isaiae 49,10 et Apoc 21[2]: *Non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos sol neque ullus aestus.*

Sic igitur patet quod per visionem divinam consequuntur intellectuales substantiae veram felicitatem, in qua omnino desideria quietantur, et in qua est plena

[2] Vulg. c.7 v.16: "... amplius, nec cadet..."

sufficientia omnium bonorum, quae, secundum Aristotelem[3], ad felicitatem requiritur. Unde et Boetius dicit[4] quod *beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.*

Huius autem ultimae et perfectae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam, inter alias vitas, in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino Lc 11,42: *Maria optimam partem elegit,* scilicet contemplationem veritatis, *quae non auferetur ab ea.* Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: activa vero et civilis vita huius vitae terminos non transcendit.

colmada suficiencia de todos los bienes, que, según Aristóteles, es lo que se requiere para la felicidad. Por eso dice Boecio que *la bienaventuranza es un estado de vida constituido por el conjunto de todos los bienes.*

Lo único que se parece en esta vida a la felicidad última y perfecta es la vida de quienes se dedican a la contemplación de la verdad, en cuanto cabe en este mundo. Por esta razón, los filósofos que no pudieron alcanzar un conocimiento pleno de aquella última felicidad, hicieron consistir la verdadera felicidad del hombre en la contemplación de que somos capaces en este mundo. Por eso, incluso en la Sagrada Escritura, la vida más recomendada es la contemplativa, como afirma el Señor en San Lucas: *María escogió la mejor parte,* es decir, *la contemplación de la verdad, que no se le quitará.* Pues la contemplación de la verdad comienza en esta vida y en la otra se consuma; mientras que la vida activa y la vida social terminan acá.

CAPITULUM LXIV
QUOD DEUS SUA PROVIDENTIA GUBERNAT RES

CAPITULO LXIV
Dios gobierna las cosas por su providencia

Ex his autem quae praemissa sunt, sufficienter habetur quod Deus est rerum omnium finis. Ex quo haberi potest ulterius quod ipse sua providentia gubernet vel regat universa.

Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet: omnes enim partes exercitus, et eorum opera, ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in

Todo lo que llevamos dicho demuestra suficientemente que Dios es el fin de todas las cosas. Y de esto podemos deducir, además, que Él mismo, con su providencia, gobierna o rige el universo.

Siempre que una multitud está ordenada a un fin, todo cuanto la integra está sujeto a las disposiciones de aquel a quien principalmente pertenece tal fin, como vemos en el ejército, cuyos componentes, como todas sus operaciones, están ordenados al bien del jefe, que es la victoria, como

[3] X *Ethic.* 7; 1177a,27b,1; *Expos.* lect.10 (2093-2096).
[4] III *De consolatione* prosa II (PL 63,724A): "Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum".

a su último fin; y por esta razón le corresponde al jefe el gobernar todo el ejército. Paralelamente, el arte que mira directamente al fin manda y da leyes al arte que versa sobre los medios; por ejemplo, la administración a la milicia, ésta a la caballería, y la náutica a la ingeniería naval. Luego, como todas las cosas están ordenadas a la bondad divina como a su fin, según se demostró, es preciso que Dios, a quien tal bondad principalmente pertenece, puesto que sustancialmente la tiene, la entiende y la ama, sea el gobernador de todas las cosas.

Quien hace una cosa para un fin, sírvese de ella para tal fin. Anteriormente se demostró que todo cuanto existe, sea lo que fuere, es efecto de Dios y que Dios lo hace todo por el fin, que es El mismo. Luego El se sirve de todas las cosas dirigiéndolas al fin. Y como esto es gobernar, síguese que Dios es por su providencia el gobernador del universo.

Se demostró que Dios es el primer motor no movido. Mas el primer motor no mueve menos que los motores secundarios, sino más, pues por él mueven todos los demás. Pero todo lo que se mueve se mueve por un fin, según se probó. Luego Dios lo mueve todo a sus propios fines. Y muévelo con su entendimiento, pues hemos demostrado que no obra por necesidad natural, sino con inteligencia y voluntad. Ahora bien, gobernar y regir con providencia no es otra cosa que *mover las cosas hacia su fin intelectualmente*. En consecuencia, Dios gobierna y rige con su providencia cuanto se mueve hacia el fin, ya se mueva corporalmente o ya espiritualmente, tal como se dice que quien desea es movido por lo deseado.

Quedó probado que los cuerpos naturales se mueven y obran por un fin, aunque no lo conozcan, porque vemos que en ellos se da siempre o

ultimum finem; et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quae est de fine, imperat et dat leges arti quae est de his quae sunt ad finem: ut civilis militari, et militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae. Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est (c.7), oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

Adhuc. Quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum autem est supra quod omnia quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei (l.2, c.15); ea quod Deus omnia facit propter finem qui est ipse (l.1, c.75). Ipse igitur utitur omnibus dirigendo et in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.

Amplius. Ostensum est (l.1, c.13) quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam s e c u n d a moventia, sed magis: quia sine eo non movent alia. Omnia autem quae moventur, moventur propter finem, ut supra (c.2) ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos. Et per intellectum: ostensum enim est supra (l.1, c.81; l.2, c.23 sqq.) quod non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem. Nihil est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam *movere per intellectum aliqua ad finem*. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem: sive moveantur corporaliter; sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

Item. Probatum est (c.3) quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod sem-

per vel frequentius accidit in eis quod melius est; et non aliter fierent si fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis: sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinetur. Et hoc quidem vel mediate vel immediate oportet reducere in Deum: oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut etiam in scientiis speculativis et operativis apparet. Deus igitur sua providentia mundum gubernat.

Adhuc. Ea quae sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinate colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, dum quaedam operationes quorundam excipiunt, quaedam etiam a quibusdam iuvantur vel imperantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

Amplius. Eorum quae circa caelestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate naturae: cum quaedam eorum habeant plures motus quibusdam, et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia. Et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum, quae per illos motus disponuntur.

Item. Quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius. Unde, si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus quanto alicui rei magis appropinquant, signum est quod illa res sit causa illius quod diversimode participatur: sicut, si aliqua magis sunt calida secundum quod magis appropinquant igni,

con más frecuencia lo mejor; modo de obrar no distinto de si obraran por virtud de un arte. Pero es imposible que haya cosas que obren por un fin sin conocerlo y lleguen ordenadamente a él si no son movidos por quien lo conozca, como es dirigida al blanco la saeta por el arquero. Luego es preciso que toda operación de la naturaleza esté ordenada por algún conocimiento. Y esto, en realidad, se ha de atribuir a Dios mediata o inmediatamente, pues es preciso que tanto el arte como el conocimiento inferiores reciban los principios de su superior, como se ve en las ciencias especulativas y prácticas. Por lo tanto, Dios gobierna el mundo con su providencia.

Las cosas que son distintas por naturaleza, si no se reducen a la unidad por un ordenador, no pueden formar un orden. Mas, dentro del mismo hay cosas que tienen naturalezas distintas y contrarias, integrando no obstante un solo orden, pues unas se valen de las operaciones de las otras y algunas son ayudadas o regidas por otras. Es preciso, pues, que haya un solo ordenador y gobernador universal.

No puede asignarse la necesidad natural como causa exclusiva de cuanto observamos en los movimientos de los cuerpos celestes, pues unos tienen más movimientos que otros y completamente diferentes. Luego es preciso que haya una providencia ordenadora de tales movimientos y, en consecuencia, de todos los movimientos y operaciones inferiores que obedecen a su influencia.

Cuanto más cercana está una cosa a su causa, tanto más participa de su efecto. Por eso, si algo es tanto más perfectamente participado por varias cosas, cuanto más próximas se encuentran a otra, es señal de que ésta es la causa de aquello que se participa de diversos modos. Por ejemplo, si unas cosas están más calientes en la medida que están más próximas

al fuego, es señal de que el fuego es causa del calor. Ahora bien, nos encontramos con que cuanto las cosas están más cerca de Dios, tanto más perfectamente están ordenadas; pues en los cuerpos inferiores, que son los más alejados de Dios por diversidad de naturaleza, vemos que algunas veces fallan en su curso natural, como ocurre con los monstruos y otros casos fortuitos; cosa que jamás sucede en los cuerpos celestes, a pesar de que son mudables en cierto sentido, y tampoco en las sustancias intelectuales separadas. Esto, pues, demuestra que Dios es la causa del orden del universo. Luego es por su providencia el gobernador del mismo.

Hemos probado antes que Dios ha dado el ser a todas las cosas no por necesidad natural, sino por su entendimiento y voluntad. Pero el fin último de su entendimiento y voluntad no puede ser otro que su bondad, o sea, el comunicarla a las cosas, como consta por lo dicho. Las cosas participan de la bondad divina a modo de semejanza, en cuanto que son buenas. Mas en las cosas causadas, el bien por excelencia es del orden universal, que es el más perfecto, como afirma Aristóteles en consonancia también con la Sagrada Escritura, que dice en el Génesis: *Y vio Dios cuanto hizo, y era bueno sobremanera,* mientras que de cada cosa en particular dice simplemente que *era buena.* Por lo tanto, el bien del orden de las cosas producidas por Dios es lo que El mismo quiso e hizo principalmente. Pero gobernar no es otra cosa que imponer el orden a las cosas. Luego Dios todo lo gobierna con su entendimiento y voluntad.

Todo el que persigue un fin pone un cuidado especial en lo que está más próximo al fin último, porque ello es, a la vez, el fin de otras cosas.

signum est quod ignis sit causa caloris. Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse, quanto magis sunt Deo propinqua: nam in corporibus inferioribus, quae sunt maxime a Deo distantia naturae dissimilitudine, invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturae, sicut patet in monstruosis et aliis casualibus; quod nunquam accidit in corporibus caelestibus, quae tamen sunt aliquo modo mutabilia; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est ergo quod Deus est causa totius ordinis rerum. Est igitur ipse per suam providentiam gubernator totius universitatis rerum.

Adhuc. Sicut supra (cf. *Amplius. Ostensum*) probatum est, Deus res omnes in esse produxit, non ex necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis ipsius non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas eius, ut scilicet eam rebus communicaret, sicut ex praemissis (l.1, c.75 sq.) apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, inquantum ipsae sunt bonae. Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, et bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit[1] cui etiam consonat Scriptura divina, Gen 1, cum dicitur (v.31), *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona,* cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod *erant bona.* Bonum igitur ordinis rerum causatarum a Deo est id quod est praecipue volitum et causatum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

Amplius. Unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo: quia hoc etiam est finis

[1] XI *Metaphys.* 10; 1075a,11-15; *Expos. XII Metaphys.* lect.12 (2627.2629-2631).

aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi: cum ad ipsum ordinetur, sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

Item. Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam: nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus aut effectus, forma vero secundum quam res est, est perfectio prima ut patet in II *De anima*[2]. Ordo autem rerum causatarum secundum distinctionem naturarum et graduum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut in Secundo (c.45) est ostensum. Ergo et ordo operationum, per quas res causatae magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem, est gubernare ipsa. Deus igitur per suae sapientiae providentiam rebus gubernationem et regimen praestat.

Hinc est quod Sacra Scriptura Deum Dominum et Regem profitetur, secundum illud Psalmi (99,3), *Dominus ipse est Deus,* et item (46,8), *Rex omnis terrae Deus:* regis enim et domini est suo imperio regere et gubernare subiectos. Unde et rerum cursum Sacra Scriptura divino praecepto adscribit, Iob 9,7, *Qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo;* et in Psalmo (148,6), *Praeceptum posuit et non praeteribit.*

Per hoc autem excluditur error antiquorum Naturalium, qui dicebant omnia ex necessitate ma-

El fin último de la divina voluntad es su propia bondad, y el más próximo a él en las cosas creadas es el bien del orden de todo el universo, pues a él se ordena, como a un fin, el bien particular de cada ser, como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto, que es el motivo por el cual una parte cualquiera está supeditada al todo. Así, pues, lo que más cuida Dios en las cosas es el orden del universo. Por lo tanto, es su gobernador.

Toda criatura alcanza su última perfección por su operación propia, pues es preciso que el fin último o perfección de una cosa sea o la propia operación o el término o efecto de la misma; pues la forma, que le da el ser, es la perfección primera, como se ve en el libro II *Del alma.* Pero el orden de las cosas causadas consistente en la distinción de sus naturalezas y jerarquías de las mismas procede de la Sabiduría divina, como se demostró en el libro segundo. Luego también procede de ella el orden de operaciones mediante las cuales se acercan más al último fin. Ahora bien, el ordenar las operaciones de variedad de cosas a un fin es gobernarlas. Dios es, pues, quien rige y gobierna las cosas por la providencia de su sabiduría.

De aquí viene que la Sagrada Escritura confiese a Dios como Señor y Rey, según el dicho del salmo: *Dios mismo es el Señor,* y, además, *Rey de toda la tierra es Dios;* y propio del poder del Señor y del rey es regir y gobernar a los súbditos. Por eso también la Sagrada Escritura, en Job, atribuye al orden divino el curso de las cosas: *Quien manda al sol y no sale, y guarda bajo sello las estrellas;* y en el salmo: *Púsole una ley y no la traspasará.*

Con esto se rechaza el error de los antiguos naturalistas, quienes decían que todo proviene por necesidad

[2] C.1; 412a,7-11; *Expos.* lect.1 (215.216).

de la materia, resultando de esto que todo sucedería casualmente al margen de todo orden providencial.

teriae provenire: ex quo sequebatur omnia casu accidere, et non ex aliquo providentiae ordine.

CAPITULUM LXV

Quod Deus conservat res in esse

CAPITULO LXV

Dios conserva las cosas en el ser

Del hecho de que Dios rige las cosas con su providencia se sigue que las conserva en el ser.

Al gobierno de las cosas pertenece todo cuanto les sirve para conseguir su fin, pues se dice que son regidas y gobernadas cuando se ordenan al fin. Pero al fin último intentado por Dios, o sea, la bondad divina, se ordenan las cosas no sólo porque obran sino también porque existen; pues, existiendo, llevan en sí la señal de la divina bondad, que es el fin de todo, como ya se probó. Luego a la divina providencia pertenece el conservar las cosas en su ser.

Ex eo autem quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod in esse conservet.

Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur: secundum hoc enim aliqua regi vel gubernari dicuntur, quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt: quia inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra (c.19) ostensum est. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

Es preciso identificar la causa de una cosa con la de su conservación, porque la conservación no es más que una prolongación del ser. Se probó anteriormente que Dios es por su entendimiento y voluntad la causa del ser de todas las cosas. Luego Dios conserva todas las cosas en el ser por su entendimiento y voluntad.

Item. Oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius: nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra (l.2, c.23 sqq.) quod Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res omnes in esse.

Ningún agente particular unívoco puede ser la causa absoluta de la especie; un hombre, por ejemplo, no puede ser causa de la especie humana, pues en este caso sería causa de todo hombre, y por lo tanto de sí mismo, que es cosa imposible. Hablando con propiedad un hombre es causa de otro. Ahora bien, un hombre determinado existe porque la naturaleza humana está en una determinada materia, que es el principio de

Item. Nullum particulare agens univocum potest esse simpliciter causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa omnis hominis, et per consequens sui ipsius, quod est impossibile. Est autem causa hic homo huius hominis, per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est individuationis princi-

pium. Hic igitur homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis huius hominis. Patet ergo quod nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura, est causa nisi generationis huius vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem: quod ipsius compositio ostendit, et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur. Et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate: ostensum enim est (l.1, c.13; l.2, c.15) quod ipse est prima omnium rerum causa. Oportet ergo quod ipse hoc modo se habeat ad species rerum sicut se habet hic generans in natura ad generationem, cuius est per se causa. Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes species rerum cessarent, cessante operatione divina. Igitur ipse per suam operationem conservat res in esse.

individuación. Luego un hombre no es causa del hombre sino en cuanto que es causa de que la forma humana se realice en una materia. Y esto es ser principio de la generación de un hombre. Se ve, pues, que ni un hombre ni ningún otro agente unívoco natural puede ser causa sino de la generación de tal o cual individuo. Sin embargo, es preciso que la especie humana tenga una causa agente absoluta, como lo demuestra su composición e incluso la disposición de sus partes, que siempre permanece igual de no ser impedida accidentalmente. Y lo mismo ocurre en todas las otras especies de cosas naturales. Ahora bien, dicha causa, mediata o inmediata, es Dios, pues demostramos ya que Dios es la causa primera de todas las cosas. Es, por tanto, preciso que El se comporte respecto a las especies de las cosas como lo es el que engendra con respecto a la generación, de la cual es causa propia. Ahora bien, la generación cesa cuando cesa la operación del que engendra. Luego también cesarían todas las especies de cosas si cesara la operación divina. Según esto, Dios conserva las cosas en el ser con su operación.

Adhuc. Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicuius rei nisi inquantum movetur, quia nullum corpus agit nisi per motum, ut Aristoteles probat[1]. Nullum igitur corpus est causa esse alicuius rei inquantum est esse, sed est causa eius quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cuiuslibet rei est esse participatum: cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse, ut supra (l.1, c.22; l.2, c.15) probatum est. Et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina, sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri rerum factarum vel motarum.

Aunque se dé el movimiento en un existente, no obstante, el movimiento es algo aparte del ser. Pero ningún ser corpóreo es causa de algo sino en cuanto que se mueve, como lo prueba Aristóteles. Luego ningún cuerpo es causa del ser de una cosa, considerado el ser como tal, sino que es causa de su movimiento hacia el ser, que es el hacerse. Ahora bien, el ser de una cosa cualquiera es participado, porque, fuera de Dios, ninguna cosa es su propio ser, según se demostró. Es, pues, preciso que Dios, que es su propio ser, sea la causa primera y por sí de todo ser. Luego la operación divina es con respecto al ser de las cosas como la moción del cuerpo que mueve al hacerse y al moverse de las cosas hechas y movidas. Mas es imposible que, cesando la moción del que mueve, continúe el hacerse y

[1] VII *Physic.* 2; 243a,3-245b,2; *Expos.* lect.3-4.

el moverse de una cosa cualquiera. También es, pues, imposible que permanezca el ser de una cosa si no es por la operación divina.

Así como una obra artificial presupone la obra de la naturaleza, del mismo modo la obra de la naturaleza presupone la de Dios creador; pues la materia de lo artificial procede de la naturaleza, mas la de las cosas naturales procede de Dios por creación. Pero las cosas artificiales se conservan por virtud de las naturales, como la casa por la solidez de las piedras. Luego ninguna cosa natural se conserva en el ser si no es por virtud divina.

El influjo del agente no permanece en el efecto, al cesar la acción del agente, de no haberse pasado a la naturaleza del efecto. Por ejemplo, los seres engendrados conservan después de la generación hasta el fin sus formas y propiedades porque se les convierten en naturales. Igualmente, los hábitos presentan una difícil amovilidad porque se convierten en algo natural; mientras que las meras disposiciones y pasiones, sean somáticas o animales, permanecen algún tiempo después de la acción del agente, pero no por siempre, porque sólo son como preparación para lo natural. Por otra parte, lo perteneciente a la naturaleza de un género superior nunca permanece después de la acción del agente; por ejemplo, la luz no permanece en un cuerpo diáfano cuando desaparece quien ilumina. Ahora bien, el ser de una cosa creada no es ni su naturaleza ni su esencia, pues esto es exclusivo de Dios, según se demostró en el libro primero. Luego, cesando la operación divina, ninguna cosa puede permanecer en el ser.

Hay dos opiniones acerca del origen de las cosas: una de fe, que sostiene que las cosas han sido producidas en el ser por Dios; y otra de algunos filósofos, quienes opinan que las cosas fluyen eternamente de Dios. Según ambas posiciones, es menester afirmar que las cosas se conservan en

Impossibile autem est quod fieri et moveri alicuius rei maneat, cessante motione moventis. Impossibile ergo est quod esse alicuius rei remaneat nisi per operationem divinam.

Amplius. Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis: nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.

Item. Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus. Formae enim generatorum, et proprietates ipsorum, usque in finem manent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales. Et similiter habitus sunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam: dispositiones autem et passiones, sive corporales sive animales, manent aliquantum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo manet post actionem agentis: sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei, ut in Primo (c.22) ostensum est. Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

Adhuc. Circa rerum originem duplex est positio: una fidei, quod res de novo fuerint a Deo productae in esse; et positio quorundam philosophorum, quod res a Deo ab aeterno effluxerint (cf. l.2, c.31 sqq.) Secundum utramque positionem oportet di-

cere quod res conserventur in esse a Deo. Nam si res a Deo productae sunt in esse postquam non fuerant, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse: quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tandiu igitur sunt quandiu eas esse vult. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum.—Si autem res ab aeterno a Deo effluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerint. Aut igitur nunquam a Deo productae sunt: aut semper a Deo esse earum procedit quandiu sunt. Sua igitur operatione res in esse conservat.

Hinc est quod dicitur *Hebr* 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae.*—Et Augustinus dicit, IV *Super Gen. ad litt.*[2]: *Creatoris potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa est subsistendi omnis creaturae. Quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species, omnisque natura concederet. Neque enim sicut, structuram aedium cum fabricaverit quis, abscedit, atque, illo cessante atque abscedente, stat opus eius, ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei regimen Deus subtraxerit.*

Per hoc autem excluditur quorundam Loquentium in lege Maurorum positio[3], qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per

el ser por Dios. Pues si Dios ha producido las cosas en el ser después que no tenían ser, es preciso que el ser de las mismas sea el resultado de la divina voluntad, igualmente que su no ser; pues permitió, cuando quiso, que no tuvieran el ser y les dio el ser cuando le plugo. Luego en tanto tienen el ser en cuanto El lo quiere. Su voluntad es, pues, la conservadora de las cosas.—Por otra parte, si las cosas fluyeron eternamente de Dios, no es posible señalar un instante o un tiempo en que fluyeran de Dios por primera vez. Y tenemos que o nunca fueron producidas por Dios o su ser procede de continuo de Dios mientras son. Luego también las conserva en el ser por su operación.

De aquí viene lo que se dice a los Hebreos: *Quien con su poderosa palabra sustenta todas las cosas.*—Y San Agustín, en el libro IV de su comentario literal *Sobre el Génesis: El poder del Creador y la* virtud *del omnipotente y conservador de todo es causa de la subsistencia de toda criatura. Y si esta* virtud *cesara alguna vez de regir lo creado, cesarían las especies de las cosas y se destruirían sus naturalezas. Porque aquí no pasa como cuando uno levanta la fábrica de una casa, que, en cesando y marchándose, permanece la obra en pie; pues si Dios retirara su gobierno, el mundo desaparecería en un abrir y cerrar de ojos.*

Y con esto se excluye la tesis de algunos musulmanes partidarios del *Kalam,* quienes, para poder sostener que el mundo precisa de la conservación divina dijeron que todas las formas son accidentes y que ningún accidente dura ni dos instantes, de

[2] C.12 n.22 (PL 34,304): "Creatoris namque potentia... causa subsistendi est omni creaturae... simul et illorum... Neque enim, sicut structor aedium, cum fabricaverit, abscedit... vel ictu oculi... si ei Deus regimen sui subtraxerit"; cf. I q.104 a.1.

[3] La expresión *quorundam Loquentium in lege Maurorum* que aquí emplea Santo Tomás se refiere a los *motacálimes,* nombre vulgar en el Islam con que la escuela de los *axaríes* fue conocida. Dicha escuela, desde el siglo VIII de nuestra era, trató de armonizar los dogmas islámicos con la filosofía, sin caer en el abuso racionalista de los peripatéticos, o *falasifa,* y de los *motázilies,* ni en el exceso tradicionalista de los intransigentes *haxaríes,* aferrados a la letra de los textos antropomorfistas de la revelación; cf. ASÍN PALACIOS, o.c., p.9; E. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.* I. *La critique thomiste des Motecallemin:* Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 1 (1926-1927) 8-25; F. FAKHRY, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas* (Londres 1958).

manera que la formación de las cosas sería un continuo *fieri*, como si una cosa sólo requiriese la causa agente cuando está haciéndose.—Por este motivo se dice que algunos de ellos sostienen que los cuerpos indivisibles, que son, según afirman, los componentes de todas las sustancias y que, a su parecer, son los únicos que tienen consistencia, podrían permanecer algún tiempo, dado el caso de que Dios retirara su gobierno del mundo. Y aún hay otros, entre ellos, que dicen que una cosa no dejaría de ser si Dios no produjera en ella un accidente de desintegración.—Todo lo cual, como se ve, es absurdo.

duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri: quasi res non indigeret causa agente nisi dum est in fieri.—Unde et aliqui eorum ponere dicuntur quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quae sola, secundum eos, firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraheret.—Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret nisi Deus in ipsa accidens desitionis causaret.—Quae omnia patet esse absurda[4].

CAPITULUM LXVI

QUOD NIHIL DAT ESSE NISI INQUANTUM AGIT IN VIRTUTE DIVINA[1]

CAPITULO LXVI

Nada da el ser si no obra por virtud divina

Esto demuestra que ningún agente inferior da el ser a no ser que obre por *virtud* divina.

En efecto, nada da el ser sino en cuanto es ente en acto. Mas Dios conserva las cosas en el ser mediante su providencia, como queda probado. Luego quien da el ser lo da por virtud divina.

Cuando varios agentes diversos están ordenados bajo un solo agente, es necesario que el efecto común producido por ellos les pertenezca en cuanto que se unen para participar del movimiento y de la virtud de dicho agente, pues varias cosas no hacen una sola si no se unen previamente; como vemos que todos los que forman en el ejército trabajan para conseguir la victoria, que consiguen en cuanto que están bajo las órdenes del jefe, cuyo efecto propio es la victoria. Pero hemos demostrado en el libro primero que el primer agente es Dios. Por lo

Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute divina.

Nihil enim dat esse nisi inquantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est (c. praec.). Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

Amplius. Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis: non enim plura faciunt unum nisi inquantum unum sunt; sicut patet quod omnes qui sunt in exercitu operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cuius proprius effectus victoria est. Ostensum est autem in Primo (c.13) quod pri-

[4] MAIMÓNIDES, *The Guide of the Perplexed* (ed. M. FRIEDLANDER, vol.1 [Londres 1885] p.321-322.323.324-327).

[1] Los c.65.66.67.69.70 deben leerse en relación con el Kasf 'An Manahiy y el Tahafut, disp. metaph. 4.ª, apart.1.ª (ed. MANUEL ALONSO, o.c., p.329), de AVERROES.

mum agens est Deus. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu; oportet quod hunc effectum producunt inquantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius.

Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis illud quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis; sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificatoris, posterius provenit quam praeparatio caementi et lapidis et lignorum, quae fiunt per artifices inferiores, qui subsunt aedificatori. In omni autem actione esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione: nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei: et omnia quae dant esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei.

Amplius. Ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi: nam complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo. Quod autem est in omnibus effectibus perfectissimum, est esse: quaelibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu; et comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum ipsum. Igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute agentis primi.

Item. Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum inquantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut

tanto, siendo el efecto común de todos los agentes el ser, pues todo agente da el ser actual, es preciso que produzcan este efecto en cuanto que están ordenados bajo el primer agente y obran en virtud del mismo.

En todas las causas agentes ordenadas, lo que ocupa el último lugar en la generación y el primero en la intención es el efecto propio del primer agente; la forma de la casa, por ejemplo, que es el efecto propio del constructor, subviene después de la preparación del cemento, de las piedras y de las maderas, que preparan los artífices inferiores supeditados al constructor. Ahora bien, en toda acción, lo primero que se persigue es el ser actual, que es lo último en la generación; pues, conseguido, cesa la acción del agente y el movimiento del paciente. Luego el ser es el efecto propio del primer agente, es decir, de Dios, y todos cuantos dan el ser lo dan en cuanto obran por virtud divina.

Lo máximo en bondad y perfección a que alcanza la potencia de un agente secundario es aquello en que puede obrar por virtud del agente primero, porque el complemento de la potencia del agente secundario procede del agente primero. Es así que el ser es el más perfecto de todos los efectos, porque cualquier naturaleza o forma se perfecciona cuando tiene ser actual, y es, por comparación al ser actual, como una potencia respecto de dicho acto. Luego el ser es lo que producen los agentes secundarios por virtud del agente primero.

Según el orden de las causas, así es el orden de los efectos. El primero de todos los efectos es el ser, porque todos los demás efectos no son más que concreciones del mismo. Así, pues, el efecto propio del primer agente es el ser, y todos los demás lo producen en cuanto obran por su virtud. Sin embargo, los agentes secundarios cuya acción viene a particularizar y determinar la del primer agente, producen como propios efec-

tos otras perfecciones que determinan el ser.

Lo que es tal por esencia es causa propia de lo que es tal por participación, como el fuego es la causa de todo lo encendido. Unicamente Dios es ente por su propia esencia, y todos los demás lo son por participación, porque solamente en Dios el ser es su esencia. Según esto, el ser de cualquier existente es efecto propio de Dios, de modo que todo el que da el ser a una cosa lo hace en cuanto obra por virtud divina.

Por esto se dice en la Sabiduría: *Dios creó para que existiesen todas las cosas.* Y en muchos lugares de la Escritura se dice que Dios lo hace todo.—Incluso en el libro *De las causas* se dice que la inteligencia sólo da el ser *cuando es divina,* o sea, cuando obra por virtud divina.

proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.

Praeterea. Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit inquantum agit in virtute Dei.

Hinc est quod dicitur Sap 1,14: *Creavit Deus ut essent omnia.* Et in pluribus Scripturae locis dicitur quod Deus omnia facit.—In libro etiam *De causis* [2] dicitur quod nec intelligentia dat esse *nisi inquantum est divina,* idest, inquantum agit in virtute divina.

CAPITULUM LXVII

Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus

CAPITULO LXVII

Dios es causa del obrar de todas las cosas que obran

Y por esto se ve que Dios es causa de que obren cuantas cosas obran. Todo el que obra es de alguna manera causa del ser, del ser esencial o del accidental. Pero nada puede ser la causa del ser si no obra en virtud divina, según se demostró. Luego todo el que obra lo hace por virtud divina.

Toda operación que resulta de una virtud determinada se atribuye, como a su causa, a la cosa que dio tal virtud; como el movimiento natural de los cuerpos pesados y leves responde a sus propias formas, por las cuales son pesados o leves, y por ello se dice que la causa de tales movimien-

Ex hoc autem apparet quod Deus causa est omnibus operantibus ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute Dei, ut ostensum est (c. praec.). Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

Adhuc. Omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem: sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum, secundum quam sunt gravia et levia, et ideo causa motus ipsorum

[2] *Prop.* 22, ed. SAFFREY, p.114-116.

dicitur esse generans, qui dedit formam. Omnis autem virtus cuiuscumque agentis est a Deo, sicut a primo principio omnis perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cuiuslibet operationis causa sit Deus.

Amplius. Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis qua aerem illuminat, unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento, qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse inceperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (c.65); ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.

Item. Quicquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est pricipaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Est enim primum movens omnino immobile, ut supra (l.1, c.13) ostensum est. Similiter etiam omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis

tos es el engendrante que les dio la forma. Mas toda virtud de cualquier agente procede de Dios, como del primer principio de toda perfección. Luego, como toda operación responde a una virtud determinada, es preciso que Dios sea la causa de cualquier operación.

Es evidente que toda acción que no puede permanecer si cesa la influencia de un agente, procede de dicho agente. Por ejemplo, el que, al cesar la acción del sol, que ilumina el aire, no pueda permanecer la manifestación de los colores revela como indudable que el sol es la causa de la manifestación de los colores. Y lo mismo ocurre con el movimiento violento, pues cesa al cesar la violencia de quien lo provoca. Ahora bien, así como Dios no sólo dio el ser a las cosas cuando comenzaron a ser, sino que también lo produce en ellas mientras son, conservándolas en el ser, como se demostró, del mismo modo no sólo se les dio, al crearlas en un principio, las virtudes operativas, sino que también las causa constantemente en las cosas. Por eso, si cesara la influencia divina, cesaría toda operación. Luego toda operación se reduce a El como a su causa.

Quien pone en funciones la virtud activa para obrar se llama causa de tal acción, pues el artífice que pone la virtud de una cosa natural en función de determinada acción se llama causa de tal acción, como el cocinero de la decocción, que procede del fuego. Pero toda puesta en funciones del poder para una operación proviene primera y principalmente de Dios. Pues las virtudes operativas se ponen en función de las propias operaciones por algún movimiento del cuerpo o del alma; y el primer principio de ambos movimientos es Dios, por ser el primer motor absolutamente inmóvil, como se demostró; así como cualquier movimiento de la voluntad, por el que las facultades son puestas en funciones de obrar se reduce a Dios como a quien primero apetece y quiere. Por lo tanto, toda operación

debe atribuirse a Dios como a su primer y principal agente.

En todas las causas eficientes ordenadas siempre es preciso que las causas secundarias obren en virtud de la causa primera, así como en las cosas de la naturaleza los cuerpos inferiores obran por virtud de los cuerpos celestes; y en las acciones voluntarias, todos los trabajadores inferiores obran según el mandato del supremo maestro de obras. Ahora bien, en el orden de causas eficientes Dios es la causa primera, como se demostró en el libro primero; por lo que todas las causas agentes inferiores obran por virtud de Dios. Pero la causa de la acción es más bien aquel por cuya virtud se obra que el que obra, como el agente principal es más que su instrumento. Según esto, más causa es Dios de cualquier acción que incluso las causas eficientes secundarias.

Todo el que obra se ordena por su propia operación al último fin, pues es preciso que el fin sea o la propia operación o lo realizado, que es el efecto de la operación. El ordenar las cosas al fin es propio de Dios, según se manifestó antes; por lo que hay que afirmar que todo agente obra por virtud divina. Luego Dios es causa de las acciones de todas las cosas.

De aquí viene lo que dice Isaías: *Todas nuestras obras las has realizado en nosotros, Señor*; y San Juan: *Sin mí, nada podéis hacer*; y a los Filipenses: *Dios es quien causa en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito*. Y por esta razón, en las Escrituras se atribuyen con frecuencia a la acción de Dios los efectos de la naturaleza, porque El es quien actúa en todo agente natural o voluntario, según aquello de Job: *¿No me expimiste como leche y me cuajaste como queso? Me revestiste de piel y de carne, y con huesos y músculos me consolidaste*; y en el salmo: *Tronó el Señor desde los cielos,*

igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, ut in Primo (l.c.) ostensum est. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

Item. Omne operans per suam operationem ordinatur ad finem ultimum: oportet enim quod vel operatio ipsa sit finis; vel operatum, quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, sicut supra (c.64) ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens virtute divina agat. Ipse est igitur qui est causa actionis omnium rerum.

Hinc est quod dicitur Isaiae 26, 12, *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*; et Io 15,5, *Sine me nihil potestis facere*; et Phil 2,13, *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*. Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud Iob 10,10.11, *Nonne sicut lac mulsiste me, et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me*; et in Psalmo (17,14),

Intonuit de caelo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam, grando et carbones ignis.

el Altísimo hizo sonar su voz, granizo y carbones incandescentes.

CAPITULUM LXVIII
Quod Deus est ubique

CAPITULO LXVIII
Dios está en todo lugar

Ex hoc autem apparet quod necesse est Deum esse ubique et in omnibus rebus.

Movens enim et motum oportet esse simul, ut probat Philosophus in VII *Physicorum* [1]. Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est (c. praec.). Est igitur in omnibus rebus.

Item. Omne quod est in loco, vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam: res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivae; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem in Primo (c.43) Deum esse infinitae virtutis. Est igitur ubique.

Adhuc. Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul: sicut ignis per suam

Por esto se ve que Dios ha de estar necesariamente en todo lugar y en todas las cosas.

Es preciso que el motor y lo movido se den juntamente, como lo prueba el Filósofo en el libro VII de la *Física*. Mas Dios mueve todas cosas a sus propias operaciones respectivas, como se demostró. Luego está en todas las cosas.

Todo lo que está en un lugar o en una cosa cualquiera es contiguo de alguna manera a la misma, pues una cosa corpórea se encuentra en algo localmente mediante el contacto de la cantidad dimensional. De una cosa incorpórea decimos, sin embargo, que está en algo por contacto virtual, pues carece de cantidad dimensional. Luego una cosa incorpórea está en algo por su propia virtud, de modo semejante a como la cosa corpórea está en algo por la cantidad dimensional. Ahora bien, si hubiera un cuerpo que tuviese cantidad dimensional infinita, sería preciso que se hallara en todo lugar. Según esto, si hay una cosa incorpórea que tenga virtud infinita, deberá estar en todo lugar. Demostramos en el primer libro que Dios tiene infinita virtud. Está, pues, en todo lugar.

Relación pareja a la que media entre la causa particular y el efecto particular, se da también entre la causa universal y el efecto universal. Pero es preciso que la causa particular esté presente junto al propio efecto particular, así como el fuego calienta por

[1] C.2; 243a,3-245b,2; *Expos.* lect:3-4.

su esencia y el alma por su esencia vivifica al cuerpo. Luego, siendo Dios causa universal de todo el ser, como se demostró en el libro segundo, es preciso que doquier se halle el ser, allí esté Dios presente.

Cuando un agente está presente tan sólo a uno de sus efectos, su acción no puede pasar a los otros si él no media, porque el agente y el paciente deben estar unidos; por ejemplo, la fuerza motriz no mueve a los otros miembros si no interviene el corazón. Luego si Dios estuviera presente solamente a uno de sus efectos, por ejemplo, al primer móvil, que es movido inmediatamente por El, resultaría que su acción no podría pasar a los demás sin mediar éste. Cosa insostenible, porque si la acción de un agente no puede pasar a otras cosas sino mediante un efecto previo, es preciso que esto guarde una proporción al agente teniendo todo su poder, pues de lo contrario el agente no podría valerse de todo su poder; como vemos que todos los movimientos que puede producir la fuerza motriz puede realizarlos por su cuenta el corazón. Pero no hay criatura alguna por la que pueda ejecutarse todo cuanto es capaz de ejecutar la virtud divina, pues ésta excede infinitamente a toda cosa creada, como consta por lo que se demostró en el libro primero. Luego es insostenible la opinión de que la acción divina no se extiende a las cosas sino mediante efecto previo. Por lo tanto, está presente no en uno de sus efectos, sino en todos.—En el mismo motivo se apoyaría quien dijese que Dios está en algunas cosas, pero no en todas, pues por más efectos divinos que se sumen, no podrán ser expresión cumplida de la capacidad de eficiencia de la virtud divina.

Es necesario que la causa eficiente se encuentre contigua a su efecto próximo e inmediato. Mas en toda cosa hay algún efecto próximo e inmediato del mismo Dios, porque, según de-

essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Cum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut in Secundo (c.15) ostensum est, oportet quod in quocumque est invenire esse, ei adsit divina praesentia.

Amplius. Quodcumque agens est praesens tantum uni suorum effectuum, eius actio non potest derivari ad alia nisi illo mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul: sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod eius actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Si enim alicuius agentis actio non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem, aliter enim non posset agens tota sua virtute uti: sicut videmus quod omnes motus quos potest causare virtus motiva, expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quicquid divina virtus facere potest: cum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quae in Primo (l.c.) ostensa sunt. Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo. Non est igitur praesens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus. Eadem enim ratione opinabitur si quis dicat eum esse in aliquibus, et non in omnibus: quia quotcumque effectus divini accipiantur, non sufficienter explere poterunt divinae virtutis executionem.

Praeterea. Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius

Dei. Ostensum est enim in Secundo (c.21) quod solus Deus creare potest. In qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus prima materia; in rebus autem incorporeis simplices earum essentiae; ut apparet ex his quae in Secundo (c.15 sqq.) sunt determinata. Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus: praesertim cum ea quae de non esse ad esse produxit, continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est (c.65).

Hinc est quod dicitur Ier 23,24, *Caelum et terram ego impleo;* et in Psalmo (138,8), *Si ascendero in caelum, tu illic es; et si descendero ad infernum, ades.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo et in parte orientis, unde est principium motus caeli.—Quorum tamen dictum sustineri posset si sane accipiatur: ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum; sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente. Propter quod et in Sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in caelo: secundum illud Isaiae ult. (66,1), *Caelum mihi sedes est;* et in Psalmo (113,16), *Caelum caeli Domino,* etc.—Sed ex hoc quod, praeter naturae ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute caelestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum non solum caelesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

Non est autem aestimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars eius sit hic et alia alibi, sed totus ubique est. Deus enim, cum

mostramos en el libro segundo, el crear es exclusivo de Dios. Ahora bien, en cada una de las cosas hay algo causado por creación: en las cosas corporales, la materia prima, y en las cosas incorpóreas, sus simples esencias, como consta por lo que establecimos en el libro segundo. Es, pues, preciso que Dios esté presente en todas las cosas, principalmente, porque, habiéndolas sacado del no ser al ser, las conserva siempre e invariablemente en el ser, según se vio.

De aquí que en Jeremías se dice: *Yo lleno el cielo y la tierra;* y en el salmo: *Si escalo los cielos, allí te encuentras; si bajo a los abismos, allí estás.*

Y con esto se rechaza el error de algunos, que decían que Dios está en determinada parte del mundo, por ejemplo, en el primer cielo, y en su parte oriental, donde comienza el movimiento celeste. Afirmación que podría sostenerse tomándola en buen sentido, es decir, no entendiendo que Dios está encerrado en alguna parte del mundo, sino interpretando que el principio de todos los movimientos corpóreos comienza, según el orden natural, en una parte determinada, siendo Dios quien mueve. Por este motivo se dice en la Sagrada Escritura que Dios está de un modo especial en el cielo, según aquello de Isaías: *El cielo es mi asiento;* y en el salmo: *El cielo del cielo para el Señor,* etc.—Pero por el hecho de que, fuera del orden natural, incluso en los cuerpos ínfimos produce Dios algo que no puede ser causado por virtud del cuerpo celeste, se demuestra claramente que Dios está presente inmediatamente no sólo al cuerpo celeste, sino también a las cosas más ínfimas.

Sin embargo, no se ha de pensar que Dios está en todo lugar de modo que se divida en correspondencia con el espacio local, como si una parte suya estuviera aquí y la otra allá. Al

contrario, está todo en cualquier lugar, pues, como es absolutamente simple, carece de partes.

Pero no es simple a la manera del punto, que es el término de lo continuo y, en consecuencia, ocupa en lo continuo un sitio determinado; por lo que un punto no puede estar sino en un lugar indivisible. Dios es indivisible, como lo puede ser un ser que está completamente fuera del mundo de lo continuo. Luego, por exigencia de su esencia, no está determinado a lugar alguno, grande o pequeño, como si le conviniera estar en algún lugar, pues El existió eternamente antes que todo lugar. Mas por la inmensidad de su poder alcanza lo que está en todos los lugares, pues es la causa universal del ser, como dijimos arriba. Así, pues, por doquier está, allí se halla totalmente, porque con su simple poder alcanza todas las cosas.

Sin embargo, no se ha de creer que está en las cosas como mezclado con ellas, pues se demostró en el libro primero que no es la materia ni la forma de ser alguno, sino que está en todas las cosas a modo de causa eficiente.

sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est quemadmodum punctus, qui est terminus continui, et propter hoc determinatum situm in continuo habet: unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est quasi omnino extra genus continui existens. Unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco: cum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum. Sed immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco: cum sit universalis causa essendi, ut dictum est (supra, *Adhuc. Sicut*). Sic igitur ipse totus est ubicumque est: quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus: ostensum est enim in Primo (cc.17.27) quod neque materia neque forma est alicuius. Sed est in omnibus per modum causae agentis.

CAPITULUM LXIX

DE OPINIONE EORUM QUI REBUS NATURALIBUS PROPRIAS SUBTRAHUNT ACTIONES

CAPITULO LXIX

Sobre la opinión de aquellos que privan a las cosas naturales de sus propias acciones

De aquí tomaron algunos ocasión de errar, pensando que ninguna criatura tiene acción alguna en la producción de los efectos naturales, o sea, que el fuego no calentaría, sino que Dios produciría el calor a presencia del fuego; y esto mismo sucedería con los demás efectos naturales.

Ex hoc autem quidam [1] occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus [2].

[1] Cf. II *Sent.* d.1 q.1 a.4.
[2] Cf. AVERROES, IX *Metaphys.* c.7 (ed. Venetiis, apud Cominum de Tridino Montis Ferrati, 1560, t.8 fol.265aAB).

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse. Non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia: cum non habeant materiam partem sui. Unde, si fiunt, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari. Et quia creatio solius Dei actus est, ut in Secundo (c.21) ostensum est, sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

Huic autem positioni partim etiam quorundam philosophorum opinio concordavit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sint: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant [3].

Avicenna [4] vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere. Accidentales autem formas esse ponebat materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant: in quo a priore stultitia declinabat.

Huius autem signum esse videbatur quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activae et passivae, quae non videntur esse ad hoc sufficientes quod formas substantiales causare possint.

Inveniuntur etiam quaedam in istis inferioribus quae non generantur ex sibi similibus, sicut ani-

Y pretendieron consolidar este error con razones, demostrando que no se podía dar el ser a ninguna forma, sustancial o accidental, sino por vía de creación, porque las formas y los accidentes no pueden hacerse de materia, ya que ésta no entra en su composición; por donde, si se hacen, es preciso que se hagan de la nada, que es ser creadas. Mas como la creación es un acto exclusivo de Dios, según se demostró en el libro segundo, parece seguirse que en la naturaleza únicamente Dios produce las formas, tanto sustanciales como accidentales.

La opinión de algunos filósofos está en parte de acuerdo con esta sentencia. Pues como todo lo que no es por sí vemos que se deriva de aquello que es por sí, parece que las formas de las cosas que no son existentes de por sí y que existen en la materia provengan de las formas que están sin materia y son por sí existentes; como si las que existen en la materia fueran ciertas participaciones de aquellas formas que subsisten sin materia. Y por esto Platón afirmó que las especies de las cosas sensibles eran ciertas formas separadas, que son causa del ser de tales cosas sensibles, que las participan.

Avicena, sin embargo, afirmó que todas las formas sustanciales fluían de una inteligencia agente; y que las formas accidentales son disposiciones de la materia, que provienen de la acción de los agentes inferiores al disponer la materia. Con lo cual se apartó del absurdo anterior.

Y una prueba de ello parecía ser el hecho de que ninguna virtud activa hay en estos cuerpos si no es la forma accidental, como las cualidades activas y pasivas, que, al parecer, no son suficientes para producir formas sustanciales.

Además, en estos seres inferiores hay algunos que no son engendrados por sus semejantes, como los anima-

[3] Cf. I *Metaphys.* 9; 990a,34-991a,8; *Expos.* lect.14 (208).
[4] *Metaphys.* tract.9 c.5.

les procedentes de la putrefacción. Por eso parece que sus formas han de proceder de principios más altos. Y por igual razón las otras formas, algunas de las cuales son mucho más nobles.

Otros, sin embargo, se fundan para probar esto en la debilidad que tienen los cuerpos naturales para obrar, pues toda forma corporal está unida a la cantidad, y la cantidad impide la acción y el movimiento. Y dan como prueba que cuanta más cantidad se le añade a un cuerpo, tanto más pesado se vuelve y más tardo es su movimiento; de lo que deducen que ningún cuerpo es activo, sino solamente pasivo.

Y se empeñan en demostrarlo también por razón de que todo paciente está sujeto al agente; y todo agente creador, exceptuado el primero, requiere un sujeto inferior a él. Mas como no hay sustancia inferior a la corporal, parece, pues, que ningún cuerpo es activo.

Y añaden también que la sustancia corporal es la más distante del agente primero, pareciéndoles por esto que la virtud activa no llega hasta la sustancia corporal; y como Dios es solamente agente, así la sustancia corporal, por ser lo ínfimo entre las cosas, ha de ser solamente pasiva.

Por estas razones afirma Avicebrón en el libro *De la fuente de la vida* que ningún cuerpo es activo y que la virtud de la sustancia espiritual, pasando a través de los cuerpos, realiza las acciones que los cuerpos parecen realizar.

Se dice también que algunos musulmanes *motacálimes* aducen como razón que incluso los accidentes tampoco son producidos por la acción de los cuerpos, porque el accidente no pasa de un sujeto a otro. Y así, con-

malia ex putrefactione generata. Unde videtur quod horum formae ex altioribus principiis proveniant. Et pari ratione aliae formae, quarum quaedam sunt multo nobiliores.

Quidam vero ad hoc argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum. Nam omnis corporis forma est adiuncta quantitati. Quantitas autem impedit actionem et motum: cuius signum ponunt quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius, et tardatur motus eius. Unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

Hoc etiam ostendere nituntur per hoc quod omne patiens est subiectum agenti; et omne agens praeter primum, quod creat, requirit subiectum inferius se. Nulla autem substantia est inferior corporali. Unde videtur quod nullum corpus sit activum.

Addunt etiam ad hoc quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente: unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substantiam corporalem; sed, sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron, in libro *Fontis vitae* [5], quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiae spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quae per corpora fieri videntur.

Quidam etiam Loquentes in lege Maurorum [6] dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subiecto in subiectum. Unde re-

[5] *Fons vitae ex arabico in latinum translatus a Johanne Hispano et Dominico Gundissalino* (ed. CL. BAUMKER, en *Beitrage z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters* I 2-4, Münster 1895) II 10 p.42,1-2.

[6] Los teólogos aquí aludidos por Santo Tomás bajo la expresión *quidam etiam Loquentes in lege Maurorum*, son los *motacálimes*, o escolásticos ortodoxos musulmanes. El nombre latino *loquentes* es la traducción vulgar (no técnica) de la voz árabe *motacálimes*. Compárese esta doctrina que Santo Tomás pone en boca de los motacálimes musulmanes con la *ocasionalista*, que niega la causalidad eficiente a las criaturas, expuesta por Algazel, p.4.ª c.2 (ed. ASÍN PALACIOS, o.c., p.335) p.2.ª tract.1 prop.1 (p.159).

putant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari a Deo [7].

Ad praemissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis: non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum: non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum; neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

Item. Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operarentur ad effectus producendos, sed solus Deus operaretur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae.

Adhuc. Quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quae consequuntur ad illud: sicut causa quae dat corpori elementari gravitatem, dat ei motum deorsum [8]. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo: ipse enim est actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus, ut supra (l.2, c.15) ostensum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, inquantum res in esse produxit, consequens est quod communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

sideran imposible que el calor pase de un cuerpo cálido a otro calentado por él, atribuyendo a Dios la creación de tales accidentes.

De todas las afirmaciones expuestas se siguen muchos inconvenientes. En efecto, si ninguna causa inferior, principalmente la corporal, produce algo, sino que únicamente Dios obra en todas las cosas, y, por otra parte, Dios no varía al obrar en diversas cosas, no se sigue la diversidad de efectos de la diversidad de las cosas en que Dios obra. Y se ve experimentalmente que esto es falso, pues de la aproximación de lo cálido no se sigue la refrigeración, sino solamente la calefacción, y del semen humano síguese únicamente la generación de un hombre. Luego esta causalidad de los efectos inferiores no se ha de atribuir a la virtud divina de manera que los agentes inferiores queden privados de ella.

Es contra el concepto de sabiduría que haya algo en vano en las obras del sabio. Pero si las cosas creadas no obraran para producir de alguna manera sus efectos, sino que únicamente Dios lo realizara todo de modo inmediato, en vano habría El destinado a las otras cosas para producir efectos. Tal opinión es, pues, contra la sabiduría divina.

Quien da a un ser lo principal le da, en consecuencia, todo lo que de él se deriva; por ejemplo, la causa que da la gravedad al cuerpo elemental le da también el movimiento hacia abajo. Ahora bien, el dar actualidad a alguna cosa se deriva del estar en acto quien da, como vemos en Dios; pues El es acto puro y es también la causa primera del ser de todas las cosas, como se demostró. Si, pues, comunicó a las otras cosas su semejanza en cuanto al ser, al darles el ser, resulta natural que les comunicase su semejanza en cuanto al obrar, de modo que las cosas creadas tuvieran también sus propias operaciones.

[7] Cf. MAIMÓNIDES, *Guide*... (ed. FRIEDLANDER, I p.325).

[8] Cf. III *De caelo et mundo* lect.7 (593).

La perfección del efecto demuestra la de su causa, pues una virtud más grande produce un efecto más perfecto. Dios es agente perfectísimo. Luego es preciso que las cosas que creó reciban de El su perfección; de donde rebajar la perfección de la criatura es rebajar a la vez la perfección de la virtud divina. Mas, si ninguna criatura tiene acción alguna para producir un efecto, se rebaja en demasía su perfección, pues es característico de la abundancia de perfección de algo el que pueda comunicársele a otro. Por lo tanto, tal opinión rebaja la virtud divina.

Así como es propio del bien hacer lo bueno, así también es propio del sumo bien hacer algo óptimo. Dios es el sumo bien, según se demostró en el libro primero. Luego a El pertenece hacerlo todo óptimamente. Pero supera en bondad el que un bien concedido a uno sea común a muchos que exclusivo de aquél, porque *el bien común es siempre más excelente que el bien de uno solo*. Y el bien de uno se hace común a muchos por derivación, que solamente ocurre cuando el que lo posee lo difunde a los otros por su propia acción; mientras que si no tiene poder para difundirlo, permanece de su propiedad exclusiva. Luego Dios comunicó a las cosas creadas su bondad de manera que una de ellas pudiese transfundir a otra lo que recibió. Quitar, por lo tanto, sus propias acciones a las cosas es derogar la bondad divina.

Suprimir el orden a las cosas creadas es quitarles lo mejor que tienen; pues cada una de ellas es en sí misma buena, pero todas juntas son óptimas por razón del orden del universo, pues el todo siempre es mejor que las partes y su propio fin. Y si se priva a las cosas de sus acciones, se suprime el orden que hay entre ellas, pues las cosas que son de di-

Amplius. Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti.

Item. Sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum, ut in Primo (c.41) ostensum est. Igitur eius est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium: quia *bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum*[9]. Sed bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem: si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare.

Adhuc. Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas

[9] I *Ethic.* I; 1094b,9-10; *Expos.* lect.2 (30).

naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habeant proprias actiones.

Amplius. Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae: non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum nisi inquantum per ipsum cognoscitur virtus eius, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum. Et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.

Item. Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma: nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet formam. Oportet ergo quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatae, ut Platonici posuerunt; neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quae sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

Item. Si agere sequitur ad esse in actu, inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non

versa naturaleza no se enlazan en la unidad del orden si no es porque unas son agentes y otras pacientes. Luego es improcedente decir que las cosas no tienen acciones propias.

Si los efectos no son producidos por las acciones de las cosas creadas, sino únicamente por la acción divina, es imposible que el efecto manifieste la virtud de cualquier causa creada, porque el efecto solamente manifiesta la virtud de la causa por razón de la acción que, procediendo de la virtud, termina en él. Y no se conoce la naturaleza de la causa por el efecto sino al conocer por él su virtud, que se deriva de su naturaleza. Si, pues, las cosas creadas no tienen acciones para producir efectos, resultaría que nunca se podría conocer la naturaleza de una cosa creada por su efecto. Y así nos quedamos sin el conocimiento científico natural, cuyas demostraciones se toman principalmente de los efectos.

Vemos por inducción que todo semejante produce un semejante. Mas en las cosas inferiores lo engendrado no es sólo la forma, sino el compuesto de materia y forma, porque toda generación parte de algo, es decir, de la materia, y termina en algo, o sea, en la forma. Es, pues, preciso que el que engendra no sea forma solamente, sino compuesto de materia y forma. Luego ni las especies separadas de las cosas, como dijeron los platónicos, ni la inteligencia agente, como afirmó Avicena, son la causa de las formas que están en la materia, sino más bien el compuesto de materia y forma.

Si el obrar sigue al ser en acto, no es razonable que se prive de su acción a un acto más perfecto. Ahora bien, la forma sustancial es un acto más perfecto que la accidental. Según esto, si las formas accidentales que hay en las cosas corporales tienen acciones propias, con mayor motivo deberá tener la forma sustancial su propia acción. Pero ésta no es el disponer la materia,

porque para esto basta con la alteración que realizan las formas accidentales. Por lo tanto, la forma sustancial del que engendra es el principio de la acción que se requiere para que la forma sustancial sea introducida en el engendrado.

Y es fácil resolver las razones que aducen. Como la razón para hacer una cosa es que adquiera el ser, así como la forma no se llama ente porque tenga el ser ella misma, sino porque el compuesto lo tiene por ella, así tampoco la forma es hecha propiamente, sino que comienza a ser cuando el compuesto pasa de la potencia al acto, el cual es la forma misma.

Tampoco es preciso que todo lo que tiene una forma como participada la reciba inmediatamente de aquel que es esencialmente forma, sino inmediatamente de aquel que tiene una forma semejante e igualmente participada, el cual obra, no obstante, en virtud de aquella forma separada, si es que hay tal. De este modo produce el agente un efecto semejante a sí.

Igualmente, tampoco es preciso que, pues, toda acción de los cuerpos inferiores se realiza por las cualidades activas y pasivas, que son accidentes, el resultado de su acción sea sólo un accidente. Porque dichas formas accidentales, así como son producidas por la forma sustancial, que juntamente con la materia es la causa de todos los accidentes propios, así también obran en virtud de la forma sustancial. Y lo que obra por virtud de otro produce un efecto no sólo semejante a sí, sino más bien a aquel por cuya virtud obra; por ejemplo, por la acción del instrumento la obra reproduce la semejanza de la forma artística. De esto resulta que por la acción de las formas accidentales son producidas formas sustanciales, en cuanto que aquéllas obran instrumentalmente, en virtud de formas sustanciales.

Y en los animales que nacen de la putrefacción, la forma sustancial es

est autem eius propria actio disponere materiam: quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formae accidentales. Igitur forma substantialis generantis est principium actionis ut forma substantialis introducatur in generatum.

Rationes autem quas inducunt, facile est solvere. Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est; ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

Neque etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam, recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma: sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam, simili modo scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formae separatae, si qua sit talis. Sic enim agens similem sibi effectum producit.

Similiter etiam non oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum fit per qualitates activas et passivas, quae sunt accidentia, quod non producantur ex actione eorum nisi accidens. Quia illae formae accidentales, sicut causantur a forma substantiali, quae simul cum materia est causa omnium propriorum accidentium, ita agunt virtute formae substantialis. Quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantum, sed magis ei in cuius virtute agit: sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo formae artis. Ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formae substantiales, inquantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

In animalibus autem quae ex putrefactione generantur, causa-

tur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore caelesti, quod est primum alterans, unde oportet quod omnia moventia ad formam in istis inferioribus, agant in virtute illius. Et propter hoc, ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus caelestis, absque agente univoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur etiam cum agente caelesti agens univocum: talia enim animalia non generantur nisi ex semine. Et propter hoc dicit Aristoteles, in II *Phys.*[10], quod *homo generat hominem et sol.*

Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formae, nisi per accidens: inquantum scilicet omnis quantitas continua est in materia; forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo. Unde corpus quod habet minus de materia et plus de forma, scilicet ignis, est magis activum. Supposito autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas coauget magis quam minuat actionem. Nam quanto corpus calidum fuerit maius, supposita aeque intensa caliditate, tanto magis calefacit; et supposita gravitate aeque intensa, quanto maius fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali; et inde est quod tardius movetur motu innaturali. Quod ergo corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis cum fuerint maioris quantitatis, non ostendit quod quantitas impediat actionem, sed magis quod co-augeat ipsam.

Non oportet etiam quod corpus omne careat actione propter hoc quod in ordine rerum substantia corporalis est infima secundum suum genus. Quia etiam inter corpora unum est superius altero, et

producida por un agente corporal, o sea, por el cuerpo celeste, que es el primero en alterar, por donde es preciso que todos los que disponen a la forma en estos seres inferiores obren en virtud de aquél. Según esto, para producir algunas formas imperfectas no hace falta un agente unívoco, bastando la virtud celeste. Pero para producir formas más perfectas, como son las almas de los animales perfectos, se requiere, juntamente con el agente celeste, un agente unívoco, pues tales animales precisan el semen para su generación. Con este motivo dice Aristóteles, en el libro II de la *Física.* que *el sol y el hombre engendran al hombre.*

Y no es verdad que la cantidad impida la acción de la forma, a no ser accidentalmente, o sea, en cuanto que toda cantidad continua está en una materia y, por su parte, toda forma inmersa en la materia, como es de actualidad más atenuada, tiene, en consecuencia, menos virtud para obrar; de donde el cuerpo que tiene poca materia y mucha forma, es decir, el fuego, es más activo. Ahora bien, dado el modo de la acción que puede tener una forma inmersa en la materia, la cantidad más aumenta la acción que la disminuye. Pues cuanto mayor fuere un cuerpo cálido, suponiéndole una equivalente intensidad de calor, tanto más calentará; y supuesta una gravedad de poder equivalente, cuanto más grande sea el cuerpo pesado, tanto más velozmente se moverá con movimiento natural; y de esto resulta que con movimiento no natural se moverá más lentamente. Luego el que los cuerpos pesados, al ser movidos con movimiento no natural, sean más lentos cuanto mayor es su cantidad, no demuestra que la cantidad impida la acción, sino más bien que ayuda a aumentarla.

Tampoco es preciso que todo cuerpo carezca de acción debido a que en el orden de cosas sea la sustancia corporal la última de su propio género. Porque, incluso entre los cuerpos uno es superior a otro, con

[10] C.2; 194b,13; *Expos.* lect.4 (175).

forma más excelente y más activa, como lo es el fuego respecto a los cuerpos inferiores. Y, a pesar de todo, el último de los cuerpos tampoco está excluido de obrar. Pues está demostrado que el cuerpo no puede actualizarse totalmente, porque está compuesto de materia, que es ente en potencia, y de forma, que es el acto; y cada cual obra en cuanto está en acto. Y por esto todo cuerpo obra según su forma, a la cual se compara otro cuerpo, a saber, el paciente, por razón de su materia como sujeto, en cuanto que su materia está en potencia para la forma del agente. Y si, por el contrario, la materia del cuerpo agente está en potencia respecto de la forma del cuerpo paciente, ambos serán simultáneamente agentes y pacientes, como sucede con dos cuerpos elementales. De otra suerte, habrá un solo agente y un solo paciente respectivo, como en el caso del cuerpo celeste y del cuerpo elemental. Así, pues, el cuerpo agente obra en el sujeto no por razón de todo el cuerpo, sino por la forma mediante la cual actúa.

Tampoco es verdad que los cuerpos sean lo más alejado de Dios. Siendo Dios acto puro, en atención a esto, las cosas están más o menos lejos de El, según que están más o menos en acto o en potencia. Por lo tanto, entre los seres, lo más distante de Dios es la pura potencia, es decir, la materia prima. Por eso su característica es la pasividad y no la operación. Pero los cuerpos, como están compuestos de materia y forma, se aproximan a la divina semejanza porque tienen forma, que al decir de Aristóteles es *algo divino*. Y, según esto, son agentes porque tienen forma, y pacientes, porque tienen materia.

Y es ridículo decir que el cuerpo no obra porque el accidente no pasa de un sujeto a otro. Pues no se ha de entender, al decir que el cuerpo

formalius et magis activum: sicut ignis respectu inferiorum corporum. Nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim quod corpus non potest agere se toto, cum sit compositum ex materia, quae est ens in potentia, et ex forma, quae est actus: agit enim unumquodque secundum quod est actu. Et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam: ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam ut subiectum, inquantum materia eius est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem: sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. Sin autem, erit unum tantum agens, et alterum tantum patiens respectu illius: sicut est comparatio corporis caelestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agens agit in subiectum non ratione totius corporis, sed formae per quam agit.

Non est etiam verum quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud igitur in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima. Unde eius est pati tantum et non agere. Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem inquantum habent formam, quam Aristoteles, in I *Phys.*[11], nominat *divinum quiddam*. Et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt: secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc mo-

[11] C.9; 192a,16-17; *Expos.* lect.15 (135).

do dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum: sed quia virtute caloris qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum; sed reducens subiectum quod patitur, de potentia in actum.

Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus quasi in omnibus operanti.

cálido calienta, que el calor numéricamente idéntico que está en el que calienta pase al cuerpo calentado, sino que por virtud del cuerpo que calienta se hace otro calor numéricamente distinto en el cuerpo calentado, el cual está antes en él en potencia. Pues un agente natural no traspasa su propia forma a otro sujeto, sino que pasa al sujeto paciente de la potencia al acto.

Luego, aunque todos los efectos de las cosas creadas los atribuyamos a Dios como agente en todas ellas, no por eso les quitamos sus propias acciones.

CAPITULUM LXX

QUOMODO IDEM EFFECTUS SIT A DEO ET A NATURA AGENTE[1]

CAPITULO LXX

Cómo un mismo efecto procede de Dios y, a la vez, de la naturaleza en calidad de agente

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales et Deo attribuantur et naturali agenti.

Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam effectus naturalis producitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

Item. Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est si per multa fiat: videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes: vel, si virtus naturalis suf-

Algunos encuentran dificultad para comprender cómo se atribuyen los efectos naturales conjuntamente a Dios y a un agente natural.

Porque, al parecer, de dos agentes no puede resultar una sola acción. Luego, si la acción con que se produce un efecto natural procede de un cuerpo natural, no procederá de Dios.

Lo que puede hacerse por uno solo es superfluo que lo hagan muchos, pues vemos que la naturaleza no hace con dos instrumentos lo que puede hacer con uno solo. Según esto, siendo la virtud divina capaz de producir los efectos naturales, es superfluo añadir para la producción de los mismos las virtudes de la naturaleza, o, si éstas son capaces de producir sus propios efectos, también es

[1] Un estudio sobre este capítulo puede verse en el artículo del P. R. BUSA, S.I., *La metafisica della Presenza dalla terminologia dell'interiorità nei capitoli 64-70 del libro terzo della Summa contra Gentiles*, en *La terminologia tomistica dell'interiorità. Saggi di Metodo per un'interpretazione della Metafisica della Presenza* (Milán, Bocca, 1949) p.153-228. Compárese la doctrina del capítulo con la de Algazel, p.2.ª tract.1 prop.1 (ed. ASÍN PALACIOS, o.c., p.149.151.156).

superfluo que obre Dios para producirlos.

Si Dios produce el efecto natural en su totalidad, al agente natural no le queda nada que producir. Por lo tanto, no parece posible que Dios produzca los mismos efectos que las cosas naturales producen.

Estas cosas no importan dificultad alguna si se considera lo que ya hemos expuesto. Pues en todo agente se deben considerar dos cosas, o sea, la cosa misma que obra y la virtud por que obra, como el fuego calienta por el calor. Ahora bien, la virtud del agente inferior depende de la virtud del superior, puesto que el superior le da la virtud con que aquél obra, o se la conserva, o la aplica para obrar, como aplica el artífice el instrumento para el propio efecto; el cual, sin embargo, no le da al instrumento la forma por la que obra ni se la conserva, sino que le da solamente el movimiento. Luego es preciso que la acción del agente inferior no sólo proceda de él como resultado de su propia virtud, sino también como resultado de la virtud de todos los agentes superiores, pues obra en virtud de todos ellos. Y así como el agente ínfimo tiene actividad inmediata, así también el agente primero tiene virtud inmediata para producir el efecto, pues el agente ínfimo no tiene de suyo virtud para producir tal efecto, porque la recibe del superior, y éste la tiene de otro superior. Y así vemos que la virtud del agente supremo produce de sí el efecto, como si fuera causa inmediata, tal como sucede con los principios de la demostración, de los cuales el primero es inmediato. Por lo tanto, así como no hay inconveniente para que una acción sea producida por un agente y su virtud, tampoco lo hay para que un mismo efecto sea producido por Dios y por el agente inferior; por ambos inmediatamente, aunque de diferente manera.

Y, al mismo tiempo, se ve que, aun-

ficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina ad eundem effectum agat.

Praeterea. Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunt.

Haec autem difficultatem non afferunt si praemissa considerentur. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum; cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum: nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris; et virtus illius hoc habet ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

Patet etiam quod, etsi res na-

turalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina.

Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (cc.20.21) ostensum est.—Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus[2].

que una cosa natural produzca su propio efecto, no es superfluo que Dios lo produzca también, porque la cosa natural no lo produce si no cuenta con la virtud divina.

Tampoco es superfluo que pudiendo Dios producir por sí mismo todos los efectos naturales, los produzca mediante algunas otras causas. Pues ello es efecto no de la insuficiencia de la virtud divina, sino de la inmensidad de la bondad de Dios, por la cual quiso comunicar su semejanza a las cosas no sólo para que existieran, sino también para que fueran causas de otras cosas; pues de estas dos maneras consiguen las criaturas la divina semejanza, según se demostró antes.—Esto hace patente, a la vez, el esplendor del orden que reina en las cosas creadas.

Es también manifiesto que un mismo efecto no se atribuye a la causa natural y a la virtud divina de manera que una parte la haga Dios y la otra el agente natural, sino que cada uno lo realiza totalmente, aunque de diferente modo; igual que un mismo efecto se atribuye en su totalidad al instrumento y al agente principal.

CAPITULUM LXXI

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT TOTALITER MALUM A REBUS

CAPITULO LXXI

La divina providencia no excluye totalmente de las cosas el mal

Ex his autem apparet quod divina providentia, qua res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.

Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum, sicut iam ostensum est (c.69 sq.). Contingit autem provenire defectum in effectu prop-

Esto manifiesta que la divina providencia, al gobernar las cosas, no excluye de las mismas la corrupción, ni el defecto, ni el mal.

Efectivamente, el gobierno divino, que Dios ejerce sobre las cosas, no excluye la operación de las causas segundas, como ya se demostró. Se da el defecto en el efecto de la causa segunda por defecto de la misma, sin

[2] Cf. I q.23 a.5c: "unde fuerunt alii..."; III q.19 a.1c et ad 2; *Contra errores graecorum* I c.23 (1068).

que por ello se encuentre en el agente primero: como cuando en el efecto de un artífice que domina perfectamente el arte se da un defecto porque el instrumento es defectuoso, y como le sobreviene la cojera a un hombre cuya fuerza motriz es vigorosa, no por falta de dicha fuerza, sino por tener la pierna encorvada. Luego el hecho de que aparezca algún defecto o algún mal en los seres actuados y gobernados por Dios obedece a que esos agentes secundarios son defectuosos, aunque en El no se dé ningún defecto.

No se daría la bondad perfecta en las cosas creadas de no darse en ellas una jerarquía de bienes, dentro de la cual unas fuesen mejores que otras; porque no se cumplirían todos los grados posibles de bondad, ni criatura alguna se asemejaría a Dios por su eminencia sobre otra. Además, con la supresión de la distinción y disparidad ordenada de las cosas desaparecería la perfecta belleza. Y, lo que es más, suprimida la desigualdad en bondad, desaparecería la multitud de cosas, pues unas cosas son mejores que otras por las diferencias que las separan entre sí; como es mejor lo animado que lo inanimado y lo racional que lo irracional. Y así, si en las cosas hubiese una igualdad absoluta, sólo habría un bien creado; lo cual deroga evidentemente la perfección de la criatura. Además, el grado superior de bondad consiste en que algo es bueno de tal manera que no puede perder la bondad; y, al contrario, el inferior es aquel en que la bondad puede fallar. Luego el universo precisa de ambos grados de bondad. Pero es misión de la providencia del gobernante conservar la perfección en las cosas gobernadas y no el disminuirla. Por lo tanto, la providencia divina no tiene por qué excluir totalmente de las cosas la posibilidad de fallar en el bien. Mas el efecto de esta posibilidad es el mal, porque lo que puede fallar falla alguna vez. Además, el mismo defecto de bien es también un mal, según se demostró.

ter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente: sicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit a l i q u i s defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cuius vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatem. Contingit igitur in his quae aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri, propter defectum agentium secundorum, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

Amplius. Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata: cum per differentias quibus res ad invicem differunt, unum altero melius existat; sicut animatum inanimato, et rationale irrationali. Et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit a bonitate deficere: inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis servare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum: quia quod potest deficere, quandoque deficit. Et ipse defectus boni malum est, ut supra

(c.7) ostensum est. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus prohibeat.

Adhuc. Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur: in hoc enim regiminis iustitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia—nisi forte quandoque ad horam, propter aliquam necessitatem—, ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus: cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.

Item. Impossibile est quod agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus (cc.3.4) apparet. Prohibere autem cuiuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis, non pertinet ad providentiam eius qui est omnis boni causa: sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile[1], ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis, et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divinae providentiae malum totaliter a rebus excludere.

Adhuc. Multa bona sunt in rebus quae, nisi mala essent, locum non haberent: sicut non esset patientia iustorum si non esset malignitas persequentium; nec esset locus iustitiae vindicanti si de-

Luego no es cosa de la providencia divina el suprimir totalmente de las cosas el mal.

Lo mejor de cualquier gobierno es que se mire por todos los súbditos, por cada uno según su modo de ser, pues en esto consiste la justicia del régimen. Según esto, así como sería contra la razón del régimen humano que el gobernador de la ciudad impidiese a los hombres el ejercicio de sus propios oficios—a no ser circunstancialmente, por alguna necesidad—, del mismo modo sería contra la razón del régimen divino el no dejar que las cosas creadas obren en conformidad con su propia naturaleza. Pero, al obrar las criaturas de esta manera, síguense la corrupción y el mal en las cosas, puesto que unas corrompen a las otras por la contrariedad y oposición que hay entre ellas. Por lo tanto, no es cosa de la providencia divina el suprimir totalmente de las cosas gobernadas el mal.

Es imposible que un agente produzca un mal como no sea intentando un bien, según consta por lo anterior. Ahora bien, a la providencia divina, que es la causa de todo bien, no le corresponde suprimir en las cosas creadas y de un modo general la intención de bien alguno, pues tal medida suprimiría muchos bienes en el universo creado; por ejemplo, si al fuego se le quitara la finalidad de engendrar algo semejante a sí, de lo cual resulta un mal, que es la corrupción de las cosas combustibles, se suprimiría a la vez un bien, que es la generación del fuego y la conservación del mismo dentro de su propia especie. Luego no es conforme a la divina providencia el suprimir totalmente de las cosas el mal.

Hay muchos bienes en las cosas que no tendrían lugar si los males no existieran; por ejemplo, no existiría la paciencia de los justos sin la malignidad de los perseguidores; ni habría lugar para la justicia vindica-

[1] La misma comparación con el fuego la encontramos en Averroes: "Kasf 'An Manahiy (ed. MANUEL ALONSO, o.c., p.338-339).

tiva de no darse los delitos; e incluso en las cosas naturales no habría generación de uno si no se diera la corrupción de otro. Luego, si la divina providencia excluyera totalmente el mal del universo creado, sería preciso disminuir la cantidad de bienes. Cosa que no debe hacerse, porque más poderoso es el bien en la bondad que el mal en la maldad, como consta por lo dicho. Por lo tanto, la divina providencia no debe suprimir totalmente de las cosas el mal.

El bien del todo es más excelente que el bien de la parte. Según esto, corresponde al prudente gobernador descuidar algún defecto parcial para aumentar, en consecuencia, la bondad del todo: tal como el artífice esconde bajo tierra los cimientos para dar estabilidad a la casa. Pero si se suprimiera el mal de algunas partes del universo, se perdería mucho de su perfección, porque su belleza se nos muestra por la ordenada conjunción de males y de bienes, ya que los males provienen de los defectos de los bienes y, esto no obstante, su resultado es la aparición de ciertos bienes por la providencia del gobernador, tal como la interposición de silencios hace placentera la melodía. Por lo tanto, la divina providencia no debió excluir el mal de las cosas.

Las cosas, y principalmente las inferiores, se ordenan al bien del hombre como a su fin. Pero, si en ellas no hubiera mal alguno, disminuiría considerablemente el bien del hombre en cuanto al conocimiento y también en cuanto al deseo y amor del bien. Pues el bien se conoce mejor si lo comparamos con el mal, y, cuando sufrimos algunos males, deseamos con más ardor los bienes, tal como los enfermos conocen perfectamente lo buena que es la salud, y la desean con más ardor que los sanos. Luego no es incumbencia de la divina providencia suprimir totalmente de las cosas el mal.

Por esto se dice en Isaías: *El que hace la paz y crea el mal.* Y en Amós:

licta non essent; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui. Quod esse non debet: quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus (cc.11.12) patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.

Amplius. Bonum totius praeminet bono partis. Ad providum igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamenta sub terra ut tota domus habeat firmitatem. Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur, ex providentia gubernantis: sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

Adhuc. Res aliae, et praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem. Nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur; et dum aliqua mala perpetimur, ardentius bona optamus; sicut quantum bonum sit sanitas, infirmi maxime cognoscunt; qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur Isaiae 45, 7: *Faciens pacem et creans malum.* Et Amos 3,6: *Non est malum in civitate quod Deus non faciat* [2].

Per haec autem excluditur quorundam error qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse: sicut Boetius, in I *De cons.* [3], introducit quendam philosophum quaerentem: *Si Deus est, unde malum?* Esset autem e contrario arguendum: *Si malum est, Deus est.* Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

Tollitur etiam et erroris occasio per praemissa illis qui divinam providentiam usque ad haec corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinae providentiae subdi dicebant, in quibus nullus defectus, nec malum aliquod invenitur.

Per haec etiam tollitur errandi occasio Manichaeis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub providentia boni Dei locum habere non posset.

Solvitur etiam et quorundam dubitatio: utrum scilicet actiones malae sint a Deo? Nam cum ostensum sit (c.66 sq.) omne agens actionem suam producere inquantum agit virtute divina, et ex hoc, Deum esse omnium et effectuum et actionum causam; itemque ostensum sit (supra *Divina enim*) quod malum et defectus in his quae providentia divina reguntur, accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus: manifestum est quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo; sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione et entitate habent, opor-

No hay mal en la ciudad que no lo haga Dios.

Y con esto se rechaza el error de algunos que, al ver sucederse los males en el mundo, negaban la existencia de Dios. Así, Boecio, en el libro I de *La consolación de la Filosofía,* cita a cierto filósofo que preguntaba: *Si Dios existe, ¿de dónde el mal?* Más bien se debería argüir al revés: *Si el mal existe, Dios existe,* pues el mal no se daría si desapareciese el orden del bien, cuya privación es el mal; y tal orden no se daría si Dios no existiera.

Y con lo expuesto no se les ofrece ocasión de errar a aquellos que negaban que la providencia divina se extienda hasta las cosas corruptibles, porque veían que a tales cosas les sobrevienen muchos males; y decían que a la providencia divina sólo están sujetas las cosas incorruptibles, en las cuales ni hay defecto ni se encuentra mal alguno.

Se evita también la oportunidad de errar a los maniqueos, quienes pusieron dos principios eficientes, uno bueno y otro malo, como si el mal no pudiera tener cabida bajo la providencia del Dios bueno.

Y, al mismo tiempo, se soluciona esta duda de algunos, a saber: ¿las acciones malas proceden acaso de Dios? Porque, habiendo declarado que todo agente produce su acción en cuanto que obra por virtud divina, y por esto Dios es causa de todos los efectos y acciones, y, además, que el mal y el defecto ocurren en las cosas gobernadas por la divina providencia, dada la condición de las causas segundas—en las cuales cabe defecto—, es evidente, en consecuencia, que las acciones malas, en cuanto deficientes, no proceden de Dios, sino de sus causas próximas, que fallan; sin embargo, en cuanto a lo que tienen de actividad y de entidad es preciso que procedan de Dios, tal co-

[2] Vulg.: "Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?"

[3] Prosa IV (PL 63,625A): "Unde haud iniuria tuorum quidam familiarium quaesivit: 'si quidem Deus, inquit, est, unde mala? bona, vero, unde, si non est?' "; cf. *De divinis nominibus* IV lect.13 (468), lect.22-23.

mo la cojera, que, en lo que tiene de movimiento, procede de la fuerza motriz, mas en lo que tiene de defectuoso procede de la encorvadura de la pierna.

tet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.

CAPITULUM LXXII

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT CONTINGENTIAM A REBUS

CAPITULO LXXII

La divina providencia no excluye la contingencia de las cosas

Así como la divina providencia no excluye totalmente el mal de las cosas, del mismo modo tampoco excluye la contingencia ni les impone la necesidad.

Se ha demostrado ya que la operación con que la divina providencia obra en las cosas no excluye a las causas segundas, sino que se cumple por ellas en cuanto obran por virtud de Dios. Algunos efectos se llaman necesarios o contingentes por razón de sus causas próximas, mas no por razón de las remotas; pues la fructificación de la planta es un efecto contingente en virtud de su causa próxima, que es la fuerza generativa, la cual puede ser impedida y fallar; mientras que la causa remota, es decir, el sol, es una causa que obra necesariamente. Luego, como entre las causas próximas hay muchas que pueden fallar, los efectos sujetos a la divina providencia no serán todos necesarios, sino que muchos son contingentes.

Corresponde a la divina providencia el completar todos los grados posibles de entes, como consta por lo dicho. Ahora bien, el ente se divide en contingente y necesario, y esta división del ente es esencial. Luego, si la providencia divina suprimiera toda contingencia, no se conservarían todos los grados de entes.

Sicut autem divina providentia non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit[1].

Iam enim ostensum est (c.69 sq.) quod operatio providentiae qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis: nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere; quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multae sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes[2].

Adhuc. Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt, adimpleantur, ut ex supra dictis (c. praec.) patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium: et est per se divisio entis[3]. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

[1] Cf. *De rationibus fidei* c.7 (994).
[2] Cf. *De Verit.* q.2 a.14 ad 5.
[3] Cf. I q.22 a.4 ad 3; q.86 a.3c; I *Peri hermeneias* lect.14 (22); VI *Metaphys.* lect.6 (1220).

Amplius. Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de similitudine ipsius participant: et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quae sunt Deo propinquissima, sunt omnino immobilia: scilicet substantiae separatae, quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis. Quae autem sunt his proxima, et moventur immediate ab his quae semper eodem modo se habent, quandam immobilitatis speciem retinent, in hoc quod semper eodem modo moventur, sicut corpora caelestia. Consequitur ergo quod ea quae consequuntur ad ista, et ab eis sunt mota, longius ab immobilitate Dei distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur. Et in hoc ordinis pulchritudo apparet. Omne autem necessarium, inquantum huiusmodi, semper eodem modo se habet. Repugnaret igitur divinae providentiae, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

Praeterea. Quod necessarium est esse, semper est. Nullum autem corruptibile semper est. Si igitur divina providentia hoc requirit quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile: et per consequens nec generabile. Subtraheretur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium. Quod perfectioni derogat universi.

Adhuc. In omni motu est quaedam generatio et corruptio: nam in eo quod movetur, aliquid incipit et aliquid desinit esse. Si igitur omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum, ut ostensum est, consequens est quod etiam motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

Item. Debilitatio virtutis alicuius substantiae, et eius impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua eius immu-

Cuanto más cerca están las cosas de Dios, tanto más participan de su misma semejanza; y cuanto más distantes, tanto más fallan en asemejarse a El. Así, las cosas más próximas a Dios son inmóviles en absoluto, a saber, las sustancias separadas, que son las más semejantes a Dios, que es absolutamente inmóvil. Las más próximas a éstas, y que son movidas inmediatamente por ellas, que siempre se conservan de la misma manera, tienen cierta especie de inmovilidad, consistente en que siempre se mueven del mismo modo, como los cuerpos celestes. Síguese, pues, que las que van detrás de éstas y son movidas por ellas distan mucho de la inmovilidad de Dios, y por eso no siempre se mueven del mismo modo. Y en esto se nos muestra la hermosura del orden. Ahora bien, todo lo necesario en cuanto tal, siempre se da de la misma manera. Luego se opondría a la providencia divina, a la cual corresponde establecer y conservar el orden en las cosas, el que todo sobreviniera necesariamente.

Lo que tiene, o que es necesario que tenga ser, lo tiene siempre. Pero ningún ser corruptible tiene el ser siempre. Luego, si fuera una exigencia de la divina providencia que todo fuese necesario, no habría ningún ser corruptible en la creación, y, en consecuencia, ni tampoco sometido a generación. Y así, sería suprimido de la realidad el mundo de la generación y corrupción. Lo cual destruye la perfección del universo.

En todo movimiento hay cierta especie de generación y corrupción, pues en todo lo que se mueve hay algo que comienza a ser y algo que deja de ser. Por lo tanto, si al suprimir la contingencia de las cosas desapareciera toda generación y corrupción, según hemos demostrado, resultaría que desaparecerían a la vez el movimiento y las cosas móviles.

La debilitación de la potencia de una sustancia y su impedimento por parte de un agente contrario proviene de un cambio de la misma. Si,

pues, la providencia divina no obstaculiza el movimiento de las cosas, tampoco serán evitados ni la debilitación de sus propias potencias ni el impedimento que les ocasionen agentes contrarios. Pero resulta que, a causa de la debilitación o impedimento de la potencia, una cosa natural no obra siempre de la misma manera, pues en ocasiones falla en aquello que le compete según su propia naturaleza, resultando de aquí que los efectos naturales no acontecen necesariamente. Luego no corresponde a la divina providencia el imponer la necesidad de las cosas gobernadas.

En todo cuanto está regido debidamente por la providencia no debe haber nada en vano. Según esto, como vemos que hay algunas causas contingentes, ya que pueden ser impedidas para que no produzcan sus efectos, es evidente que sería contra la razón de providencia que todo sucediera necesariamente. Luego la divina providencia no impone necesidad a las cosas de modo que excluya totalmente la contingencia.

tatione. Si ergo divina providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistentia alterius. Ex virtutis autem debilitate, et eius impedimento, contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat.

Amplius. In his quae providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Cum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes, ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem providentiae esset quod omnia ex necessitate contingerent. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

CAPITULUM LXXIII

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT ARBITRII LIBERTATEM

CAPITULO LXXIII

La divina providencia no quita la libertad de albedrío

Y esto demuestra que la divina providencia no se opone a la libertad de la voluntad.

El gobierno de cualquier ser providente se ordena, o a conseguir la perfección de las cosas, o a aumentarla, o a conservarla. Luego lo que atañe a la perfección ha de ser conservado por la providencia mucho más que lo imperfecto y defectuoso. Ahora bien, en las cosas inanimadas, la contingencia de las causas nace de sus imperfecciones y defectos, pues están determinadas por naturaleza a un efecto, que siempre alcanzan de no ser impedidas o por debilidad de su potencia, o por algún agente externo, o por indisposición de la materia; y por esto las causas naturales no están en su obrar indeterminadas, sino que de ordinario producen su efecto de la misma manera y rara vez fallan. Mas el que la voluntad sea contingente nace de su propia perfección, porque no está limitada en su potencia a una sola cosa, sino que tiene en su poder el producir este o aquel efecto; y por esto es contingente respecto de los dos. Luego es función mucho más alta de la divina providencia el conservar la libertad de la voluntad que la contingencia de las cosas naturales.

Ex quo etiam patet quod providentia voluntatis libertati non repugnat.

Cuiuslibet enim providentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum

effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit: quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

Amplius. Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius, quae est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens, non est determinata: agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu, nam bonum apprehensum movet voluntatem ut eius obiectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat. Et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat voluntatis libertatem.

Item. Per gubernationem cuiuscumque providentis res gubernatae deducuntur ad finem convenientem: unde et de providentia divina Gregorius Nyssenus dicit[1] quod est *voluntas Dei per quam omnia quae sunt, convenientem deductionem accipiunt.* Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra (c.19) ostensum est. Esset igitur providen-

Es propio de la providencia divina servirse de las cosas conforme al modo de las mismas. Y el modo de obrar de cualquier cosa obedece a su forma, la cual es el principio de acción. Mas la forma mediante la cual obra voluntariamente un agente no está determinada, pues la voluntad obra mediante una forma aprehendida por el entendimiento, porque el bien aprehendido mueve como objeto a la voluntad; y el entendimiento no tiene una sola forma determinada del efecto, puesto que por naturaleza abarca multitud de formas. Y, según esto, la voluntad puede producir los más variados efectos. Luego no es función esencial de providencia el excluir la libertad de la voluntad.

Las cosas gobernadas son conducidas al fin debido gracias al gobierno del providente; por lo que San Gregorio Niseno dice de la providencia divina que es *la voluntad de Dios, mediante la cual todo cuanto es alcanza una dirección conveniente.* Ahora bien, el fin último de cualquier criatura es alcanzar la divina semejanza, según se demostró. Según esto, se opondría a la providencia divina el que una cosa se viera privada de

[1] Cf. NEMESIUS, *De natura hominis* c.43 (PG 40,791B): "Providentia est Dei voluntas per quam omnia quae sunt apto gubernantur".

aquello por lo que consigue la divina semejanza. Mas el agente voluntario la alcanza por el hecho de obrar libremente, pues, según demostramos en el libro primero, Dios tiene libre albedrío. Por lo tanto, la providencia divina no quita la libertad de la voluntad.

A la providencia pertenece el multiplicar los bienes en las cosas gobernadas. Luego no puede pertenecer a ella aquello por lo cual desaparecerían muchos bienes de las cosas. Mas, si se quitara la libertad de la voluntad, muchos bienes desaparecerían, pues desaparecería la alabanza de la virtud, que sería nula si el hombre no obrara libremente; quedaría suprimida también la justicia de quien premia y castiga si el hombre no pudiera hacer libremente el bien o el mal; cesaría incluso la circunspección al aconsejar, pues los consejos están de sobra si las cosas se han de hacer necesariamente. Luego sería contrario al concepto de providencia el suprimir la libertad de la voluntad.

Por esto se dice en el Eclesiástico: *Dios creó al hombre en un principio y le dejó al arbitrio de su propio consejo.* Y nuevamente: *Ante el hombre, la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que a él le agradare, eso se le dará.*

Y con esto se rechaza la opinión de los estoicos, quienes, *según cierto orden inalterable de causas, que los griegos llamaban* εἱμαρμένον, decían que todo acontece necesariamente.

tiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur similitudinem divinam. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit: ostensum est enim in Primo (c.88) liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

Adhuc. Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agit. Tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum. Cessaret etiam circumspectio in consiliis, quae de his quae ex necessitate aguntur, frustra tractantur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

Hinc est quod dicitur Eccli 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Et iterum (v.18): *Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.*

Per haec autem excluditur opinio Stoicorum [2], qui *secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem, quem Graeci ymarmenen vocabant,* omnia ex necessitate dicebant provenire.

[2] NEMESIUS, *De natura hominis* c.37 (PG 40,752B): "Quod si fatum est series quaedam causarum intransgressibilis, ita enim ipsum Stoici definiunt, idest ordo et connexio inmutabilis, non secundum collaborationem, sed secundum proprium motum et necessitatem producunt finalitatem".

CAPITULUM LXXIV

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT FORTUNAM ET CASUM

CAPITULO LXXIV

La divina providencia no excluye lo fortuito ni lo casual

Ex praemissis etiam apparet quod divina providentia non subtrahit a rebus fortunam et casum.

In his enim quae in minori parte accidunt, dicitur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent: nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus, in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem providentiae divinae si omnia ex necessitate contingerent, ut ostensum est (c.72). Igitur et contra rationem providentiae divinae esset si nihil foret fortuitum et casuale in rebus.

Amplius. Contra rationem providentiae esset si res providentiae subiectae non agerent propter finem: cum providentiae sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem universi si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, ut ex supra (c.71) dictis patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem providentiae, et perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

Adhuc. Multitudo et diversitas causarum ex ordine divinae providentiae et dispositionis procedit. Supposita autem causarum diversitate, oportet unam alteri quandoque concurrere per quam impediatur, vel iuvetur, ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum vel plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex

Cuanto hemos dicho demuestra también que la providencia divina no excluye de las cosas ni lo fortuito ni lo casual.

Se dice que hay fortuna o casualidad en aquellas cosas que suceden pocas veces, pues de no haber cosas así todo acontecería por necesidad, porque las cosas contingentes sólo se suelen diferenciar de las necesarias en que aquéllas a veces pueden fallar. Además, si todo acontece necesariamente, se destruiría el concepto de providencia, según consta. Por lo tanto, el suponer que no se da nada fortuito y casual es contra el concepto de providencia divina.

Lo mismo sucedería si las cosas sujetas a la providencia no obraran por un fin, siendo así que a ella corresponde ordenarlo todo al fin. Además, sería contrario a la perfección del universo el que no hubiera nada corruptible y que ninguna potencia pudiera fallar, como consta por lo dicho. Mas la casualidad se da cuando algún agente falla en lo que intentó al obrar por un fin. Si no se dieran, pues, cosas casuales, no habría providencia ni perfección del universo.

La multitud y diversidad de causas nace del orden y disposición de la divina providencia. Ahora bien, supuesta la diversidad de causas, es preciso que alguna vez se encuentre una con otra impidiéndola o ayudándola a producir su efecto. Pero por el encuentro de dos o más causas resulta a veces algo casual, apareciendo un fin no buscado por ninguna causa concurrente, como en el caso de

aquel que va a la plaza para comprar algo y se encuentra con el deudor, por la exclusiva razón de que éste también fue allí. Luego no es contrario a la divina providencia que se den algunas cosas casuales y fortuitas.

Lo que no tiene ser no puede ser causa de nada. Por eso es preciso que en cada cosa su causalidad esté conmensurada a su ser; de donde las diversas clases de causas irán parejas a las diversas clases de seres. Pero, en vistas a la perfección de las cosas, se requiere que haya seres sustanciales y también seres accidentales; pues las cosas cuya sustancia no tiene la última perfección deben recibir alguna perfección por los accidentes, y tantas más recibirán cuanto más alejadas estén de la simplicidad divina. Ahora bien, por el hecho de tener un sujeto muchos accidentes síguese que es una determinada entidad accidental; porque el sujeto y el accidente, e incluso dos accidentes de un sujeto, constituyen una unidad y entidad accidental; por ejemplo, hombre blanco y músico blanco. Por lo tanto, para la perfección de las cosas es preciso que haya causas accidentales. Pero lo que procede de algunas causas accidentalmente, decimos que sucede casual o fortuitamente. Luego, no es contra el concepto de providencia, la cual conserva la perfección de las cosas, que algunas sucedan casual o fortuitamente.

Corresponde a la ordenación de la providencia divina que haya orden y grados en las causas. Y cuanto más elevada es una causa, tanto mayor es su virtualidad y más abarca su causalidad. Mas la intención de una causa creada no puede rebasar los límites de su propia potencia, pues sería en vano. Luego es preciso que la intención de una causa particular no se extienda a todo cuanto puede acontecer. Ahora bien, lo casual y fortuito se da precisamente porque acontece al margen de la intención de los

concursu alicuius causae provenit: sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum ivit. Non est igitur divinae providentiae contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

Item. Quod non est, non potest esse alicuius causa. Unde oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod secundum diversitatem ordinis in entibus sit etiam diversitas ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens: res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia; et tanto per plura, quanto magis distant a simplicitate Dei. Ex hoc autem quod aliquid subiectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens: nam subiectum et accidens, et etiam duo accidentia u n i u s subiecti, sunt unum et ens per accidens; sicut homo albus, et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam causae quaedam per accidens. Ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a casu vel fortuna. Non est igitur contra rationem providentiae, quae perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant a casu vel fortuna.

Praeterea. Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem aliqua causa est superior, tanto est maioris virtutis: unde eius causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causae naturalis intentio se extendit ultra virtutem eius: esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causae particularis non se extendat ad omnia quae contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquid casualiter vel fortuito, quod eveniunt aliqua

praeter intentionem agentium. Ordo igitur divinae providentiae exigit quod sit casus et fortuna in rebus.

Hinc est quod dicitur Eccli 9, 11: *Vidi nec velocium esse cursum* etc., *sed tempus casumque in omnibus*, scilicet inferioribus.

agentes. Por lo tanto, el orden de la divina providencia requiere que haya cosas casuales y fortuitas.

Por eso se dice en el Eclesiastés: *Vi... que no es de los ágiles el correr*, etc., *sino que el tiempo y el acaso en todo se entremezclan*, entiéndase: en las cosas inferiores.

CAPITULUM LXXV

QUOD PROVIDENTIA DEI SIT SINGULARIUM CONTINGENTIUM

CAPITULO LXXV

La providencia divina alcanza a los contingentes singulares

Ex his autem quae ostensa sunt, manifestum fit quod divina providentia pervenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.

Non enim videtur horum non esse providentia nisi propter eorum contingentiam, et quia multa in eis casualiter et fortuito eveniunt: in hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium, quorum dicunt providentiam esse. Providentiae autem non repugnat contingentia, et casus et fortuna, neque voluntarium, ut ostensum est (c.72 sqq.). Nihil igitur prohibet et horum providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

Adhuc. Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea; aut quia non potest; aut quia non vult eorum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat: ostensum enim est supra (l.1, c.65) quod Deus eorum notitiam habet. Neque etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit: cum eius potentia sit infinita, ut supra (l.2, c.22) probatum est. Nec

Todo cuanto hemos expuesto demuestra que la divina providencia alcanza a los individuos del mundo de la generación y corrupción.

Parece que no ha de haber providencia para estas cosas porque son contingentes y, además, porque en ellas ocurre muchas veces lo casual y fortuito, que es precisamente lo único por lo que se diferencian de las cosas incorruptibles y de las formas universales de las corruptibles, sobre las cuales se admite que hay providencia. Mas a la providencia no se oponen las cosas contingentes ni la casualidad y la fortuna, como tampoco lo voluntario, según se demostró. Nada impide, pues, que haya providencia para éstas, como la hay para las cosas incorruptibles y universales.

Si Dios no tiene providencia de estas cosas singulares, será porque no las conoce, o porque no puede, o porque no quiere tener cuidado de las mismas. Sin embargo, no puede afirmarse que Dios no conozca lo singular, pues anteriormente demostramos que tiene conocimiento de ello. Tampoco puede decirse que Dios no pueda tener cuidado de lo singular, pues su potencia es infinita, según se probó ya. Y tampoco que tales singulares no son capaces de providen-

cia, viendo, como vemos en realidad, que son gobernados por habilidad de la razón, como ocurre entre los hombres; y por instinto natural, como aparece en las abejas y en otros muchos irracionales, los cuales se gobiernan por cierto instinto natural. Además, tampoco puede afirmarse que Dios no quiere gobernarlos, cuando precisamente su voluntad comprende todo bien; y el bien de los gobernados consiste principalmente en su ordenación por el gobierno. En consecuencia, no puede decirse que Dios no tenga cuidado de lo singular.

Todas las causas segundas, por el hecho mismo de ser causas, alcanzan la semejanza divina, como consta por lo dicho. Y vemos ser un hecho general que las causas que producen algo tienen cuidado de lo que producen; por ejemplo, los animales cuidan naturalmente de sus crías. Luego Dios tiene cuidado de aquello de que es causa. Y, como incluso es causa de las cosas particulares, resulta que se cuida de ellas.

Se demostró ya que Dios obra en las cosas creadas no por necesidad natural, sino racional y voluntariamente. Lo que es producido racional y voluntariamente está sujeto al cuidado del providente, el cual consiste en distribuir las cosas racionalmente. Según esto, las cosas producidas por Dios están sujetas a su divina providencia. Por otra parte, hemos demostrado que Dios obra en todas las causas segundas y que todos sus efectos se reducen a Dios como a su causa, y por esto es preciso que lo realizado por las cosas singulares se considere también como obra suya. En consecuencia, las cosas singulares, junto con sus propios movimientos y operaciones, están sujetas a la divina providencia.

Necia sería la providencia de quien no se preocupa de aquello sin lo cual no podrían ser las cosas de que se

etiam haec singularia gubernationis non capacia sunt: cum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus; et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus brutis, quae quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare: cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni (l.1, c.75 sqq.); bonum autem eorum quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habeat.

Amplius. Omnes causae secundae, in hoc quod causae existunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supra (c.21) dictis patet. Invenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum quae producunt: sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex supra (l.2, c.15) dictis patet. Habet igitur eorum curam.

Item. Ostensum est supra (ib. c.23 sqq.) quod Deus in rebus creatis non ex necessitate naturae agit, sed per voluntatem et intellectum. Ea autem quae aguntur per intellectum et voluntatem, curae providentis subduntur, quae in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinae ergo providentiae subduntur ea quae ab ipso aguntur. Ostensum est autem supra (c.67) quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes earum effectus reducuntur in Deum sicut in causam: et sic oportet quod ea quae in istis singularibus aguntur, sint ipsius opera. Igitur haec singularia, et motus et operationes ipsorum, divinae providentiae subiacent.

Praeterea. Stulta est providentia alicuius qui non curat ea sine quibus ea quae curat esse non

possunt. Constat autem quod, si omnia deficerent particularia, quod universalia eorum remanere non possent. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit eius providentia.

Si autem dicat aliquis quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia: hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quae circa singularia accidunt, ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet curam omnium circa ea contingentium.

Potest autem aliquis dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse. Provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quae quodlibet individuum speciei illius potest conservari in esse: sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et arma[1] ad protegendum se. Utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte: cum ea quae sunt a natura, producant effectus suos vel semper, vel frequenter. Et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat.

Sed secundum hanc rationem, omnia quae circa individua contingunt, providentiae subiacebunt, sicut et conservatio eorum in esse: quia circa singularia alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subiacent divinae providentiae quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia.

Praeterea. In comparatione rerum ad finem talis ordo apparet quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur;

[1] Autógrafo: *arma;* Leonina: *cornua.*

cuida. Pero no hay duda de que, si dejaran de ser las cosas particulares, sus propios universales no podrían permanecer. Si Dios, pues, sólo tiene cuidado de lo universal, abandonando por completo lo singular, su providencia sería necia e imperfecta.

Y si alguien dijere que Dios cuida de las cosas singulares en cuanto a su conservación en el ser exclusivamente y no en cuanto a lo demás, en modo alguno puede sostenerse tal afirmación. Porque todo cuanto se da en ellas está ordenado a su conservación o corrupción. Por lo tanto, si Dios se cuida de la conservación de las cosas singulares, tendrá también cuidado de cuantas contingencias les sobrevengan.

También puede decir alguno que, teniendo el cuidado de lo universal, es suficiente para conservar lo particular, pues se ha provisto a cada especie de todo cuanto precisa cualquier individuo de la misma para conservarse en el ser; por ejemplo, los animales han sido dotados de órganos para tomar y digerir la comida y de armas para protegerse, cosas éstas que dejan de serle útiles sólo en contadas ocasiones, porque lo natural siempre o casi siempre produce sus efectos. De este modo, aunque falle algún individuo, los demás no pueden fallar.

Pero, conforme a esta razón, todo cuanto ocurre en los individuos estará sujeto a la providencia, igual que lo está su conservación en el ser; porque nada puede acontecer en los individuos de una especie determinada que de algún modo no se reduzca a los principios de la misma. Luego las cosas singulares están de igual modo sometidas a la divina providencia en cuanto a su conservación y en cuanto a todo lo demás.

Comparando las cosas con el fin, aparece el siguiente orden: los accidentes se ordenan a las sustancias, para perfeccionarlas; y en las sus-

tancias, la materia se ordena a la forma, pues por ésta el ser participa la divina bondad, que ha sido la causa de todo lo creado, según se demostró. Y esto demuestra que los singulares son en orden a la naturaleza universal. Prueba de ello es que en los seres en los que puede conservarse la naturaleza universal mediante un solo individuo, no se dan muchos de la misma especie; por ejemplo, el sol y la luna. Siendo, pues, la providencia la que ordena las cosas al fin, es preciso que le corresponda el cuidado de los fines y de cuanto está ordenado a los mismos. Luego no sólo los universales, sino también los singulares están sujetos a la divina providencia.

La diferencia entre el conocimiento especulativo y el práctico es ésta: el conocimiento especulativo y todo cuanto supone se ejecuta en el ámbito de lo universal, mientras que lo correspondiente al conocimiento práctico se ejecuta en lo particular; pues el fin del especulativo es la verdad, la cual se limita primaria y esencialmente a lo inmaterial y universal; mientras que el fin del práctico es la operación, que versa sobre lo singular. Por eso el médico no cura al hombre genérico, sino al hombre concreto, pues éste es el fin de la ciencia médica. Ahora bien, nos consta que la providencia corresponde al conocimiento práctico, por ser ordenadora de las cosas al fin. Por lo tanto, si la providencia se extendiera a lo universal, sin llegar a lo singular, sería imperfectísima.

El conocimiento especulativo se perfecciona mejor con lo universal que con lo particular, pues mejor se conoce lo universal que lo particular. Por eso el conocimiento de los principios más universales es común a todos. Sin embargo, en la ciencia especulativa el más perfecto es aquel que conoce lo universal y tiene a la vez un conocimiento propio de cada cosa; pues quien sólo conoce lo universal únicamente, conoce las cosas en potencia. Por esto el discípulo es

in substantiis vero materia est propter formam; per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra (c.17) ostensum est. Ex quo patet quod singularia sunt propter naturam universalem. Cuius signum est quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei: sicut patet in sole et luna. Cum autem providentia sit ordinativa aliquorum in finem, oportet quod ad providentiam et fines, et ea quae sunt ad finem. Subiacent igitur providentiae non solum universalia, sed etiam singularia.

Adhuc. Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia. Unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem: et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet: cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfectissima Dei providentia si in universalibus consisteret, et usque ad singularia non perveniret.

Item. Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari: quia magis sciuntur universalia quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio omnibus est communis. Ille vero perfectior est in scientia speculativa qui non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet: nam qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia. Propter quod discipulus de univer-

sali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet: sicut aliquid reducitur de potentia in actu per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Divina igitur providentia, quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

Amplius. Cum Deus sit causa entis inquantum est ens, ut supra (l.2, c.15) ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis inquantum est ens: providet enim rebus inquantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub eius providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia: quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.

Item. Res creatae providentiae divinae subduntur prout ab ipso in finem ultimum ordinantur, qui est bonitas sua. Participatio ergo divinae bonitatis a rebus creatis est per providentiam divinam. Bonitatem autem divinam participant etiam singularia contingentia. Oportet ergo quod etiam ad ea divina providentia se extendat.

Hinc est quod dicitur Mt 6[2]: *Duo passeres asse veneunt, et unus ex eis non cadit in terra sine Patre meo*. Et Sap 8,1: *Attingit a fine usque ad finem fortiter:* idest, a primis creaturis usque ad infimas earum. Ezechiel etiam 9,9, arguitur opinio quorundam qui dicebant, *Dereliquit Dominus terram, Dominus non videt;* et Iob 22,14, *Circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.*

Per haec autem excluditur opi-

llevado desde el conocimiento universal de los principios al particular de las conclusiones por el maestro, que conoce ambas cosas; igual que una cosa es pasada al acto por un ser en acto. Con mayor razón, pues, en la ciencia práctica, el más perfecto es aquel que dispone de las cosas para obrar no sólo de modo universal, sino también atendiendo al caso concreto. Luego la divina providencia, que es perfectísima, se extiende también a lo singular.

Como Dios es causa del ente en cuanto ente, es menester que provea al ente en cuanto ente, puesto que provee a las cosas en la medida en que es causa de las mismas. Luego todo lo que de algún modo tiene ser, cae bajo su providencia. Ahora bien, son más entes los singulares que los universales, porque éstos no subsisten de por sí, sino únicamente en aquéllos. Por lo tanto, la providencia divina se extiende también a los singulares.

Las cosas creadas están sujetas a la divina providencia en cuanto que Dios las ha ordenado al último fin, que es su propia bondad. Así, pues, la participación de la bondad divina por las cosas creadas es efecto de la providencia de Dios. Pero los singulares contingentes participan también de la divina bondad. En consecuencia, la providencia divina se extiende también a ellos.

Por esto se dice en San Mateo: *¿No se venden dos pajaritos por un as?... Sin embargo, ninguno de ellos cae en tierra sin la voluntad de mi Padre.* Y en la Sabiduría: *Se extiende poderosa del uno al otro extremo*, es decir, desde las primeras hasta las últimas criaturas. Y en Ezequiel se denuncia la opinión de algunos que decían: *El Señor abandonó la tierra, el Señor no ve;* lo mismo que en Job: *Se pasea por la bóveda de los cielos y no se fija en nuestras cosas.*

Y con todo esto se rechaza la opi-

[2] C.2,29; cf. c.6,26.

nión de quienes dijeron que la providencia divina no llega a lo singular. Opinión que algunos atribuyen a Aristóteles, aunque no se deduce de sus enseñanzas.

nio quorundam qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad haec singularia. Quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt[3], licet ex verbis eius haberi non possit.

CAPITULUM LXXVI

QUOD PROVIDENTIA DEI SIT OMNIUM SINGULARIUM IMMEDIATE

CAPITULO LXXVI

La providencia divina sobre lo singular es inmediata

Algunos concedieron que la providencia de Dios se extiende a lo singular, pero mediante algunas causas. Según San Gregorio Niseno, Platón defendió una triple providencia. La primera es la de *Dios sumo,* quien primera y principalmente provee *a lo propio,* o sea, a todos los seres espirituales e intelectuales y, en consecuencia, al mundo en general en cuanto a los géneros, las especies y las causas universales, que son los cuerpos celestes.—La segunda es aquella por la que provee a los singulares de los animales y de las plantas, y de otras cosas del mundo de la generación y de la corrupción, en cuanto a su generación y corrupción u otros cambios.. Y Platón atribuye esta providencia a los *dioses que se mueven alrededor de los cielos.* Sin embargo, Aristóteles atribuye su causalidad al *círculo oblicuo.*—Y considera Platón como tercera providencia la de las cosas que pertenecen a la vida humana, atribuyéndola a *ciertos genios que hay cerca de la tierra,* y que, según él, *son los custodios de las acciones humanas.*—No obstante, según Platón, la segunda y tercera providencias dependen de la primera, porque *el sumo Dios estableció los segundos y terceros provisores.*

Esta opinión está de acuerdo con

Quidam autem concesserunt providentiam divinam usque ad haec singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius Nyssenus dicit[1], triplicem providentiam. Quarum prima est *summi Dei,* qui primo et principaliter providet *propriis,* idest omnibus spiritualibus et intellectualibus; consequenter vero toti mundo quantum ad genera et species, et universales causas, quae sunt corpora caelestia.—Secunda vero est qua providetur singularibus animalium et plantarum, et aliorum generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et alias mutationes. Quam quidem providentiam Plato attribuit *diis qui caelum circumeunt.* Aristoteles vero horum causalitatem attribuit *obliquo circulo*[2].—Tertiam vero providentiam ponit rerum quae ad humanam vitam pertinent. Quam quidem attribuit *quibusdam daemonibus circa terram existentibus,* qui sunt, secundum ipsum, *humanarum actionum custodes.*—Sed tamen, secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima dependet: nam *Deus summus secundos et tertios statuit provisores*[3].

Haec autem positio Catholicae

[3] Cf. NEMESIUS, *De natura hominis* c.44: PG 40,797A; *Etica a Nicómaco* VI 7; 1141a, 27-28.
[1] NEMESIUS, *De natura hominis* c.44: PG 40,793BC.796A.
[2] II *De generatione et corruptione* 10; 336a,32; *Expos.* lect.10 (258).
[3] Cf. Ps. PLATÓN, *Ep.* II.

fidei consonat quantum ad hoc quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiae fidei repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia divinae providentiae immediate dicit esse subiecta. Quod ex praemissis ostendi potest.

Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis; sicut in Primo huius Operis ostensum est (c.65 sqq.). Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum eorum constat: cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat.

Amplius. Ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disponit: sicut et forma artis quae fit in materia, ab ea procedit quae est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisores unus sub alio, quod ordinem conceptum superior inferiori tradat: sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo: quinimmo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus (l.1, c.38 sqq.) patet. Oportet autem quod ordo rerum sit in secundis provisoribus non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia: alias non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere. Multo igitur magis ordo singularium est in divinae providentiae dispositione.

la fe católica al reducir la providencia de todas las cosas a Dios, como a su primer autor; sin embargo, se opone al decir que no todo lo singular está sujeto inmediatamente a la divina providencia, como consta por lo anterior.

Dios tiene efectivamente conocimiento inmediato de lo singular, pero no como si lo conociera en sus causas, sino en sí mismo, según hemos demostrado en el libro primero de esta obra. Ahora bien, no parece lógico que, conociendo lo singular, no quiera su ordenación, que es lo que constituye su principal bien, precisamente siendo la voluntad divina el principio de toda bondad. Es, pues, menester que, así como conoce inmediatamente lo singular, así también inmediatamente lo ordene.

El orden establecido por la providencia en las cosas gobernadas procede del orden que el provisor dispuso en su mente; por ejemplo, la forma artística impresa en la materia procede de aquella que el artífice tiene en su mente. Ahora bien, es preciso que, donde hay muchos provisores subordinados al superior, confíe al inferior el orden concebido, tal como el arte inferior recibe los principios del superior. Luego si se colocan bajo el primer provisor, que es el sumo Dios, los segundos y terceros provisores, es preciso que de El reciban el orden que se ha de establecer en las cosas. Y es imposible que dicho orden sea más perfecto en ellos que en Dios sumo, puesto que todas las perfecciones pasan de El a lo demás como descendiendo, según consta por lo dicho. Es, pues, menester que en los segundos provisores esté el orden de las cosas no sólo de manera general, sino también particularizado. Luego con mayor razón se encontrará en la disposición de la divina providencia el orden de lo singular.

Vemos que en las cosas regidas por la providencia humana hay un provisor superior, que estudia por su cuenta la manera de ordenar ciertos cosas grandes y generales, sin atender por sí mismo a la ordenación de lo pequeño, que deja en manos de algunos inferiores para que ellos lo resuelvan. Esto es debido a su condición defectuosa, bien porque ignora las condiciones de las cosas singulares más pequeñas o bien porque no se basta por sí mismo para ver el modo de ordenarlo todo por el trabajo y la cantidad del tiempo que ello exigiría. Pero tales defectos no caben en Dios, porque El conoce todo lo singular y no trabaja para entender ni requiere tiempo alguno; pues, conociéndose a sí, conoce todo lo demás. En consecuencia, El mismo mira de establecer el orden de todo lo singular. Luego su providencia sobre lo singular es inmediata.

En las cosas humanas, los provisores inferiores indagan por propia industria el orden de aquello cuyo gobierno se les ha encomendado por el presidente. Esta habilidad no la reciben del presidente humano, como tampoco su uso; porque, si se la debieran a él, la ordenación sería del presidente, y ellos serían, no sus provisores, sino sus ejecutores. Ahora bien, consta por lo dicho que Dios causa la sabiduría y el entendimiento en todos los seres inteligentes y, además, que ningún entendimiento puede obrar sin contar con la virtud divina, como ningún agente puede obrar sin que ella le mueva. Según esto, Dios dispone inmediatamente con su providencia todas las cosas, y quienes se llaman provisores a su servicio son ejecutores de su providencia.

La providencia superior da reglas a la inferior; por ejemplo, el político da reglas y leyes al jefe del ejército, quien, a su vez, la da a los jefes de

Adhuc. In his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minimorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit. Et hoc quidem contingit propter eius defectum: inquantum vel singularium minimorum conditiones ignorat; vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit; nec in intelligendo laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum, omnia alia cognoscat, sicut supra (1.1, c.46) ostensum est. Ipse igitur omnium et singularium ordinem excogitat. Eius igitur providentia est omnium singularium immediate.

Item. In rebus humanis inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a praesidente committitur. Quam quidem industriam a praesidente homine non habent, nec usum ipsius: si vero a superiore eam haberent, iam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed executores. Constat autem per supra dicta (c.67; 1.2, c.15) quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intelligentibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantum agit in virtute ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans: quicumque vero sub ipso provisores dicuntur, sunt providentiae ipsius executores.

Praeterea. Superior providentia dat regulas providentiae inferiori: sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat leges et

regulas centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima providentia Dei summi sunt aliae providentiae, oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat eis regulas et leges universales, aut particulares. Si autem dat eis universales regulas regiminis, cum universales regulae non possint semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus, quae non semper eodem modo se habent; oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque praeter regulas sibi datas ordinarent de rebus suae provisioni subiectis. Haberent ergo iudicium super regulas acceptas: quando secundum eas oporteret agere, et quando eas praetermittere oporteret. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorem pertinet; nam eius est interpretari leges et dispensare in eis, cuius est eas condere. Hoc igitur iudicium de regulis universalibus datis, oportet quod fiat per supremum provisorem. Quod quidem esse non posset si se ordinationi horum singularium immediate non immisceret. Oportet igitur, secundum hoc, quod sit horum immediatus provisor.—Si vero secundi et tertii provisores a summo provisore particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet quod horum singularium ordinatio fit immediate per divinam providentiam.

Amplius. Semper provisor superior habet iudicium de his quae ab inferioribus provisoribus ordinantur: utrum sint bene ordinata necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sunt sub Deo primo provisore, oportet quod Deus iudicium habeat de his quae ab his ordinantur. Quod quidem esse non potest, si horum singularium ordinem non consideret. Habet igitur ipse per seipsum curam de his singularibus.

Adhuc. Si Deus per seipsum immediate haec inferiora singu-

centuria y a los tribunos. Supuesto, pues, que haya otras providencias bajo la primera del sumo Dios, es preciso que Dios dé a los segundos y terceros provisores las reglas de su gobierno. Y o les da reglas y leyes universales o, por el contrario, particulares. Si les da reglas universales de gobierno, como éstas no pueden aplicarse siempre a los casos particulares, principalmente en las cosas mudables, que nunca se encuentran en un mismo estado, sería preciso que dichos segundos y terceros provisores impusieran sus propias reglas a las cosas de su dominio, prescindiendo de las que recibieron. Según esto, estarían capacitados para discernir sobre las reglas recibidas, disponiendo cuándo convendría proceder según ellas y cuándo habría de desentenderse de las mismas. Mas esto es imposible, porque tal dictamen corresponde al superior; pues tanto el interpretar las leyes como el dispensarlas es privativo de quien las da. Luego este dictamen acerca de las reglas universales recibidas debe ejercerlo el supremo provisor. Pero esto no lo podría realizar si no pudiera inmiscuirse en la ordenación inmediata de lo singular. Luego es preciso que sea el inmediato provisor de ello.—Por otra parte, si los segundos y terceros provisores reciben del primero las reglas y leyes particulares, se ve claramente que la ordenación inmediata de lo singular es realizada por la divina providencia.

El provisor superior dictamina siempre sobre lo ordenado por los provisores inferiores, juzgando si está o no bien ordenado. Por lo tanto, si los segundos y terceros provisores están al servicio de Dios, primer provisor, es menester que El dictamine sobre lo que ellos ordenan. Esto no sería posible si El no tuviera en cuenta el orden de lo singular. Luego El mismo cuida por su parte de las cosas singulares.

Si Dios no cuidara por sí mismo y de modo inmediato a las cosas in-

feriores, ello podría obedecer o a que las despreciaba o a que no quería manchar su dignidad con las mismas, según afirman algunos. Pero esto es una sinrazón, pues es más digno disponer próvidamente el orden de algunas cosas que el obrar en ellas. Luego si Dios obra en todas las cosas, y, ello no obstante, en nada rebaja su dignidad, antes bien, corresponde a su supremo y universal poder, en modo alguno da lugar a despreciarle ni mancha su dignidad el que ejerza inmediatamente su providencia sobre lo singular.

Todo sabio que usa próvidamente de su poder modera al obrar el uso del mismo, disponiendo a qué cosas y con qué intensidad ha de llegar; pues, de no ser así, el poder operativo no secundaría a la sabiduría. Consta por lo dicho que la virtud divina llega con su operación hasta las cosas más pequeñas. Por lo tanto, la sabiduría divina dispone qué efectos, cuántos y de qué manera han de salir de su virtud, incluso en las cosas pequeñas. Luego El mismo es quien dispone con su providencia inmediata el orden de todas las cosas.

Por eso se dice en la carta a los Romanos: *Lo que procede de Dios, ordenado está.* Y en Judit: *Tú hiciste lo primero y pensaste lo que seguiría, y todo fue hecho porque tú mismo lo quisiste.*

laria non curat, hoc non est nisi vel quia ea despicit; vel ne eis eius dignitas inquinetur, ut quidam dicunt[4]. Hoc autem irrationabile est. Nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra (c.67 sqq.) ostensum est, nec in hoc aliquid eius dignitati derogatur, quinimmo pertinet ad eius universalem et summam virtutem; nullo modo despiciendum est ei, vel eius dignitatem commaculat, si circa haec singularia immediate providentiam habeat.

Item. Omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum perveniat: alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis (c.67 sqq.) quod divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa qui, et quod, et qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.

Hinc est quod dicitur Rom 13,1: *Quae a Deo sunt ordinata sunt.* Et Iudith 9,4: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti.*

[4] Cf. AVERROES, XII *Metaphys.* c.37,52.

CAPITULUM LXXVII

QUOD EXECUTIO DIVINAE PROVIDENTIAE FIT MEDIANTIBUS CAUSIS SECUNDIS

CAPITULO LXXVII

La ejecución de la divina providencia se realiza mediante las causas segundas

Attendendum[1] est autem quod ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam: unde qui perfectioris cognitionis sunt, ordinatores aliorum dicuntur, *sapientis enim est ordinare*[2]. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus: nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima: minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem, effectui proportionatam. In Deo autem quantum ad utrumque summa perfectio invenitur: est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse omnium ordines per sapientiam suam disponat, etiam minimorum: exequatur vero minima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operetur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores agentes divinae providentiae executores.

Item. Ostensum est supra (c.69 sq.) quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quae ex operationibus causarum secundarum proveniunt, divinae providentiae subiacent: cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut osten-

Se ha de tener en cuenta que la providencia requiere dos cosas: la ordenación y la ejecución del orden. La primero se realiza mediante la potencia cognoscitiva; por eso quienes tienen un conocimiento más perfecto se llaman ordenadores de los demás, *pues el ordenar es propio del sabio.* Lo segundo se hace mediante la potencia operativa. Sin embargo, tal poder se realiza en ambas cosas de una manera contraria; pues la ordenación es tanto más perfecta cuanto a más detalles desciende, mientras que la ejecución de lo pequeño sólo requiere un poder pequeño en proporción con el efecto. Pero en Dios ambos requisitos son de suma perfección, pues goza de perfectísima sabiduría para ordenar y de perfectísimo poder para ejecutar. Según esto, es preciso que El mismo disponga con su sabiduría los distintos órdenes de cosas, incluso de las mínimas, y, no obstante, ejecute lo pequeño mediante otras potencias inferiores, de que se vale para obrar, tal como hace la virtud universal y más elevada por mediación de la inferior y particular. Así, pues, es conveniente que haya agentes inferiores ejecutores de la divina providencia.

Hemos demostrado que la operación divina no excluye la de las causas segundas. Además, los efectos procedentes de las operaciones de las causas segundas están sujetos a la divina providencia, ya que Dios ordena por sí mismo lo singular, según se declaró. Luego las causas segun-

[1] Santo Tomás analiza estos dos elementos de la providencia divina exactamente igual que Algazel, p.3.ª, prenotandos (ed. ASÍN PALACIOS, o.c., p.252).
[2] I *Metaphys.* c.2; 982a,18; *Expos.* lect.2 (42).

das son las ejecutoras de la divina providencia.

Cuanto más poderosa es la virtud de un agente, tanto más lejos llega su operación; por ejemplo, el fuego, cuanto mayor es su intensidad, tanto más lejos proyecta su calor. Sin embargo, esto no sucede en el agente que no obra por intermediario, porque todos los objetos sobre los que actúa están próximos a él. Por lo tanto, como la virtud de la divina providencia es la más poderosa, debe servirse de ciertos medios para hacer llegar su operación a lo más distanciado.

A la dignidad de un regente corresponde el tener muchos ministros y diversos ejecutores de su gobierno, pues tanto más alto y grande se manifiesta su dominio cuantos más hombres de diversas jerarquías están subordinados a él. No hay dignidad, sin embargo, que se pueda comparar con la dignidad del primer rector, Dios. Luego es conveniente que El ejecute su providencia mediante diversas jerarquías de agentes.

La armonía del orden muestra la perfección de la providencia; y la armonía del orden exige que no quede nada al azar. Según esto, los desequilibrios entre las cosas deben ser regulados por la divina providencia, pues lo exige su perfección. Y esto se realiza cuando provee a los necesitados de algún bien con el sobrante de los otros. Por lo tanto, como la perfección del universo requiere que unas cosas participen más que otras de la divina bondad, según se probó, la perfección de la providencia divina exige que quienes más participan de su divina bondad sean los ejecutores del gobierno divino.

El orden de las causas es más noble que el de los efectos, pues la causa es más poderosa que el efecto. Así, pues, el orden de causas mues-

sum est (c. praec.). Sunt igitur secundae causae divinae providentiae executrices.

Adhuc. Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit: sicut ignis, quanto est maior, magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium: quia quidlibet in quod agit, est sibi proximum. Cum igitur virtus divinae providentiae sit maxima, per aliqua media ad ultima suam operationem perducere debet.

Amplius. Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros, et diversos sui regiminis executores: quia tanto altius et maius ostendetur suum dominium, quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicuius regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio.

Praeterea. Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat: cum ordo sit proprius providentiae effectus. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit cum ex abundatia aliquorum magis habentium, provenit aliquod bonum minus habentibus. Cum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut supra (l.2, c.45) ostensum est, exigit divinae providentiae perfectio ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, executio divini regiminis compleatur.

Adhuc. Nobilior est ordo causarum quam effectuum: sicut et causa potior est effectu. Magis igitur in eo perfectio providen-

tiae demonstratur. Si autem non essent aliquae causae mediae exequentes divinam providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinae providentiae perfectio quod sint causae mediae executrices ipsius.

Hinc est quod in Psalmo (102, 21) dicitur: *Benedicite Domino omnes virtutes eius, ministri eius;* et alibi (148,8): *Ignis, grando, nix spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.*

tra mejor la perfección de la providencia. Pero si no se dieran algunas causas medias ejecutoras de la divina providencia, no habría en las cosas un orden de causas, sino sólo de efectos. En consecuencia, la perfección de la providencia reclama que se den causas medias ejecutoras de la misma.

Por esta razón se dice en el salmo: *Bendecid al Señor, virtudes, sus ministros, que ejecutáis su voluntad;* y en otro: *El fuego, el granizo, la nieve, el espíritu de las tormentas, que ejecutan su palabra.*

CAPITULUM LXXVIII

QUOD MEDIANTIBUS CREATURIS INTELLECTUALIBUS ALIAE CREATURAE REGUNTUR A DEO

CAPITULO LXXVIII

Dios gobierna mediante las criaturas intelectuales a las demás

Quia vero ad providentiam divinam pertinet ut ordo servetur in rebus; congruus autem ordo est ut a supremis ad infima proportionaliter descendatur: oportet quod divina providentia secundum quandam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales, sicut ex superioribus (l.2, c.46) patet. Exigit igitur divinae providentiae ratio ut ceterae creaturae per creaturas rationales regantur.

Amplius. Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute primi providentis: sicut et instrumentum non movet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae

Correspondiendo a la divina providencia la conservación del orden en las cosas y siendo el orden congruente que lo ínfimo descienda gradualmente de lo supremo, es menester que la providencia divina llegue hasta lo más pequeño, guardando cierta proporción. Esta proporción consiste en que, así como las criaturas supremas están sujetas inmediatamente a Dios y son gobernadas por El mismo, de igual manera las inferiores estén sometidas y gobernadas por superiores a ellas. Ahora bien, entre todas las criaturas, las superiores son las intelectuales, como consta por lo dicho. Luego el concepto de divina providencia exige que mediante las criaturas racionales sean gobernadas todas las demás.

El ejecutar las criaturas el orden de la divina providencia se debe a que participan de la virtud del primer providente; como el instrumento no mueve sino en cuanto por el movimiento participa algo de la virtud del agente principal. Así, pues, las que más participan de la virtud de la divina providencia ejecutan dicha

providencia en las que menos la participan. Es un hecho que las criaturas intelectuales la participan más que las otras, porque las criaturas racionales poseen los dos requisitos de la providencia, a saber, la disposición del orden, que se perfila por potencia cognoscitiva, y la ejecución, que se efectúa por la operativa; mientras que las demás criaturas sólo poseen potencia operativa. Luego, bajo la providencia de Dios, las criaturas racionales gobiernan a las demás.

Dios da a un ser no sólo la virtud, sino también cuanto se precisa para obtener el efecto de la misma, porque para la buena disposición de la totalidad se requiere que cada cosa esté abierta a todos los bienes que por naturaleza es capaz de producir. Ahora bien, la potencia intelectiva es por naturaleza ordenadora y rectora; por lo que vemos que, cuando pertenecen a un mismo sujeto, la virtud operativa sigue a lo que impera la intelectiva, como vemos que en el hombre se mueven los miembros al imperio de su voluntad. Y lo mismo sucede cuando pertenecen a diversos sujetos; pues es razonable que los hombres que destacan en virtud operativa sean dirigidos por los que sobresalen en virtud intelectiva. Por lo tanto, el concepto de providencia divina requiere que las criaturas racionales gobiernen a las demás.

Las potencias particulares están destinadas por naturaleza a ser movidas por las universales, como consta en las cosas naturales y artificiales. Ahora bien, sabemos que la virtud intelectiva es más universal que cualquier otra virtud operativa, porque contiene las formas universales, mientras que la operativa sólo contiene la forma propia del que obra. Luego es preciso que las criaturas intelectuales muevan y gobiernen a las demás.

En todas las potencias jerarquizadas, la que mejor conoce el fin es la directora de las demás; por ejemplo, vemos en las artes que el que pro-

providentiae participant, sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur.

Adhuc. Cuicumque datur a Deo aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis: sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quae ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva: unde videmus quod, quando coniunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen intellectivae virtutis; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis moventur membra. Idem etiam apparet si in diversis existant: nam illi homines qui excedunt in virtute operativa, oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae ratio quod creaturae aliae per intellectuales creaturas regantur.

Item. Virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus: ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa: nam virtus intellectiva continet formas universales, omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua forma propria operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliae creaturae.

Praeterea. In omnibus potentiis ordinatis una est directiva alterius, quae magis rationem cognoscit: unde videmus in artibus

quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam, et imperat ei, quae artificium operatur, sicut ars gubernatoria navifactivae; et illa quae formam inducit, imperat ei quae materiam disponit. Instrumenta vero, quae non cognoscunt aliquam rationem, reguntur tantum. Cum igitur solae intellectuales creaturae rationes ordinis creaturarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

Adhuc. Quod est per se, est causa eius quod est per aliud. Solae autem creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae existentes: aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tanquam ab alio motae. Creaturae igitur intellectuales per suam operationem sunt motivae et regitivae aliarum creaturarum.

pone el fin y en él encuentra explicación la obra de arte, dirige y manda al que ejecuta la obra, como sucede con el arte de gobernar respecto al de construir naves; y vemos también que la que introduce la forma manda a la que dispone la materia. Mas los instrumentos son únicamente regidos, porque desconocen toda finalidad. Luego, como únicamente las criaturas intelectuales conocen la finalidad del orden de las criaturas, a ellas les corresponderá regir y gobernar a las demás.

Lo que es por sí es causa de lo que es por otro. Pero, entre las criaturas, únicamente las intelectuales obran por sí mismas, en cuanto que por el libre albedrío son dueñas de sus propias acciones; mientras que las demás obran por necesidad natural, como movidas por otro. Por lo tanto, en virtud de su propia operación, las criaturas intelectuales mueven y rigen a las demás.

CAPITULUM LXXIX

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTIVAE INFERIORES REGUNTUR PER SUPERIORES

CAPITULO LXXIX

Las sustancias intelectivas inferiores son regidas por las superiores

Cum autem inter creaturas intellectuales quaedam sint aliis altiores, ut ex superioribus (l.2, cc.91.95) patet, oportet quod etiam inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

Adhuc. Virtutes magis universales sunt motivae virtutum particularium, sicut dictum est (c. praec.). Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra (l.2, c.98) ostensum est. Sunt igitur ipsae regitivae inferiorum intellectualium naturarum.

Item. Potentia intellectiva quae est propinquior principio, semper

Como entre las criaturas intelectuales unas son superiores a otras, según consta por lo dicho, es menester que las naturalezas intelectuales superiores gobiernen a las inferiores.

Las potencias más universales, según se ha dicho, mueven a las particulares. Mas entre las naturalezas intelectuales, las superiores tienen formas más universales, como ya nos consta. Luego ellas son las que gobiernan a las inferiores.

Vemos siempre que la potencia intelectiva más próxima a su princi-

pio gobierna a la potencia intelectiva que dista más de él. Cosa que se manifiesta tanto en las ciencias especulativas como en las prácticas, pues la ciencia especulativa que recibe de otra sus principios de demostración, se dice que le está subalternada; y la ciencia práctica más próxima al fin, que es principio para las operativas, es directora de la más distante. Si, pues, entre las sustancias intelectuales hay algunas que están más próximas al primer principio, o sea, a Dios, según se demostró en el libro segundo, esas mismas deberán gobernar a las demás.

Las sustancias intelectuales superiores reciben en sí mismas la influencia de la sabiduría divina mejor que todas las demás, porque cada cual recibe según su natural disposición. Es así que todas las cosas son gobernadas por la sabiduría divina, y según esto es preciso que las que más participan de la sabiduría divina gobiernen a las que menos participan. En consecuencia, las sustancias intelectuales superiores gobiernan a las inferiores.

Los espíritus superiores son llamados también *ángeles* en cuanto que dirigen a los espíritus inferiores anunciándoles algo, pues la palabra ángel equivale a *nuncio*; se llama también *ministro* en cuanto que con sus obras ejecutan, incluso en las cosas corporales, el orden de la divina providencia, porque el ministro, según el Filósofo, es *como un instrumento animado*. Y por esto se dice en el salmo: *Quien hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llamas de fuego.*

invenitur regitiva intellectualis virtutis quae magis a principio distat. Quod quidem apparet tam in scientiis speculativis quam in activis: scientia enim speculativa quae accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata; et scientia activa quae est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis. Cum ergo inter intellectuales substantias quaedam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut in Secundo (c.95) ostensum est, ipsae erunt aliarum regitivae.

Adhuc. Superiores intellectuales substantiae perfectius divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt: cum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur. Et sic oportet quod ea quae magis divinam sapientiam participant, sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

Dicuntur igitur superiores spiritus et *angeli*, inquantum inferiores spiritus dirigunt quasi eis annuntiando, nam angeli quasi *nuntii* dicuntur; et *ministri*, inquantum per suam operationem exequuntur, etiam in corporalibus, divinae providentiae ordinem, nam minister est *quasi instrumentum animatum*, secundum Philosophum[1]. Et hoc est quod dicitur in Psalmo (103,4): *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis.*

[1] Esta idea depende más de la *Etica a Nicómaco* VIII 13; 1161b,4-5 que de la *Política* I 4,1253b,27-32.

CAPITULUM LXXX
DE ORDINATIONE ANGELORUM AD INVICEM

CAPITULO LXXX
De la ordenación de los ángeles entre sí

Cum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est (c.78), corporalium autem est quidam ordo: oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores. Quia etiam[1] quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus eius est universalior; virtus vero intellectualis substantiae est universalior virtute corporis: superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitae; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur.

Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam perfectius divinam dispositionem ab ipso recipiunt, in hoc quod usque ad singula ordinis rationem cognoscunt per hoc quod a Deo accipiunt. Haec autem divinae ordinationis manifestatio divinitus facta usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit: sicut dicitur Iob 25,3: *Numquid est numerus militum eius, et super quem non splendet lumen eius?*[2] Sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt quod per eam singula quae ad ordinem providentiae spectant, ab ipsis exequenda, cognoscere possint, sed solum in quadam communitate: quantoque sunt inferio-

Como las cosas corporales están gobernadas por las espirituales, según consta, y entre las corporales hay un cierto orden, es menester que los cuerpos superiores sean gobernados por las sustancias intelectuales superiores, y los inferiores por las inferiores. Y como, cuanto superior es una sustancia, tanto más universal es su potencia; y, por otra parte, la potencia de la sustancia intelectual es más universal que la potencia corpórea, las sustancias superiores entre las intelectuales poseen virtudes que no pueden desempeñarse por virtud corporal alguna, y por esto no están unidas a cuerpos; mientras que las inferiores poseen virtudes múltiples (parceladas) que pueden ser desempeñadas por algunos instrumentos corporales y por esto es preciso que estén unidas a los cuerpos.

Pues bien, como las sustancias intelectuales superiores tienen una virtud más universal, así también están más perfectamente dispuestas por Dios, de manera que conocen al detalle la razón del orden que Dios les comunica. Y esta manifestación de la ordenación divina, realizada por Dios, llega incluso hasta las sustancias intelectuales más inferiores, como lo confirma este pasaje de Job: *Innumerables son sus servidores, y ¿sobre cuál de ellos no resplandece su luz?* No obstante, las inteligencias inferiores no la reciben de manera tan perfecta que puedan conocer al detalle cuanto han de ejecutar en miras a lo ordenado por la providencia, sino solamente en general; así que, cuanto más inferiores son, menos conocimiento detallado del orden divino re-

[1] Autógrafo: *etiam*; Leonina: *autem*.
[2] Vulg.: "... eius?... non surget... illius?"

ciben al ser iluminadas divinamente por primera vez; de modo que el entendimiento humano, que posee el último grado de conocimiento natural, sólo tiene noticia de algunas cosas universalísimas.

Así, pues, las sustancias intelectuales superiores reciben inmediatamente de Dios un conocimiento perfecto del orden divino, conocimiento que han de comunicar a las inferiores, tal como el conocimiento universal del discípulo es perfeccionado por el del maestro, que conoce al detalle. Por esto, Dionisio, hablando de las supremas sustancias intelectuales, que llama *primeras jerarquías*, es decir, *sagrados principados*, dice que *no han sido santificadas por otras, sino que alcanzan inmediata y plenamente de Dios la santidad, y, en cuanto cabe, son transportadas a la contemplación de la belleza inmaterial e invisible al conocimiento de las razones de las obras divinas;* y dice que por ellas *son adoctrinados los órdenes subalternos de espíritus celestes.* Según esto, las inteligencias más elevadas reciben del principio más alto la perfección de su conocimiento.

En toda disposición de la providencia, la ordenación misma de los efectos proviene de la forma del agente, pues es preciso que el efecto proceda de la causa según cierta semejanza. Ahora bien, al comunicar el agente la semejanza de su forma a los efectos, lo hace por algún fin. Luego, en la disposición de la providencia, lo primero de todo es el fin; lo segundo, la forma del agente, y lo tercero, la disposición ordenada de los efectos. Por lo tanto, en el plano intelectual, el grado supremo lo ocupa la comprensión del orden en su fin; el segundo, la del orden en su forma; y

res, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt; in tantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorundam universalissimorum notitiam habet.

Sic igitur substantiae intellectuales superiores perfectionem cognitionis praedicti ordinis immediate consequuntur a Deo, quam quidem perfectionem oportet quod aliae inferiores per eas consequantur: sicut supra (c.75) diximus quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas *primae hierarchiae*, idest *sacri principatus* nominat [3], VII cap. [4] *Cael. hier.*, dicit quod *non per alias substantias sanctificatae, sed ab ipsa divinitate in ipsam immediate extenduntur, et ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur, et ad divinorum operum scibiles rationes;* et per has dicit [5] *suppositas caelestium essentiarum dispositiones erudiri.* Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt.

In qualibet autem dispositione providentiae ipsa ordinatio effectuum ex forma agentis derivatur: oportet enim effectus a causa secundum aliquam similitudinem procedere. Quod autem agens suae formae similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione providentiae est finis; secundum, forma agentis; tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur; secundum autem, quod in forma;

[3] *De cael. hier.* VII § 3: PG 3,209C.
[4] § 2: PG 3,208D-209A.
[5] § 3: PG 3,209A.

tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio cognoscatur. Unde et ars quae considerat finem, est architectonica respectu eius quae considerat formam, sicut gubernatoria respectu navis factivae; ea vero quae considerat formam, respectu eius quae considerat solum ordines motuum qui ordinantur ad formam, sicut navis factiva respectu manu artificum.

Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiae divinae percipiunt, est quidam ordo, quia supremi et primi ordinis providentiae rationem percipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas; quidam tamen eorum aliis clarius. Et isti dicuntur *Seraphim*, quasi *ardentes* vel *incendentes* [6], quia per incendium, designare solet intensio amoris vel desiderii, quae sunt de fine. Unde Dionysius dicit, VII cap. [7] *Cael. hier.*, quod ex hoc eorum nomine designatur *mobilitas eorum circa divina, fervens et flexibilis, et reductio inferiorum in Deum,* sicut in finem.

Secundi autem rationem ordinis providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt. Et hi dicuntur *Cherubim*, quod interpretatur *scientiae plenitudo* [8]: scientia enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius [9] quod talis nominatio significat, quod sunt *contemplativi in prima operatrice virtute divinae pulchritudinis*.

Tertii vero ipsam dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa considerant. Et hi dicuntur *Throni:* nam per *thronum* potestas iudiciaria designatur, secundum illud: *Sedes super thronum et iudicas*

el tercero la del orden no en otro principio más alto, sino en sí mismo. Por eso, el arte que mira al fin es director del que atiende a la forma, como lo es el de gobernar respecto a la ingeniería naval; y el que cuida de la forma dirige al que sólo mira a la ordenación de los movimientos ordenados a la forma, como la ingeniería naval respecto de los constructores.

Así, pues, entre aquellas inteligencias que perciben inmediatamente en el mismo Dios el conocimiento perfecto del orden de la divina providencia hay cierta jerarquía, porque las superiores y primeras ven la razón del orden de la providencia en el mismo último fin, que es la bondad divina; pero unas con mayor claridad que otras. Aquellas se llaman *serafines*, como si dijéramos *ardientes* o *abrasadores*, porque suele designarse con el incendio la intensidad del amor o del deseo, que tienen como objetivo el fin. Por eso dice Dionisio, en *La celeste jerarquía*, que con este nombre que llevan se designa *su rapidez respecto a las cosas divinas, ferviente y flexible, y su atracción de las cosas inferiores hacia Dios*, como a su fin.

Las segundas conocen perfectamente la razón del orden de la providencia en la misma forma divina. Y se llaman *querubines*. que quiere decir *plenitud de ciencia*, ya que la ciencia se perfecciona por la forma cognoscible. Por esto dice Dionisio, en el mismo lugar, que tal nombre significa que son *contempladores de la belleza divina en su potencia creadora.*

Las terceras inteligencias contemplan la disposición de los juicios divinos en ellos mismos. Y se llaman *tronos*, porque trono significa la potestad de juzgar, según el versículo: *Te sientas en el trono y distribuyes*

[6] *De cal. hier.* VII § 1: PG 3,205B.
[7] § 1 PG 3,205BC: "Inflexibilis" (I. SCOTUS); "indeclinabilis" (J. SARRACENUS): cf. I q.108 a.5 ad 5: "indeclinabiliter".
[8] *De cael. hier.* VII § 1: PG 3,205B.
[9] *De cael. hier.* VII § 1: PG 3,205C.

justicia. Conforme a esto, dice Dionisio que con este nombre se indica que son *portadores divinos y toman parte familiarmente en todas las determinaciones divinas.*

Pero lo dicho no se ha de entender de manera que creamos que una cosa es la bondad divina, otra su esencia y otra su ciencia, que contiene la disposición de las cosas, sino que hay que tomarlo como distintas conceptuaciones de una sola realidad.

Por lo demás, entre los espíritus inferiores que para ejecutar el orden divino reciben de los superiores un conocimiento perfecto, se da también un orden. Pues los superiores entre ellos tienen también una potencia cognoscitiva más universal. Por eso conocen el orden de la providencia en los principios y causas más universales, mientras que los inferiores lo obtienen en causas más particulares, pues mayor sería el entendimiento de un hombre que pudiera conocer todo el orden natural en los cuerpos celestes que el de aquel que para alcanzar un conocimiento perfecto precisa mirar a los cuerpos inferiores. Por tanto, aquellos que pueden conocer perfectamente el orden de la providencia en las causas universales, que están entre Dios, que es causa universalísima, y las causas particulares, se hallan situados entre los que tienen suficiente con considerar en Dios la razón de dicho orden, y los que necesariamente lo han de considerar en las causas particulares. Dionisio los coloca en la jerarquía media, que, así como es dirigida por la suprema, así también ella dirige a la ínfima.

También entre estas sustancias intelectuales se da cierto orden. En efecto, la disposición universal de la providencia se distribuye, en primer lugar, entre muchos ejecutores. Y esto se realiza por el orden de las *dominaciones,* pues es propio de los señores

iustitiam[10]. Unde dicit Dionysius[11] quod per hanc nominationem designatur quod sunt *deiferi, et ad omnes divinas susceptiones famulariter*[12] *aperti.*

Non autem sic praemissa intelligenda sunt quasi aliud sit divina bonitas, aliud divina essentia, et aliud eius scientia rerum dispositionem continens: sed quia secundum haec alia et alia est eius consideratio.

Inter ipsos etiam inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse. Nam quae inter eos sunt altiora, virtutis etiam sunt universalioris in cognoscendo: unde cognitionem ordinis providentiae in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur; inferiores vero in causis magis particularibus; altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus caelestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora corpora prospicere. Illi igitur qui in causis universalibus, quae sunt mediae inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem providentiae perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui in ipso Deo rationem praedicti ordinis considerare sufficiunt, et eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quae, sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam: ut dicit in VIII cap.[13] *Cael. hier.*

Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat. Nam ipsa universalis providentiae dispositio distribuitur quidem, primo, in multos executores. Quod quidem fit per ordinem *Dominationum:* dominorum

[10] Ps 9,5: Vulg.: "Sedisti... qui iudicas".
[11] *De cael. hier.* VII § 1: PG 3,205D.
[12] Autógrafo: *famulariter; famulanter* = D (J. SARRACENUS); Leonina: *familiariter.*
[13] § 1: PG 3,240B; § 2,240D.

enim est praecipere quid alii exequantur. Unde Dionysius dicit, VIII cap.[14] *Cael. hier.,* quod nomen *Dominationis* designat *aliquam anagogen superpositam omni servituti, et omni subiectione superiorem.*

Secundo autem, ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus. Quod quidem fit per ordines *Virtutum,* quarum nomen, ut Dionysius ibidem[15] dicit, significat *quandam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem suimet imbecillitate aliquem deiformem motum.* In quo patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet. Unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus caelestium corporum, ex quibus, sicut ex quibusdam universalibus causis, consequuntur particulares effectus in natura: et ideo *Virtutes caelorum* nominantur Lc 21,26, ubi dicitur: *Virtutes caelorum movebuntur.* Ad eos etiam spiritus pertinere videtur executio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt, nam ista sunt sublimissima in divinis ministeriis: propter quod Gregorius[16] dicit quod *Virtutes dicuntur illi spiritus per quos signa frequentius fiunt.* Et si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

Tertio vero, universalis providentiae ordo, iam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare. Quod quidem pertinet ad ordinem Potestatum. Unde Dionysius ibidem[17] dicit quod nomen *Potestatum* importat *quandam bene ordinatam et inconfusam circa divinas*

el mandar lo que han de ejecutar los otros. Por eso dice Dionisio que este nombre de *dominación* designa *cierto señorío que rebasa toda servidumbre y es superior a toda sujeción.*

En segundo lugar, la providencia es distribuida y aplicada a varios efectos por el que obra y ejecuta. Y esto se hace mediante el orden de las *virtudes,* cuyo nombre, según dice Dionisio en el mismo lugar, significa *cierto robusto poder aplicado a todas las operaciones deiformes, que no abandona a ningún movimiento deiforme a su propia debilidad.* Con lo cual queda claro que el principio universal de actividad pertenece a este orden. Según esto, parece que el movimiento de los cuerpos celestes, de los cuales proceden, como de ciertas causas universales, los efectos particulares de la naturaleza, pertenece a este orden. Por este motivo se llaman *virtudes celestes* en el capítulo 21 de San Lucas, donde se dice: *Se moverán las virtudes celestes.* Parece también que la ejecución de las obras divinas que se realizan al margen del orden natural pertenece a esta clase de espíritus, porque tales obras son lo más sublime en el servicio divino. Por esta razón dice San Gregorio que *se llaman virtudes aquellos espíritus que frecuentemente hacen cosas milagrosas.* En conclusión, si en el cumplimiento de las órdenes divinas hay algo principal y universal, es comprensible que pertenezca a este orden.

En tercer lugar, el orden universal de la providencia, establecido ya en los efectos, es preservado de toda confusión por la coacción ejercida sobre aquello que podría perturbarlo. Esto corresponde al orden de las *potestades.* Por eso dice Dionisio en el mismo lugar que el nombre de *potestad* implica *cierta ordenación, bien dispuesta y sin confu-*

[14] § 1: PG 3,237C: "sursum-actionem" (J. SARRACENUS); "anagogen" (J. SCOTI).
[15] § 1,237D.240A.
[16] *Hom. XXXIV in Evang.* n.10 (PL 76,1251C): "... vocantur illi nimirum... signa et miracula..."
[17] VIII § 1,240A.

sión alguna acerca de lo recibido de Dios. Y por esto dice San Gregorio que corresponde a este orden *el contener a las potestades contrarias.*

Las últimas de las superiores sustancias intelectuales son las que reciben de Dios el don de conocer el orden de la divina providencia a través de las causas particulares, y son las inmediatamente superiores a las cosas humanas. De ellas dice Dionisio que *este tercer orden de espíritus manda, por consiguiente, a las jerarquías humanas.* Y por cosas humanas se ha de entender todas las naturalezas inferiores y causas particulares que están ordenadas al hombre y sujetas a su servicio, como consta por lo dicho.

E incluso en esto hay también un orden. Pues en las cosas humanas hay cierto bien común, que es el bien de la ciudad o de los ciudadanos, y que, al parecer, pertenece al orden de los *principados.* Por eso, en el mismo capítulo, dice Dionisio que el nombre de *principados* significa *cierto caudillaje de carácter sagrado.* Conforme a esto, Daniel hace mención de *Miguel, príncipe de los judíos y príncipe de los persas y griegos.* Según esto, la disposición de los reinos, el traspaso de poder de un pueblo a otro, debe pertenecer al ministerio de este orden. Incluso la inspiración de aquellos que son príncipes entre los hombres respecto a como han de administrar su gobierno, parece que corresponde a este orden.

Hay, además, otro bien humano, que no es común, sino estrictamente personal, aunque no en beneficio propio exclusivo sino de muchos: como las cosas de fe, que todos y cada uno han de creer y observar; el culto divino, etc. Y esto corresponde a los *arcángeles,* de quien dice San Gregorio que *anuncian lo más grande;* razón por la que llamamos *arcángel*

susceptiones ordinationem. Et ideo Gregorius dicit [18] quod ad hunc ordinem pertinet *contrarias potestates arcere.*

Infimi autem inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem divinae providentiae ut in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt: et hi immediate rebus humanis proponuntur [19]. Unde de eis Dionysius dicit [20] quod *ista tertia dispositio spirituum humanis hierarchiis per consequentiam praecipit.* Per res autem humanas intelligendae sunt omnes inferiores naturae et causae particulares, quae ad hominem ordinantur et in usum hominis cedunt, sicut patet ex praemissis (c.71).

Inter hos etiam quidam ordo existit. Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis [21], quod videtur ad *Principatuum* ordinem pertinere. Unde Dionysius eodem capitulo [22] dicit quod nomen *Principatuum* designat *quiddam ductivum cum ordine sacro.* Propter quod et Dan 10, 13.20, fit mentio *de Michaele principe Iudaeorum, et principe Persarum, et Graecorum.* Et sic dispositio regnorum, et mutatio dominationis a gente in gentem, ad ministerium huius ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.

Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unum aliquem pertinet secundum seipsum, non tamen uni soli utilia, sed multis: sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et observanda, sicut ea quae sunt fidei, et cultus divinus, et alia huiusmodi. Et hoc ad *Archangelos* pertinet, de

[18] Hom. cit. (PL 76,1251D): "ut eorum ditioni virtutes adversae subiectae sint, quorum potestate refroenantur".
[19] Autógrafo: *proponuntur;* Leonina: *praeponuntur.*
[20] IX § 2,260B.
[21] I *Ethic.* 1: 1094b,9-10; *Expos.* lect.2 (30).
[22] IX § 1,257B.

quibus Gregorius dicit [23] quod *summa nuntiant:* sicut Gabrielem *Archangelum* nominamus, qui Virgini Verbi incarnationem nuntiavit, ab omnibus credendam.

Quoddam vero humanum bonum est ad unumquemque singulariter pertinens. Et huiusmodi ad ordinem pertinent *Angelorum,* de quibus Gregorius dicit (ib.) quod *infima nuntiant:* unde et *hominum custodes* esse dicuntur, secundum illud Psalmi (90, 11): *Angelis Deus* [24] *mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Unde et Dionysius dicit [25] quod Archangeli medii sunt inter Principatus et Angelos, habentes aliquid commune cum utrisque: cum Principatibus quidem, *inquantum inferioribus Angelis ducatum praestant,* nec immerito, quia quae sunt propria in humanis, secundum ea quae sunt communia dispensari oportet; cum Angelis vero, quia *annuntiant Angelis, et per Angelos nobis,* quorum est manifestare hominibus, *quae ad eos pertinent secundum uniuscuiusque analogiam* [26]. Propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit: quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi. Et propter hoc Archangeli nomen compositum habent ex utroque: dicuntur enim *Archangeli* quasi *Principes Angeli.*

Assignat autem et Gregorius aliter caelestium spirituum ordinationem [27]: nam Principatus inter medios spiritus connumerat post Dominationes immediate, Virtutes vero inter infimos, ante Archangelos. Sed, diligenter inspicientibus, utraque ordinatio in modico differt. Nam secundum Gregorium, Principatus dicuntur, non qui gentibus praeponuntur, sed *qui etiam ipsis bonis spiritibus*

a Gabriel, que anunció la encarnación del Verbo a la Virgen, para que todos la creyeran.

Hay, sin embargo, cierto bien humano que pertenece a cada uno en particular. Y los bienes de esta clase corresponden al orden de los *ángeles,* que, según San Gregorio, *anuncian las cosas pequeñas;* y por esto se llaman *custodios de los hombres,* según el dicho del salmo: *Te encomendará a sus ángeles para que te guarden en tus caminos.* Por eso dice Dionisio que los arcángeles son intermediarios entre los principados y los ángeles, y tienen con ambos algo común; en efecto, con los principados, *en cuanto que son jefes de los ángeles inferiores,* y no sin razón, porque en los mismos asuntos humanos, lo privado ha de tratarse contando siempre con las exigencias de lo común; y con los ángeles porque *anuncian a los ángeles y, mediante éstos*—cuyo oficio es manifestar a los hombres—, *a nosotros lo que les corresponde según su categoría.* Por este motivo el orden último se apropia el nombre común como especialmente suyo, porque desempeña el oficio de anunciar a los hombres sin intermediarios. De ahí que los arcángeles tienen un nombre compuesto por los dos, pues se llaman arcángeles, como si dijera *príncipes de los ángeles.*

San Garegorio distribuye de otra manera el orden de los espíritus celestes, pues coloca a los principados entre los espíritus medios e inmediatamente después de las dominaciones; y a las virtudes entre los últimos, antes que los arcángeles. Pero, bien mirado, hay una mínima diferencia entre ambas ordenaciones, pues, según San Gregorio, se llaman principados, no porque estén al frente de la gente, sino *porque son superiores*

[23] *Hom. XXXIX in Evang.* n.8: PL 76,1250D.
[24] Autógrafo: *Deus;* Leonina: *suis.*
[25] *De cael. hier.* IX § 2: PG 3,257CD.
[26] IX § 2,257D.
[27] Hom. cit., n.8ss: PL 76,1050ss.

a los buenos espíritus, o sea, como los primeros en ejecutar los misterios divinos, pues dice que *imperar es ser el primero entre otros.* Y esto, dijimos que pertenece, según nuestra clasificación, al orden de las virtudes.—Las virtudes, según San Gregorio, son los espíritus destinados a ciertas operaciones particulares, cuando en algún caso especial es preciso obrar milagrosamente al margen del orden general. Según esta razón, están bastante bien clasificados entre los últimos.

Las palabras del Apóstol sirven para probar ambas ordenaciones. Pues dice en la carta a los de Efeso: *Y lo colocó, es decir, a Cristo, a su derecha en los cielos, sobre todo principado, potestad, virtud y dominación.* Y esto demuestra que, ascendiendo, puso las potestades sobre los principados, y sobre aquéllas las virtudes, sobre las cuales colocó las dominaciones. Orden que observó Dionisio.—Sin embargo, hablando de Cristo, dice en la carta a los de Colosas: *Los tronos, dominaciones, principados, potestades, todo por El y en El fue creado.* Se ve, pues, que, descendiendo y comenzando desde los tronos, puso bajo éstos las dominaciones; después de éstas, los principados y bajo éstos, las potestades. Orden que observó San Gregorio.

De los serafines se hacen mención en Isaías; de los querubines, en Ezequiel; de los arcángeles, en la canónica de San Judas: *Disputando Miguel Arcángel con el diablo,* etc.; de los ángeles, en los salmos, como hemos dicho ya.

Por último, en todas las potencias ordenadas es común que las inferiores obren en virtud de las superiores. De donde, lo que dijimos que pertenece al orden de los serafines lo ejecutan las inferiores en virtud de los mismos. Y esto se ha de tener también en cuenta en los órdenes restantes.

principantur, quasi primi existentes in ministeriorum divinorum executione: dicit enim quod *principari est inter alios priorem existere.* Hoc autem, secundum assignationem ante dictam, diximus ad Virtutum ordinem pertinere.—Virtutes autem, secundum Gregorium, sunt qui [28] ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum in aliquo speciali casu, praeter communem ordinem, oportet aliqua miraculose fieri. Secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur.

Utraque autem ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim Eph 1,20.21: *Constituens illum,* scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem Principatum et Potestatem et Virtutem et Dominationem.* In quo patet quod, ascendendo, supra Principatus Potestates posuit, et supra has Virtutes, supra quas Dominationes collocavit. Quem ordinem Dionysius observavit.—Ad Colossenses autem, loquens de Christo, dicit (1,16): *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* In quo patet quod, a Thronis incipiens, descendendo, sub eis Dominationes, sub quibus Principatus, et sub his Potestates posuit. Quem ordinem Gregorius observavit.

De Seraphim autem fit mentio Isaiae 6,2.6; de Cherubim, Ez 1 (v.3 sqq.); de Archangelis, in Canonica Iudae (v.9), *Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans* etc.; de Angelis autem in Psalmis, ut dictum est.

Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quod in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt. Unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur. Et similiter etiam est in aliis ordinibus considerandum.

[28] Autógrafo: *qui;* Leonina: *quae.*

CAPITULUM LXXXI

DE ORDINATIONE HOMINUM AD INVICEM ET AD ALIA

Inter alias vero intellectuales substantias humanae animae infimum gradum habent: quia, sicut supra (c. praec.) dictum est, in prima sui institutione cognitionem ordinis providentiae divinae in sola quadam universali cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis secundum singula cognitionem, oportet quod ex ipsis rebus, in quibus ordo divinae providentiae iam particulariter institutus est, perducatur. Unde oportuit quod haberet organa corporea, per quae a rebus corporalibus cognitionem hauriret. Ex quibus tamen, propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quae ad hominem spectant, adipisci non valent nisi per superiores spiritus adiuventur, hoc exigente divina dispositione, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra (c.79) ostensum est. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum providentiae divinae ordinem subduntur animalia bruta, quae intellectu nullo modo participant. Unde dicitur Gen 1,26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* scilicet secundum quod intellectum habet, *et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis terrae.*

Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis, et aliis quae cognitione carent, secundum divinae providentiae ordinem praeferuntur. Unde dicitur Gen 1,29.30: *Ecce, dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis semen-*

CAPITULO LXXXI

De la ordenación de los hombres entre sí y con respecto a las otras cosas

Las almas humanas ocupan el último lugar entre las demás sustancias espirituales, porque, según dijimos, en el principio mismo de su creación reciben solamente un conocimiento general del orden de la divina providencia; y para que el alma tenga un conocimiento perfecto del orden en cuanto a lo singular, es necesario que parta de las cosas mismas, en las cuales ya está establecido particularmente dicho orden providencial. De ahí la necesidad de que constase de órganos corporales mediante los cuales pudiese obtener el conocimiento de las cosas. Sin embargo, dada la debilidad de su luz intelectual, las almas humanas no pueden alcanzar de las cosas un conocimiento perfecto de cuanto se refiere al hombre si no son ayudadas por los espíritus superiores, porque es exigencia de la providencia divina que los espíritus inferiores adquieran su perfección por los superiores, según se demostró. No obstante, como el hombre tiene una participación de la luz intelectual, le están sometidos, conforme al orden de la divina providencia, los animales, que carecen en absoluto de entendimiento. Por eso se dice en el Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*—es decir, dotado de entendimiento—, *y presida a los peces del mar, a los volátiles del cielo y a las bestias de la tierra.*

Por otra parte, los animales, aunque carezcan de entendimiento, como tienen cierto conocimiento, están colocados, según el orden de la providencia divina, sobre las plantas y los otros seres que carecen en absoluto de él. Por eso se dice en el Génesis: *Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la haz de la tierra toda y cuantos árboles producen fruto de si-*

mente, para que os sirvan de alimento, y a todos los animales de la tierra.

Pero, entre los seres que carecen en absoluto de conocimiento, uno está sujeto al otro según que uno es más poderoso que el otro en el obrar, ya que no participan en absoluto de la organización de la providencia, sino sólo de su ejecución.

Mas como el hombre tiene entendimiento y sentido y fuerza corporal, todas estas cosas están organizadas entre sí en él, según el orden de la divina providencia, imitando el orden que hay en el universo. Porque la fuerza corporal se somete a la sensitiva y a la intelectiva como ejecutora de sus órdenes, y la potencia sensitiva a la intelectiva, bajo cuyo imperio está.

En esta misma razón se funda el orden que se da entre los hombres. Pues los que destacan por su entendimiento dominan naturalmente, mientras que los menguados de entendimiento, pero robustos de cuerpo, parecen naturalmente destinados a servir, como dice Aristóteles en su *Política*. Con lo cual está también de acuerdo la sentencia de Salomón, quien dice: *El que es necio, servirá al sabio.* Y en el Exodo se dice: *Toma de entre el pueblo hombres sabios y temerosos de Dios, que juzguen al pueblo en todo tiempo.*

Y así como en las obras de un solo hombre proviene el desorden de que el entendimiento cede a la potencia sensitiva—y ésta, por indisposición somática, es arrastrada por el movimiento corporal, como se ve en quienes cojean—, del mismo modo, en el gobierno humano proviene el desorden de que alguien preside no por la superioridad de su inteligencia, sino porque usurpa el dominio por la fuerza física, o también porque alguien es puesto a mandar por motivos pasionales. Desorden, en efecto, que no

tem generis sui, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terrae.

Inter ea vero quae penitus cognitione carent, unum subiacet alteri secundum quod est unum altero potentius in agendo. Non enim participant aliquid de dispositione providentiae, sed solum de executione.

Quia vero homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur[1], secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur: nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur.

Ex eadem autem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur. Nam illi qui intellectu praeeminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum; sicut Aristoteles dicit in sua *Politica*[2]. Cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit, Prov 11,20: *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et Ex 18,21.22 dicitur: *Provide de omni plebe viros sapientes et timentes Deum, qui iudicent populum omni tempore*[3].

Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur; sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet: ita et in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum

[1] Cf. *De anima* a.13 ad 10; 1 q.77 a.4c.
[2] I 5,1254b,14-20. La cita es libre, tal vez utilice aquí, en vez del texto revisado por Moerbeke, la *Política vetus*, aunque no es probable, dada su limitada difusión.
[3] Vulg.: "... viros potentes".

praeficitur. Quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit, Eccle 10,5.6: *Est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi.* Huiusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit: provenit enim, permissione divina, ex defectu inferiorum agentium; sicut et de aliis malis dictum est (c.71). Neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur: nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur Prov 20,18: *Cogitationes consiliis roborabuntur*[4], *et gubernaculis tractanda sunt bella;* et 24,5.6: *Vir sapiens fortis est, et vir doctus validus*[5] *et robustus: quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia.* Et quia consilians regit eum qui consilium accipit, et quodammodo ei dominatur, dicitur Prov 17,2, quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis.*

Patet ergo quod divina providentia ordinem omnibus rebus imponit: ut sic verum sit quod dicit Apostolus, Rom 13,1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.*

calla Salomón, quien dice: *Y vi que hay un mal bajo el sol, como si brotara por error de la mente del soberano: el necio puesto en el cargo más elevado.* Sin embargo, tal desorden no está al margen de la divina providencia, pues proviene, por permisión de Dios, del defecto de los ángeles inferiores, al igual que otros males de los que ya hablamos. Además, por este desorden no se trastorna totalmente el orden natural, puesto que el dominio de los necios es débil si no se robustece con el consejo de los sabios. Por eso se dice en los Proverbios: *Las ocurrencias se fortalecerán con los consejos y las guerras se han de tratar con los consejeros de gobierno;* y más adelante: *El varón sabio es fuerte, y el varón docto es capaz y poderoso, porque inicia la guerra con estrategia. Y donde abunde el consejo habrá bienestar.* Y, como quien aconseja rige al aconsejado y en cierto modo le domina, se dice en los Proverbios que *el siervo sabio dominará a los hijos necios.*

Luego es evidente que la divina providencia impone orden a todas las cosas, para que así se verifique lo que dice el Apóstol: *Las cosas que proceden de Dios están ordenadas.*

CAPITULUM LXXXII

QUOD INFERIORA CORPORA REGUNTUR A DEO PER CORPORA CAELESTIA

CAPITULO LXXXII

Dios gobierna los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes

Sicut autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiae autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter descendat usque

Así como en las sustancias intelectuales hay unas superiores a otras, así también las hay en las sustancias corporales. Mas las sustancias intelectuales son regidas por las superiores, a fin de que la disposición de la divina providencia descienda gra-

[4] Vulg.: "roborantur".
[5] Vulg.: "robustus et validus".

dualmente hasta lo más bajo, según dijimos. Luego, por idéntica razón, los cuerpos inferiores son regidos por los superiores.

Cuanto superior es un cuerpo con relación al lugar, tanto más razón de forma tiene; y por ello es también, lógicamente, lugar de su inferior, ya que el contener es propio de la forma y del lugar. Así vemos que el agua tiene más razón de forma que la tierra, el aire más que el agua, y el fuego más que el aire. Ahora bien, los cuerpos celestes son superiores a todos en lugar. Luego tienen más razón de forma que todos los demás y, por tanto, son más activos. Por consiguiente, obran en los inferiores y éstos son dirigidos por ellos.

Lo que es perfecto en su naturaleza sin contrariedad en sí mismo, tiene virtud más universal que lo que no alcanza su perfección natural sin contar con contrariedad, porque ésta es efecto de las diferencias que determinan y contraen el género. Por eso, en la aprehensión intelectual—que es de lo universal—, las especies de los contrarios no son contrarias, ya que existen a la vez. Ahora bien, los cuerpos celestes son perfectos en sus naturalezas creadas sin contrariedad en sí mismos, pues no son ni leves ni pesados, ni cálidos ni fríos. (Por el contrario, los cuerpos inferiores no alcanzan su perfección natural si no cuentan con alguna contrariedad.) Lo demuestra incluso su movimiento: el movimiento circular de los cuerpos celestes no tiene contrario, y por eso no se da en ellos la violencia; en cambio, el movimiento de los cuerpos inferiores tiene contrarios, como son los movimientos hacia arriba y hacia abajo. Luego los cuerpos celestes tienen una virtud más universal que la de los cuerpos inferiores. Es así que las virtudes universales son motores de las particulares, como consta por lo dicho. Por tanto, los cuerpos celestes mueven y dirigen a los cuerpos inferiores.

Declaramos anteriormente que todo está regido por las sustancias intelectuales. Pero los cuerpos celestes se

ad infima, sicut iam (c.78 sq.) dictum est. Ergo, pari ratione, inferiora corpora per superiora disponuntur.

Amplius. Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius; et propter hoc etiam rationabiliter est locus inferioris, nam formae est continere, sicut et loci; aqua enim est formalior terra, aer aqua, ignis aere. Sed corpora caelestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis. Ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora. Et sic per ea inferiora disponuntur.

Item. Quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi cum contrarietate: contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae, cum sint simul. Corpora autem caelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: non enim sunt levia neque gravia, neque calida neque frigida. Corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate. Et hoc etiam motus eorum demonstrant: nam motui circulari corporum caelestium non est aliquid contrarium, unde nec in eis violentia esse potest; motui autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo caelestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivae particularium, sicut ex dictis (c.78) patet. Corpora igitur caelestia movent et disponunt corpora inferiora.

Adhuc. Ostensum est supra (ibid.) quod per substantias intellectuales alia omnia reguntur. Cor-

pora autem caelestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia. Sunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediate moventur, ut supra (c.80; cf. l.2, c.70) ostensum est. Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

Praeterea. Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quae ergo magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiva. Corpora autem caelestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora: quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali; alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur caelestia sunt motiva et regitiva inferiorum corporum.

Amplius. Primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Inter omnes autem alios motus, primus est motus caeli. Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus. Et tempore: quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in VIII *Phys.*[1] Et naturaliter: quia sine eo non potest esse aliquis aliorum; non enim augmentatur aliquid nisi praeexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse nisi praeexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans magis sit propinquum alterato nunc quam prius. Est etiam perfectione prior: quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum; et propter hoc est rei iam perfectae.—Secundo, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior. Et tempore: quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in VIII *Phys.*[2] Et naturaliter: quia est magis simplex et unus, cum

asemejan más a las sustancias intelectuales que los otros cuerpos, porque son incorruptibles, y están también más cerca de ellas, puesto que son movidos inmediatamente por las mismas, según se vio. Luego los cuerpos inferiores son regidos por ellos.

Es necesario que el primer principio del movimiento sea algo inmóvil. Según esto, las cosas más cercanas a la inmovilidad deben ser motoras de las otras. Es así que los cuerpos celestes están más próximos a la inmovilidad del primer principio que los cuerpos inferiores, porque sólo se mueven con una especie de movimiento, el local, mientras que los otros cuerpos muévense con toda clase de movimientos. Luego los cuerpos celestes son motores y rectores de los inferiores.

Lo primero en cualquier género es causa de cuanto hay después. Mas el primero de todos los movimientos es el celeste. En primer lugar, porque el movimiento local es el primero de todos en cuanto al tiempo, porque sólo él puede ser perpetuo, como se prueba en el libro VIII de la *Física;* en cuanto a la naturaleza, porque sin él no se dan los demás, pues nada aumenta si no hay previa alteración, por lo cual lo que antes era diferente se convierte y se hace semejante, y tampoco puede darse la alteración sin previa mutación local, porque para que se dé alteración es necesario que el alterante esté ahora más cerca del alterado de lo que antes estaba. En cuanto a la perfección, también tiene primacía, porque el movimiento local no modifica la cosa en su interior, sino sólo extrínsecamente, pues se trata de un movimiento de cosa ya hecha y acabada.—En segundo lugar, porque el movimiento circular es también el primero entre los movimientos locales: en cuanto al tiempo, porque sólo él puede ser perfecto, como se prueba en el libro VIII de la *Física;* en cuanto a la naturaleza, porque es el más simple

[1] C.7; 261a,28b,26; *Expos.* lect.15.

[2] C.8; 261b,27-262b,8; *Expos.* lect.16.

y de mayor unidad, ya que en él no se distingue ni principio, ni medio, ni fin, sino que todo es como medio. Y también en cuanto a la perfección, porque revierte a su principio.—En tercer lugar, porque sólo el movimiento celeste es siempre regular y uniforme; mientras que en los movimientos naturales de los cuerpos pesados y leves aumenta la velocidad en el fin, y en los violentos disminuye. Luego es necesario que el movimiento celeste sea la causa de todo otro movimiento.

Por otra parte, cual es la relación del inmóvil absoluto al movimiento absoluto, tal es la del inmóvil de un determinado movimiento a dicho movimiento. Pero lo que es absolutamente inmóvil es principio de todo movimiento, según se demostró. Luego lo que es inmóvil en orden a la alteración es principio de toda alteración. Ahora bien, los únicos inalterables entre los cuerpos son los cuerpos celestes, como lo demuestra su disposición, que es invariable. Por tanto, el cuerpo celeste es causa de la alteración de cuanto se altera. Mas, entre los inferiores, el principio de todo movimiento es la alteración, porque mediante ella se llega al aumento y a la generación; y el que engendra es por sí motor en el movimiento local de los cuerpos pesados y leves. Luego es necesario que el cielo sea la causa de todo movimiento en los cuerpos inferiores.

Así, pues, queda en claro que Dios rige los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes.

non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium. Et etiam perfectione: quia reflectitur ad principium.—Tertio, quia solus motus caeli invenitur semper regularis et uniformis: in motibus enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis.—Oportet ergo quod motus caeli sit causa omnium aliorum motuum.

Adhuc. Sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secundum hunc motum ad motum talem. Id autem quod est immobile simpliciter, est principium omnis motus, ut supra (L1, c.13) probatum est. Quod ergo est immobile secundum alterationem, est principium omnis alterationis. Corpora autem caelestia sola inter corporalia sunt inalterabilia: quod demonstrat dispositio eorum, quae semper eadem invenitur. Est ergo corpus caeleste causa omnis alterationis in his quae alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus: nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem; generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium. Oportet ergo quod caelum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus.

Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur.

CAPITULUM LXXXIII

EPILOGUS PRAEDICTORUM

CAPITULO LXXXIII

Epílogo de todo lo dicho

Ex omnibus autem quae ostensa sunt colligere possumus quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendum, Deus omnia per seipsum disponit (c.77). Unde super illud Iob 33[1], *Quem posuit alium super orbem quem fabricatus est?* dicit Gregorius[2]: *Mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit.* Et Boetius, in III *De consol.*[3]: *Deus per se solum cuncta disponit.*

Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat. Corporalia quidem per spiritualia (c.78). Unde Gregorius dicit, in IV *Dialog.*[4]: *In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest.*—Inferiores vero spiritus per superiores (c.79). Unde dicit Dionysius, IV cap.[5] *Cael. hier.*, quod *caelestes essentiae intellectuales primo in seipsas divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quae supra nos sunt manifestationes.*—Inferiora etiam corpora per superiora (c. praec.). Unde dicit Dionysius, IV cap.[6] *De div. nom.*, quod *sol generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit et auget et perficit, et mundat et renovat.*

De his autem omnibus simul dicit Augustinus, in III *De Trin.*[7]: *Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora*

Acerca de la inquisición del orden que se ha de imponer a las cosas, podemos colegir de todo lo expuesto que Dios lo dispone todo por sí mismo. Por esto, a propósito de las palabras de Job: *¿Quién puso a otro sobre la tierra que fabricó?*, dice San Gregorio: *Porque rige al mundo por sí mismo quien por sí mismo lo creó.* Y Boecio, en el libro III de *La consolación de la filosofía: Dios lo dispone todo por sí solo.*

Sin embargo, en cuanto a la ejecución, administra las cosas inferiores por las superiores: las corporales por las espirituales; por lo cual dice San Gregorio en el libro IV de los *Diálogos: En este mundo visible, nada puede disponerse si no es por la criatura invisible.*—Y los espíritus inferiores, adminístralos por los superiores. En conformidad con lo cual dice Dionisio en el libro IV de *La celeste jerarquía* que *las esencias intelectuales celestes reciben primero en sí mismas la iluminación divina y después hacen llegar hasta nosotros ciertos reflejos superiores a nosotros.*—Administra también los cuerpos inferiores por los superiores; por lo cual dice Dionisio en el libro IV de *Los nombres divinos* que *el sol causa la generación de los cuerpos visibles, y da movimiento vital, y nutre, aumenta, perfecciona, limpia y renueva.*

Y de todo esto, en general, dice San Agustín, en el libro III *De la Trinidad: De la misma manera que los cuerpos más densos e inferiores*

[1] C.34,13. Vulg.: "Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super..."
[2] *Moral.* XXIV c.20 (PL 76,314B): "Per se quippe mundum regit quem per se condidit".
[3] *Prosa* XII (PL 63,779A): "Per se, igitur, solum cuncta disponit".
[4] C.6 (PL 77,329B): "In hoc quoquo mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest".
[5] § 2: PG 3,180AB.
[6] § 3,700A: *Dionysiaca*, ed. PH. CHEVALLIER, O.S.B., t.1 p.166.
[7] C.4 (PL 42,873): "... per spiritum vitae et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et iustum et ille per ipsum Deum..."

son regidos con cierto orden por los más sutiles y potentes, así todos los cuerpos lo son por el espíritu vital dotado de razón; y el espíritu racional pecador, por el espíritu racional justo.

et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem; et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem iustum.

CAPITULUM LXXXIV

QUOD CORPORA CAELESTIA NON IMPRIMANT IN INTELLECTUS NOSTROS

CAPITULO LXXXIV

Los cuerpos celestes no influyen en nuestros entendimientos

Como resultado de lo dicho, manifiéstase a primera vista que los cuerpos celestes no pueden ser causa de cuanto se refiere al entendimiento. Pues hemos demostrado ya que, según el orden de la divina providencia, los cuerpos superiores rigen y mueven a los inferiores. Es así que el entendimiento está naturalmente por encima de todos los cuerpos, según consta por lo dicho. Luego es imposible que los cuerpos celestes actúen directamente sobre el entendimiento. Por tanto, no pueden ser por sí causa de cuanto se refiere al entendimiento.

Ex his autem quae praemissa sunt, in promptu apparet quod eorum quae sunt circa intellectum, corpora caelestia causae esse non possunt. Iam enim ostensum est (c.78 sqq.) quod divinae providentiae ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem naturae ordine omnia corpora excedit: ut etiam ex praedictis (l.2, c.49 sqq.) patet. Impossibile est igitur quod corpora caelestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quae sunt circa intellectum.

Ningún cuerpo obra prescindiendo del movimiento, según se prueba en el libro VIII de la *Física*. Pero las cosas inmóviles no son causadas por movimiento, pues nada es causado por el movimiento de un agente sino en cuanto que él, mientras se mueve, mueve a quien lo soporta. Luego cuanto está al margen del movimiento no puede ser causado por los cuerpos celestes. Ahora bien, lo que se refiere al entendimiento está, hablando con propiedad, al margen del movimiento, como lo manifiesta el Filósofo en el libro VII de la *Física*, porque—como allí se dice—*únicamente por la ausencia de movimiento se hace el alma prudente y sabia*. En consecuencia, es imposible que los cuerpos celestes sean por sí causa de lo que se refiere al entendimiento.

Adhuc. Nullum corpus agit nisi per motum: ut probatur in VIII *Physic.*[1] Quae autem sunt immobilia, non causantur ex motu: nihil enim causatur ex motu alicuius agentis nisi inquantum movet passum dum movetur. Quae igitur sunt omnino extra motum, non possunt esse causata a corporibus caelestibus. Sed ea quae sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum, per se loquendo, sicut patet per Philosophum in VII *Physic.*[2]: quinimmo *per quietem a motibus fit anima prudens et sciens*, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora caelestia sint per se causa eorum quae circa intellectum sunt.

Si nada es causado por un cuerpo sino en cuanto que, al moverse, mueve, es preciso que todo lo que recibe el influjo de un cuerpo se mueva. Pero únicamente se mueve lo que es cuerpo, como se prueba en el libro VI de la *Física*. Será, pues, necesario que todo lo que recibe el influjo de un cuerpo sea cuerpo o alguna potencia corporal. Pero en el libro segundo se ha demostrado que el entendimiento no es cuerpo ni potencia corporal. Por consiguiente, es imposible que los cuerpos celestes influyan directamente en el entendimiento.

Amplius. Si nihil causatur ab aliquo corpore nisi inquantum movet dum movetur, oportet omne illud quod recipit impressionem alicuius corporis, moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in VI *Physic.*[3] Oportet ergo omne quod recipit impressionem alicuius corporis, esse corpus, vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem in Secundo (c.49 sqq.) quod intellectus neque est corpus neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum.

Todo lo que es movido por otro gracias a él pasa de la potencia al acto. Mas nada pasa por obra de otro de la potencia al acto si ese otro no está en acto. Luego es preciso que todo agente y motor esté de algún modo en acto respecto de aquello a que el paciente y movido se halla en potencia. Es así que los cuerpos celestes no son inteligibles en acto, porque son ciertos singulares sensibles. Luego, como nuestro entendimiento no está en potencia sino respecto a los inteligibles en acto, es imposible que los cuerpos celestes actúen directamente sobre él.

Item. Omne quod movetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse aliquo modo in actu respectu eorum ad quae passum et motum est in potentia. Corpora autem caelestia non sunt actu intelligibilia: cum sint quaedam singularia sensibilia. Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora caelestia directe agant in intellectum.

La operación propia de una cosa responde a su naturaleza, la cual, en las cosas engendradas, se adquiere juntamente con aquélla por medio de la generación. Lo vemos en las cosas pesadas y leves, las cuales, ya en el término de su generación, tienen su peculiar movimiento, si algo no lo impide; por lo cual el que engendra se llama, en este caso, motor. Según esto, lo que en conformidad con el principio de su naturaleza no está sujeto a las acciones de los cuerpos celestes, tampoco lo puede estar en cuanto a su operación. Ahora bien, la parte intelectiva no es causada por determinados principios corporales, sino que procede totalmente de algo extrínseco, según probamos. Luego la operación del entendimiento no está

Adhuc. Propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quae rebus generatis per generationem acquiritur, simul cum propria operatione: sicut patet de gravi et levi, quae habent statim proprium motum in termino suae generationis, nisi sit aliquid impediens, ratione cuius generans dicitur movens. Illud ergo quod secundum principium suae naturae non est subiectum actionibus corporum caelestium, neque secundum suam operationem potest esse eis subiectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco, ut supra (l.2, c.86 sq.) est probatum[4]. Operatio igitur

[1] C.6: 259b,32-260a,19; *Expos.* lect.13 (1083-1085).
[2] C.3: 247b,10-11; *Expos.* lect.6 (925).

[3] C.4: 234b,10-12; *Expos.* lect.5 (796-805).
[4] En la primera redacción, Santo Tomás escribió: *ut patet per Philosophum in libro "De generatione animalium" et supra est etiam probatum;* borra y queda como actualmente se lee. Según ello, la primera redacción fue escrita lo más pronto a finales de 1261, ya que Guillermo de Moerbeke terminó la traducción en el convento d Thèbes el 23 de diciembre de 1260.

sujeta directamente a los cuerpos celestes.

Las cosas que son causadas por los movimientos celestes están sujetas al tiempo, que es *el número del primer movimiento celeste.* En consecuencia, las que prescinden totalmente del tiempo no están sujetas a los movimientos celestes. Pero el entendimiento prescinde totalmente del tiempo en su operación, como también del lugar, porque considera lo universal, que está separado del tiempo y del espacio. Por tanto, la operación intelectual no está sujeta a los movimientos celestes.

Nada rebasa su especie cuando obra. Es así que el entendimiento trasciende la especie y la forma de cualquier cuerpo agente, porque toda forma corpórea es material e individualizada, y el entender recibe la especie de su objeto, que es universal e inmaterial; de donde, ningún cuerpo puede entender por su forma corpórea. Luego mucho menos podrá un cuerpo cualquiera causar el entender en otro.

Lo que es medio de unión con lo superior no puede estar sujeto a lo inferior. Mas nuestra alma, en cuanto que entiende, se une a las sustancias intelectuales, que, por índole natural son superiores a los cuerpos celestes; porque nuestra alma no puede entender sino en cuanto que de allí recibe su luz intelectual. Así, pues, es imposible que la operación intelectual esté sujeta directamente a los movimientos celestes.

Esta tesis se refuerza más si consideramos lo que dijeron los filósofos sobre el particular. Los antiguos filósofos naturalistas, como Demócrito, Empédocles y otros, afirmaron que el entendimiento no se diferencia del sentido, según consta en el libro IV de la *Física* y en el III *Del alma.* De esto resultaba que, como el sentido es

intellectus non subiacet directe corporibus caelestibus.

Amplius. Ea quae causantur ex motibus caelestibus, tempori subduntur, quod est *numerus primi motus caelestis*[5]. Quae igitur omnino abstrahunt a tempore, non sunt caelestibus motibus subiecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco: considerat enim universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur caelestibus motibus.

Adhuc. Nihil agit ultra suam speciem. Ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cuiuscumque corporis agentis: quia omnis forma corporea est materialis et individuata; ipsum autem intelligere habet speciem a suo obiecto, quod est universale et immateriale. Unde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

Item. Secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subiectum. Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus caelestibus: non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Impossibile est ergo quod intellectualis operatio directe motibus caelestibus subdatur.

Praeterea. Huic rei fidem faciet si consideremus ea quae a philosophis circa hoc sunt dicta. Antiqui enim philosophi Naturales, ut Democritus, Empedocles, et huiusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu: ut patet in IV *Metaph.*[6], et in III *De anima*[7]. Et ideo sequebatur

[5] IV *Physic.* 11; 219a,10-14; *Expos.* lect.17 (576).
[6] III *Metaphys.* 5; 1009b,12-33; *Expos. IV Metaphys.* lect.12 (672-673.674-679).
[7] C.3; 427a,17-29; *Expos.* lect.4 (615-623).

quod, cum sensus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem, quod ita esset etiam de intellectu. Et propter hoc dixerunt quod, cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis operatio sequatur corporum caelestium motus: secundum illud Homeri[8]: *Talis est intellectus in diis et hominibus terrenis qualem in die ducit Pater virorum deorumque:* idest sol; vel magis Iupiter, quem dicebant summum deum, intelligentes per ipsum totum caelum, ut patet per Augustinum, in libro *De civitate Dei*[9].

Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum quoddam, vel sicut pagina recipit litteras impressas, absque hoc quod aliquid agat: ut Boetius narrat in V *De consolatione*[10]. Secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum caelestium intellectuales notiones nobis imprimerentur. Unde et Stoici fuerunt qui praecipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt.—Sed haec positio inde falsa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quia intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalia et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur. Et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem: nam

una cierta potencia corporal obediente a la mudanza de los cuerpos, el entendimiento también sería igual. Por eso dijeron que, como la mudanza de los cuerpos inferiores responde a la de los superiores, la operación intelectual responde al movimiento de los cuerpos celestes, según aquello de Homero: *Tal es el entendimiento en los dioses y en los hombres terrenos cual determinó en su día el Padre de los hombres y de los dioses,* es decir, el sol, o, más propiamente Júpiter, a quien llamaban dios sumo, entendiendo por tal todo el cielo, según consta por San Agustín en el libro de *La ciudad de Dios.*

Esto dio origen también a la opinión de los estoicos, quienes decían que el conocimiento intelectual era causado en nosotros por la impresión de las imágenes de los cuerpos en nuestras mentes, como en un espejo o en una página, que recibe las letras impresas sin hacer nada por su parte. Lo refiere Boecio en el libro V de *La consolación de la filosofía.* En conformidad con esta sentencia seguíase que nuestras nociones intelectuales se nos imprimirían principalmente por la influencia de los cuerpos celestes. De aquí que los estoicos fueron los primeros en sostener que la vida de los hombres es guiada por cierta necesidad fatal.—Mas la falsedad de esta tesis aparece desde el momento en que vemos—como dice Boecio en dicho lugar—que el entendimiento compone y divide, y compara lo supremo con lo ínfimo, y conoce los universales y las formas simples, que no se hallan en los cuerpos; lo cual demuestra que el entendimiento no es solamente un recipiente de las imá-

[8] *Odyss.* XVIII 136ss. La cita de Homero la toma de Aristóteles; cf. III *De anima* c.3; 427a,25; *Expos.* lect.4 (619-620).
[9] IV cap.11: PL 41,121-123; V c.8 (PL 41,148): "Illi quoque versus homerici, huic sententiae suffragantur quos Cicero in latinum vertit: 'Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras". Nec in hac quaestione auctoritatem haberet poëtica sententia; sed quoniam Stoicos dicit, vim fati asserentes, istos ex Homero versus solere usurpare... de istorum philosophorum opinione tractatur... quid sentiant esse fatum apertissime declaratur, quoniam Iovem appelant, quem *summum deum* putant, a quo connexionem dicunt pendere fatorum".
[10] *Metro* IV v.1-9 (PL 63,850B-851A): "Quondam Porticus attulit/ absuros nimium senes/ qui sensus et imagines/ e corporibus extimis/ credant mentibus imprimi/ ut quondam celeri stylo/ mos est aequore paginae/ quae nullus habeat notas/ pressas figere litteras".

genes de los cuerpos, sino que tiene una potencia superior a ellos, pues el sentido externo, que únicamente recibe las imágenes de los cuerpos, no alcanza a realizar lo ya dicho.

Sin embargo, todos los filósofos posteriores, que distinguían entre entendimiento y sentido, atribuyeron la causa de nuestra ciencia a las cosas inmateriales y no a determinados cuerpos. Platón, por ejemplo, puso como causa de nuestra ciencia las *ideas;* Aristóteles, sin embargo, el *entendimiento agente.*

Todo lo cual da a entender que el suponer que los cuerpos celestes son causa de que entendamos es seguir la opinión de quienes sostenían que el entendimiento no se diferencia del sentido, como se ve también por lo que dice Aristóteles en el libro *Del alma.* Pero esta opinión es abiertamente falsa. Luego es claramente falso afirmar que los cuerpos celestes son causas directas de nuestro entender.

Por ello, la Sagrada Escritura atribuye también la causa de nuestro entender, no a cuerpo alguno, sino a Dios: *¿Dónde está el Dios que me creó, que da cantares en la noche, que nos da inteligencia mayor que a las bestias de la tierra y nos hace más sabios que a las aves del cielo?* Y en el salmo: *El que da al hombre la sabiduría.*

No obstante, se ha de saber que, aunque los cuerpos celestes no pueden ser directamente causa de nuestra inteligencia, en cambio influyen algo indirectamente. Porque, aunque el entendimiento no es una potencia corporal, sin embargo, en nosotros no puede efectuarse la operación intelectual sin la cooperación de las potencias corporales, que son la imaginación, la memorativa y la cogitativa, según consta por lo dicho. Y esto es tal, que, impedidas las operaciones de estas potencias por alguna indisposición corporal, se impide también la operación intelectual, como se ve en los frenéticos y letárgicos, etcétera. Por esto, la buena disposi-

sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad praedicta non se extendit.

Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes, causam nostrae scientiae non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt: sicut Plato posuit causam nostrae scientiae esse *ideas;* Aristoteles autem *intellectum agentem.*

Ex his omnibus est accipere quod ponere corpora caelestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinioni eorum qui ponebant intellectum a sensu non differre: ut patet etiam per Aristotelem, in libro *De anima*[11]. Hanc autem opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est et eam esse falsam quae ponit corpora caelestia esse nobis causa intelligendi directe.

Hinc est etiam quod Sacra Scriptura causam nostrae intelligentiae attribuit, non alicui corpori, sed Deo: Iob 35,10.11, *Ubi est Deus qui fecit me, qui dedit carmina in nocte, qui docet nos super iumenta terrae, super volucres caeli erudit nos?* et in Psalmo (93, 10), *Qui docet hominem scientiam.*

Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus (l.2, c.68, fin.) patet. Et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis huiusmodi. Et

[11] III c.3; 427a,17-29; *Expos.* lect.4 (615-623).

propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc praedictae vires fortiores existunt: unde dicitur in II *De anima*[12] quod *molles carne bene aptos mente videmus.* Dispositio autem corporis humani subiacet caelestibus motibus. Dicit enim Augustinus, in V *De civitate Dei*[13], quod *non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos.* Et Damascenus dicit in secundo libro[14], quod alii et alii planetae *diversas complexiones et habitus et dispositiones in nobis constituunt.* Et ideo indirecte corpora caelestia ad bonitatem intelligentiae operantur. Et sic, sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomaeus in *Centilogio*[15] dicit: *Cum fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus.*

ción del cuerpo humano hácelo apto para bien entender, ya que por ella se robustecen dichas potencias. De donde se dice en el libro II *Del alma* que *los de carne blanda, según se ve, tienen buena aptitud para entender.* Ahora bien, la disposición del cuerpo humano está sujeta a los movimientos celestes. Pues dice San Agustín en el libro V de *La ciudad de Dios* que *no es totalmente absurdo el afirmar que las irradiaciones siderales pueden producir al menos cambios en los cuerpos.* Y San Juan Damasceno, en el libro segundo *De la fe ortodoxa,* dice que los distintos planetas *provocan en nosotros diversos temperamentos, hábitos y disposiciones.* Por lo tanto, los cuerpos celestes cooperan indirectamente a la bondad de la inteligencia. Y así como los médicos pueden juzgar de la bondad del entendimiento por la complexión corporal, tomada como disposición próxima, así lo puede también el astrólogo, tomando los movimientos de los cuerpos celestes como causa remota de tal disposición. Y de este modo puede ser verdad lo que dice Tolomeo en el *Centiloquium: Cuando Mercurio se encuentra en alguna de las moradas de Saturno, da inteligencia capaz de penetrar las cosas, haciendo robusto a quien entonces nace.*

CAPITULUM LXXXV

QUOD CORPORA CAELESTIA NON SUNT CAUSAE VOLUNTATUM ET ELECTIONUM NOSTRARUM

CAPITULO LXXXV

Los cuerpos celestes no son causas de nuestras voliciones ni de nuestras elecciones

Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora caelestia non sunt causa voluntatum nostrarum neque nostrarum electionum.

Lo dicho demuestra, además, que los cuerpos celestes no son causa de nuestras voliciones ni de nuestras elecciones.

[12] C.9; 421a,26; *Expos.* lect.19 (485).
[13] C.6 (PL 41,146): "... dici posset".
[14] *De fide orthodoxa* II c.7 (PG 94,893C): "Qualitas autem aëris, a sole et luna et astris facta, aliter et aliter differentes complexiones et habitus et dispositiones constituunt".
[15] *Centiloquium* sive *Centum dicta* (sent. 38): "Ibique canonizat etiam dictum illud Hermetis, quod putat esse Ptolomaei: "Mercurius in domo Saturni in bono esse dat intelligentiam rerum medullitus"; cf. prop.143 a Stephano Tempier damnatam.

La voluntad está en la parte intelectiva del alma, según consta por el Filósofo en el libro III *Del alma*. Luego si los cuerpos celestes no pueden influir directamente en nuestro entendimiento, como se demostró, tampoco podrán influir directamente en nuestra voluntad.

En nosotros, toda elección y volición actual es causada inmediatamente por la aprehensión inteligible, porque el bien entendido es el objeto de la voluntad, como se ve en el libro III *Del alma;* y por esto, toda malicia en elegir supone un fallo en el juicio del entendimiento acerca de un objeto particular de tal elección, según manifiesta el Filósofo en el libro VII de la *Etica*. Si, pues, los cuerpos celestes no son causa de nuestra inteligencia, tampoco lo serán de nuestra elección.

Todo cuanto ocurre en los cuerpos inferiores por influencia de los cuerpos celestes sucede por determinación natural, puesto que están por naturaleza colocados bajo ellos. Según esto, si nuestras elecciones ocurren por influencia de los cuerpos celestes, es necesario que sucedan por determinación natural; es decir, el hombre elegirá realizar sus operaciones a la manera como obran los animales, por instinto natural y como se mueven naturalmente los cuerpos inanimados. Luego los principios de acción no serán dos, la intención y la naturaleza, sino uno solo, la naturaleza. Pero Aristóteles demostró lo contrario en el libro II de la *Física*. Por tanto, no es verdad que nuestras elecciones provengan de la influencia de los cuerpos celestes.

Las cosas que suceden por determinación natural son conducidas al fin por determinados medios; y por eso suceden siempre de igual modo, porque la naturaleza está invariablemente determinada. Es así que las elecciones humanas tienden al fin por

Voluntas enim in parte intellectiva animae est: ut patet per Philosophum in III *De anima*[1]. Si igitur corpora caelestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est (c. praec.), neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

Amplius. Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intelligibili causatur: bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut patet in III *De anima*[2]; et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per Philosophum in VII *Ethicorum*[3]. Corpora autem caelestia non sunt causa intelligentiae nostrae. Ergo neque electionis nostrae possunt esse causa.

Item. Quaecumque ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus eveniunt, naturaliter contingunt: cum haec inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostrae eveniunt ex impressione corporum caelestium, oportet quod naturaliter eveniant: ut scilicet sic naturaliter homo eligat operari suas operationes, sicut naturali instinctu bruta operantur, et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum et natura duo principia agentia, sed unum tantum, quod est natura. Cuius contrarium patet per Aristotelem in II *Physicorum*[4]. Non est igitur verum quod ex impressione corporum caelestium nostrae electiones proveniant.

Praeterea. Ea quae naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem, unde semper eodem modo contingunt: natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanae diversis viis tendunt in finem, tam in

[1] C.9; 432b,5; *Expos.* lect.14 (802).
[2] C.10; 433a,18-20.27-29; *Expos.* lect.15 (821,827).
[3] C.3; 1146a,31b,2; *Expos.* lect.2 (1325).
[4] C.5; 196b,18-22; *Expos.* lect.8 (212-213).

moralibus quam in artificialibus. Non igitur electiones humanae sunt naturaliter.

Amplius. Ea quae naturaliter fiunt, ut plurimum recte fiunt: natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones essent rectae. Quod patet esse falsum. Non igitur homo naturaliter eligit. Quod oporteret si ex impulsu corporum caelestium eligeret.

Item. Ea quae sunt eiusdem speciei, non diversificantur in operationibus naturalibus quae naturam speciei consequuntur: unde omnis hirundo similiter facit nidum, et omnis homo similiter intelligit prima principia, quae sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent. Quod patet esse falsum, tam in moralibus quam in artificialibus.

Adhuc. Virtutes et vitia sunt electionum principia propria: nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine: ut probat Philosophus, in II *Ethic.*[5], ex hoc quod quales operationes assuescimus, et maxime a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostrae non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum caelestium, secundum quam res naturaliter procedunt.

Adhuc. Corpora caelestia non imprimunt directe nisi in corpora; ut ostensum est (c. praec.). Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit inquantum imprimunt in corpora nostra, aut

diversas vías, tanto en lo moral como en lo técnico. Luego las elecciones humanas son resultados naturales.

Lo que es producido por la naturaleza es producido casi siempre correctamente, porque la naturaleza sólo falla en contados casos. Luego si el hombre eligiera por determinación natural sus elecciones casi siempre serían correctas. Y esto es claramente falso. Luego el hombre no elige por determinación natural, cosa que tendría que ser así si eligiera bajo el influjo de los cuerpos celestes.

Las cosas que son de una misma especie no se diversifican en las operaciones naturales consiguientes a la naturaleza de la especie. Por eso, todas las golondrinas hacen el nido de la misma manera y todos los hombres entienden de igual modo los primeros principios, que son claros naturalmente. Pero la elección es una operación consiguiente a la especie humana. Por tanto, si el hombre eligiera por determinación natural, todos los hombres tendrían que elegir del mismo modo. Lo cual es evidentemente falso, tanto en lo moral como en lo técnico.

Las virtudes y los vicios son los principios propios de las elecciones, porque el virtuoso se diferencia del vicioso en que ambos eligen cosas contrarias. Mas las virtudes sociales, y los vicios respectivos, no proceden en nosotros de la naturaleza, sino de la costumbre, como lo prueba el Filósofo en el libro II de la *Etica*, partiendo de que llegamos a habituarnos a aquellos comportamientos que, principalmente en la infancia, nos fuimos acostumbrando. Luego nuestras elecciones no son por naturaleza. Por consiguiente, tampoco son causadas por la influencia de los cuerpos celestes, según la cual las cosas proceden naturalmente.

Los cuerpos celestes sólo influyen directamente en los cuerpos, según se ha demostrado. Si fueran, pues, causa de nuestras elecciones, o esto sería en cuanto que influyen en nuestros cuerpos o en cuanto que influyen

[5] C.1; 1103a,14b,25; *Expos.* lect.1 (246-254).

en nuestro contorno. Pero de ninguna de las dos maneras pueden ser suficientemente causa de nuestras elecciones. En efecto, no es causa suficiente de nuestra elección que se nos presenten exteriormente ciertas cosas, porque consta que, al encuentro de algo deleitable, como un manjar o una mujer, si el inmoderado se mueve a elegirlo, el moderado no se mueve. De igual modo, tampoco basta para nuestra elección cualquier cambio que pueda ocurrir en nuestro cuerpo por influencia de un cuerpo celeste, porque lo único que ocasiona esto en nosotros son ciertas pasiones más o menos vehementes; pasiones que, aunque vehementes, no son causa suficiente de elección, ya que si arrastran al incontinente, al continente, en cambio, no lo mueven. Luego no puede afirmarse que los cuerpos celestes son causa de nuestras elecciones.

A ninguna cosa se le da una potencia en balde. Ahora bien, el hombre tiene potencia para juzgar y consultar sobre cuanto es capaz de hacer, se trate del uso o de las cosas externas o de admitir o rechazar sus pasiones internas; lo cual fuera cosa vana si los cuerpos celestes causaran nuestra elección, al no estar ella en nuestro poder. Por tanto, los cuerpos celestes no son causa de nuestra elección.

El hombre es por naturaleza *animal político o social.* Evidéncialo el hecho de que un hombre no se basta si vive solo, puesto que la naturaleza en pocas cosas le proveyó suficientemente; dióle la razón por la que pueda procurarse todo lo necesario para vivir, como son la comida, el vestido y cosas parecidas, para cuya producción no basta un solo hombre. Por eso el hombre vive en sociedad por imposición de la naturaleza. Mas el orden de la divina providencia no

inquantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostrae. Non enim est sufficiens causa nostrae electionis quod aliqua corporalia nobis exterius praesententur: patet enim quod ad occursum alicuius delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quaecumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione caelestis corporis: cum per hoc non sequantur in nobis nisi quaedam passiones, vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora caelestia sunt causae nostrarum electionum.

Amplius. Nulla virtus datur alicui rei frustra. Homo autem habet virtutem iudicandi et consiliandi de omnibus quae per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo vel repellendo intrinsecas passiones. Quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus caelestibus, non existens in nostra potestate. Non igitur corpora caelestia sunt causa nostrae electionis.

Praeterea. Homo naturaliter est *animal politicum, vel sociale* [6]. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vi-

[6] I *Ethic.* 5; 1097b,11; *Expos.* lect.9 (112); I *Polit.* 2; 1253a,2-3; *Expos.* lect.1 (34-37).

vat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis (c.71) patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem si electiones nostrae ex impressionibus corporum caelestium provenirent, sicut naturales instinctus aliorum animalium.

Frustra etiam darentur leges et praecepta vivendi, si homo suarum electionum dominus non esset. Frustra etiam adhiberentur poenae et praemia bonis aut malis, ex quo non est in nobis haec vel illa eligere. His autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non igitur homo est sic secundum ordinem providentiae institutus ut electiones eius ex motibus caelestium corporum proveniant.

Adhuc. Electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostrae ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellae per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum, non habet causam in natura: nam malum incidit ex defectu alicuius causae, et non habet causam per se, ut supra (c.4 sqq.) ostensum est. Non igitur est possibile quod electiones nostrae directe et per se a corporibus caelestibus proveniant sicut ex causis.

Potest autem aliquis huic rationi obviare dicendo quod omnis mala electio ex alicuius boni appetitu provenit, ut supra (cc.5.6) ostensum est: sicut electio adulteri provenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis. Ad quod quidem bonum universaliter [7] aliqua stella movet. Et hoc necessarium est ad generationes animalium perficiendas: nec debuit hoc commune bonum praetermitti propter malum particulare huius, qui ex hoc instinctu eligit malum.

quita a una cosa lo que le es natural, antes bien provee a cada cual en conformidad con su naturaleza, según consta por lo dicho. Luego por el orden de la providencia no está el hombre ordenado de modo que la vida social desaparezca. Desaparecería, en cambio, si nuestras elecciones provinieran de las influencias de los cuerpos celestes, como ocurre con los instintos naturales de los demás animales.

Si el hombre no fuera dueño de sus elecciones, en vano se darían leyes y normas para vivir. Igualmente, si no pudiéramos elegir entre esto o aquello, en vano se añadirían castigos para los malos y premios para los buenos. Y faltando estas cosas, la vida social inmediatamente se anihila. Por tanto, según el orden de la divina providencia, el hombre no ha sido creado de modo que sus elecciones provengan de los movimientos de los cuerpos celestes.

Las elecciones humanas versan sobre cosas buenas y malas. Si, pues, nuestras elecciones provinieran de los movimientos de las estrellas, seguiríase que éstas serían la causa propia de las malas elecciones. Pero lo que es malo no tiene causa en la naturaleza, porque el mal acaece por defecto de alguna causa, según se demostró. No es, pues, posible que nuestras elecciones provengan directa y propiamente, como de sus causas, de los cuerpos celestes.

Sin embargo, alguien puede objetar contra esto diciendo que toda mala acción proviene del apetito de algún bien, según se demostró; tal cual la elección del adúltero proviene del apetito del bien deleitable que hay en las cosas venéreas, a cuyo bien mueve en realidad una estrella determinada. Y esto es necesario para llevar a efecto la generación de los animales; bien común que no se debía descuidar por el mal particular del que, impulsado por tal instinto, escogió el mal.

[7] Autógrafo: *universaliter;* Leonina: *universale.*

Pero esta respuesta no es suficiente, si se supone que los cuerpos celestes son causa propia de nuestras elecciones, como si influyeran directamente en el entendimiento y en la voluntad. Porque el influjo de la causa universal lo recibe cada uno en conformidad con su modo de ser. Luego el efecto de la estrella que mueve al placer ocasionado por la unión destinada a la generación será recibido en cada cual según su propio modo de ser, como lo confirma el hecho de que diversos animales tienen diversos tiempos y maneras de unirse en conformidad con su naturaleza, según dice Aristóteles en su libro *Historia de los animales*. Según esto, el entendimiento y la voluntad recibirán el influjo de dicha estrella con arreglo a su naturaleza. Es así que, cuando se apetece algo en conformidad con el modo de ser del entendimiento y de la razón, no interviene pecado en la elección, que en realidad es mala siempre que contraría a la recta razón. Luego jamás sería mala nuestra elección si los cuerpos celestes fueran causa de nuestras elecciones.

Ninguna virtud activa sobrepasa la especie y naturaleza del agente, porque todo agente obra por su forma. Es así que tanto el querer como el entender trasciende toda especie corpórea; pues, como entendemos lo universal, así también nuestra voluntad es atraída por algo universal, como cuando *odiamos a los ladrones en general*, según dice el Filósofo en su *Retórica*. En consecuencia, nuestro querer no es causado por un cuerpo celeste.

Las cosas que son para un fin están proporcionadas al mismo. Ahora bien, las elecciones humanas están ordenadas, como a su último fin, a la

Haec autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora caelestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem. Nam impressio universalis causae recipitur in unoquoque secundum modum suum. Effectus ergo stellae moventis ad delectationem quae est in coniunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet secundum modum proprium sibi: sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modos commixtionis, secundum congruentiam suae naturae, ut Aristoteles dicit in libro *De historiis animalium* [8]. Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellae secundum modum suum. Cum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quae quidem semper ex hoc mala est quod non est secundum rationem rectam. Non igitur, si corpora caelestia essent causa electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

Amplius. Nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem et naturam agentis: quia omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere: sicut enim intelligimus universalia, ita et voluntas nostra in aliquod universale fertur, puta quod *odimus omne latronum genus*, ut Philosophus dicit in sua *Rhetorica* [9]. Nostrum igitur velle non causatur a corpore caelesti.

Praeterea. Ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Electiones autem humanae ordinantur ad felicitatem sicut ad ulti-

[8] V c.8; 541b,34-542b,17. Este pasaje: *secundum congruentiam... de ystoriis animallium*, está añadido por Santo Tomás en el margen interior; cf. *Vat. lat.* 9850 fol.64vb; *Leonina* t.14, append. p.284+a30.

[9] II c.4; 1382a,5-7; cf. I q.80 a.2 ad 2; I-II q.46 a.7 ad 3; *De malo* q.10 a.2 ad 1; cf. II c.60. La cita no depende de la traducción de Guillermo de Moerboke; tal vez proceda de la traducción arabo-latina de Hermán el Alemán, hecha entre 1246-7 y 1256; véase GAUTHIER, o.c., p.52-53.

mum finem. Quae quidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quod anima coniungatur per intellectum rebus divinis: ut supra (c.25 sqq.) ostensum est, tam secundum sententiam fidei, quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur caelestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

Hinc est quod dicitur Ier 10, 2.3: *A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent: quia leges populorum vanae sunt.*

Per haec autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, et etiam electiones nostras, secundum corpora caelestia disponi (cf. c. praec., *Hinc etiam*).—Quae etiam fuisse dicitur positio antiqua Pharisaeorum apud Iudaeos [10]. Priscillianistae etiam huius erroris rei fuerunt, ut dicitur in libro *De haeresibus* [11].

Haec etiam fuit opinio antiquorum Naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre (cf. c. praec.). Unde Empedocles dixit quod *voluntas augetur in hominibus, sicut in aliis animalibus, ad praesens*, idest, secundum praesens momentum, ex motu caeli causante tempus, ut Aristoteles introducit in libro *De anima* [12].

Sciendum tamen est quod, licet corpora caelestia non sint directe causa electionum nostrarum quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex eis aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum caelestium in exteriora corpora est nobis occasio alicuius electionis: sicut, cum per corpora caelestia disponitur aer ad

felicidad; felicidad que no consiste en bien alguno corporal, sino en que el alma se una por el entendimiento con las cosas divinas, como antes se demostró según el testimonio de la fe y las opiniones de los filósofos. Por tanto, los cuerpos celestes no pueden ser causa de nuestras elecciones.

De ahí que se diga en Jeremías: *No temáis por los pronósticos celestes, que atemorizan a los gentiles, porque las leyes de los pueblos son vanas.*

Con esto se rechaza la opinión de los estoicos, quienes afirmaban que todos nuestros actos, como nuestras elecciones, se disponen de acuerdo con los cuerpos celestes.—Y dícese también que ésta fue la antigua opinión de los fariseos en Judea.—Incluso los priscilianistas fueron víctimas de este error, según se dice en el libro *De las herejías*.

Esta fue también la opinión de los antiguos filósofos naturalistas, quienes afirmaban que el sentido no se diferencia del entendimiento. Por lo cual dijo Empédocles que *el crecimiento de la voluntad en los hombres, como en los demás animales, depende del presente*, es decir, va en consonancia con el momento presente del movimiento celeste, que es causa del tiempo. Hácelo constar Aristóteles en el libro *Del alma*.

Sin embargo, se ha de saber que, aunque los cuerpos celestes no sean directamente causa de nuestras elecciones, como si influyeran directamente en nuestras voluntades, pueden ser, no obstante, causa ocasional indirectamente, en cuanto que tienen influencia sobre los cuerpos. Y esto de dos modos: primero, cuando la influencia de los cuerpos celestes en los cuerpos exteriores es para nosotros ocasión de alguna elección; por ejemplo, cuando por disposición de los cuerpos celestes se enfría el aire in-

[10] Cf. JOSEPH, *De bello iudaico* II 8,14; *Ant. iud.* XIII 5,9; XVIII 1,3. Véase *In Matth.* lect.3 (262).

[11] AUGUST., *De haeresibus* 70 (ed. OEHLER: *Corp. haeres.* t.1 [Berolini 1856] p.217).

[12] III c.3; 427a,23-24; *Expos.* lect.4 (618).

tensamente, elegimos calentarnos al fuego u otras cosas en consonancia con el tiempo. — Segundo, cuando ellos influyen en nuestros cuerpos, por cuyo cambio despiertan en nosotros algunos movimientos pasionales; o nos sentimos dispuestos por su influencia para ciertas pasiones, como los coléricos se inclinan a la ira; o también cuando por su influencia se produce en nosotros cierta disposición corporal que es ocasión de alguna elección, como cuando, al enfermar, elegimos tomar una medicina.— A veces, los cuerpos celestes son también causa del acto humano, en cuanto que algunos, por indisposición corporal, se vuelven locos, privados de razón. Pero en éstos no hay propiamente elección, pues se mueven por cierto instinto natural, como los animales.

Mas es evidente, y experimentalmente conocido, que tales ocasiones, tanto externas como internas, no son causa necesaria de elección, porque el hombre puede mediante la razón resistirlas o secundarlas. No obstante, son muchos los que siguen los impulsos naturales, y pocos, sólo los sabios, quienes no siguen las ocasiones de obrar mal ni los impulsos naturales; por lo cual dice Tolomeo en el *Centiloquium* que *el alma sabia colabora con la obra de las estrellas,* y que *el astrólogo no puede juzgar de la influencia de los astros si no conoce bien la capacidad del alma y el temperamento natural,* y que *el astrólogo ha de pronosticar vagamente, sin detallar;* debido esto a que la influencia de los astros surte su efecto en todos los que no resisten a su propia inclinación corporal, pero no se da en este o en aquel que, por ventura, resiste mediante la razón a la inclinación natural.

frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua huiusmodi facere quae congruunt tempori.— Alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra: ad quorum immutationem insurgunt in nobis aliqui motus passionum; vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram; vel etiam secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicuius electionis, sicut cum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam.—Interdum etiam ex corporibus caelestibus actus humanus causatur inquantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati. In quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta.

Manifestum autem est, et experimento cognitum, quod tales occasiones, sive sint exteriores sive sint interiores, non sunt causa necessaria electionis: cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire. Sed plures sunt qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem, scilicet soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomaeus in *Centilogio* quod *anima sapiens adiuvat opus stellarum* (sent. 8): et quod *non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas nisi vim animae et complexionem naturalem bene cognoverit* (sent. 7); et quod *astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter* (sent. 1): quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore; non autem semper in hoc vel in illo, qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

CAPITULUM LXXXVI

QUOD CORPORALES EFFECTUS IN ISTIS INFERIORIBUS NON SEQUUNTUR EX NECESSITATE A CORPORIBUS CAELESTIBUS

CAPITULO LXXXVI

Los efectos corporales de los cuerpos inferiores no son producidos necesariamente por los cuerpos celestes

Non solum autem corpora caelestia humanae electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt.

Impressiones enim causarum universalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Haec autem inferiora sunt fluxibilia et non semper eodem modo se habentia: propter materiam, quae est in potentia ad plures formas; et propter contrarietatem formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum caelestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

Item. A causa remota non sequitur effectus de necessitate nisi etiam sit causa media necessaria: sicut et in syllogismis ex maiori *de necesse* et minori *de contingenti* non sequitur conclusio *de necesse*. Corpora autem caelestia sunt causae remotae: proximae autem causae inferiorum effectuum sunt *virtutes* activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae, sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus caelestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

Praeterea. Motus caelestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus caelestium corporum in istis inferioribus ex necessitate proveniret, semper eodem modo se haberent quae in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non ergo ex necessitate proveniunt.

Los cuerpos celestes no sólo no imponen necesidad alguna a la elección humana, sino que tampoco producen necesariamente efectos físicos en los cuerpos inferiores.

Las impresiones de las causas universales son recibidas en los efectos acomodándose a la capacidad receptiva de éstos. Es así que los cuerpos inferiores son variables y no se conservan siempre igual, por causa de la materia, que está en potencia para muchas formas, y también por la contrariedad de formas y potencias. Luego los cuerpos inferiores no reciben las impresiones de los cuerpos celestes a modo de necesidad.

De la causa remota no se sigue un efecto necesario si entre ambos no media además una causa necesaria; por ejemplo, en los silogismos, de una mayor *necesaria* y de una menor *contingente*, no se deduce una conclusión *necesaria*. Pero los cuerpos celestes son causas remotas; y las causas próximas de los efectos inferiores son las potencias pasivas y activas de los cuerpos inferiores, las cuales no son causas necesarias, sino contingentes, ya que pueden fallar en algunos casos. Por tanto, los cuerpos celestes no producen efectos necesarios en los inferiores.

El movimiento de los cuerpos celestes es siempre uniforme. En consecuencia, si los efectos de los cuerpos inferiores provinieran necesariamente de los cuerpos celestes, cuanto hay en los inferiores estaría siempre igual. Cosa que se da muchas veces, pero no siempre. Por tanto, dichos efectos no provienen necesariamente.

Con muchas cosas contingentes no puede hacerse una necesaria, porque, si un contingente cualquiera puede fallar de suyo en su efecto, de igual modo pueden fallar todos los demás. Mas consta que cuantas cosas se producen en los cuerpos inferiores por influencia de los superiores son contingentes. Luego la conexión de cuanto acontece en ellos por influencia de los cuerpos celestes no es necesaria, ya que es evidente que cualquiera de sus efectos puede ser impedido.

Los cuerpos celestes son agentes naturales que precisan materia sobre la que obrar. Por la acción, pues, de los cuerpos celestes no se elimina lo que requiere la materia. Ahora bien, la materia en que obran los cuerpos celestes son los cuerpos inferiores, los cuales pueden dejar de ser y también de obrar, porque son de naturaleza corruptible; por lo cual es propio de su naturaleza el no producir efectos necesarios. Luego los efectos de los cuerpos celestes en los inferiores no se producen por necesidad.

Pero tal vez diga alguno que es necesario que los efectos de los cuerpos celestes se realicen, ya que las cosas inferiores no pierden por esto su posibilidad; porque cualquier efecto, antes de realizarse, está en potencia, y entonces se llama posible, mientras que, cuando está en acto, pasa de la posibilidad a la necesidad; todo lo cual está sujeto a los movimientos celestes; y de este modo se salva la posibilidad de un efecto en un momento dado, aunque sea necesario que tal efecto sea producido alguna vez.—Con esto pretende Albumasar defender lo *posible* en el libro primero de su *Introductorium*.

Mas no se puede defender lo *posible* de esta manera. En efecto, hay un cierto posible que es *lo que sigue a lo necesario*, pues lo que es necesario que se dé es posible que sea, ya que lo que no es posible que sea

Adhuc. Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium: quia sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul. Constat autem quod singula quae in istis inferioribus fiunt ex impressione caelestium corporum, sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quae in inferioribus contingunt ex impressione caelestium corporum, est necessaria: manifestum est enim quod quodlibet eorum potest impediri.

Amplius. Corpora caelestia sunt agentia naturaliter, quae requirunt materiam in quam agant. Non igitur ex actione corporum caelestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora caelestia, sunt corpora inferiora: quae, cum sint corruptibilia secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari; et sic eorum natura hoc habet ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex necessitate proveniunt effectus caelestium corporum etiam in corporibus inferioribus.

Aliquis autem forte dicat quod necessarium est ut effectus caelestium corporum compleantur, nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus, eo quod quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibilis, quando autem iam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem; et totum hoc subiacet caelestibus motibus; et sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum quandoque produci: —sic enim Albumasar, in primo libro sui *Introductorii*[1], defendere nititur *possibile*.

Non est autem possibile quod per hunc modum *possibile* defendatur. Possibile enim quoddam est *quod ad necessarium sequitur*. Nam quod necesse est esse, possibile est esse: quod enim non possibile est

[1] *Introductorium in astronomiam Albumasaris Abalachi octo continens libros partiales* I c.4 (Augusta, Erhard Ratdalt, 1489); cf. DOM PIETRO MARC, o.c., t.3 n.2622 p.424-425.

esse, impossibile est esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse; igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse.

Hoc autem possibile non est necessarium defendere contra hoc quod effectus ex necessitate causari dicuntur, sed *possibile quod opponitur necessario*, prout dicitur possibile *quod potest esse et non esse*. Non dicitur autem aliquid per hunc modum possibile vel contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu, ut praedicta responsia supponit: nam sic etiam in motibus caelestibus est possibile et contingens; non enim semper est coniunctio vel oppositio solis aut lunae in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia; quae tamen necessaria sunt, cum de his dentur demonstrationes. Sed possibile vel contingens quod opponitur necessario, hoc in sua ratione habet, quod non sit necesse illud fieri quando non est. Quod quidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua. Sic enim dicimus quod Sortem sessurum esse est contingens, ipsum autem esse moriturum est necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus caelestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens quod necessario opponitur.

Sciendum est autem quod ad probandum effectus caelestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna, in sua *Metaphysica*[2], utitur tali ratione. Si aliquis effectus caelestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per

es imposible que sea, y lo que es imposible que sea, necesariamente no ha de ser. Luego—tal sería la conclusión—lo que es necesario que sea es necesario que no sea. Ahora bien, esto es imposible. Por tanto, es imposible que algo haya necesariamente de ser, y, sin embargo, no le sea posible ser. Luego hay un ser posible que sigue al necesario.

Pero no es necesario defender esta clase de posible contra el aserto de que los efectos son causados necesariamente, sino aquel *posible que se opone a lo necesario*, o sea, el posible que se define *lo que puede ser y no ser*. Pues en este sentido no se llama una cosa posible o contingente únicamente porque esté un momento dado en potencia y otro en acto, como supone dicha respuesta; pues así también se da lo posible y lo contingente en los movimientos celestes. Por ejemplo, la conjunción o la oposición del sol o de la luna no siempre está en acto, sino unas veces en acto y otras en potencia, y, sin embargo, son cosas necesarias, ya que son objetos de demostración. Mas el posible o el contingente que se opone a lo necesario tiene como nota esencial que, no siendo, no es necesario que se realice. Y esto sucede porque no se sigue necesariamente de su causa. En este sentido hablamos cuando decimos de Sócrates que le es contingente el que vaya a sentarse o no, mientras que le es necesario el morirse, pues esto último se sigue necesariamente de su causa, y lo primero no. Luego, si de los movimientos celestes se sigue necesariamente que sus efectos hayan de suceder alguna vez, se prescinde de lo posible y contingente, entendido como opuesto a lo necesario.

Se ha de saber, además, que, para probar que los efectos de los cuerpos celestes se producen necesariamente se vale Avicena—en su *Metafísica*—de esta razón: Si se impide algún efecto de los cuerpos celestes, ello tendrá que ser por alguna causa

[2] Tract.10 c.1.

voluntaria o natural. Mas toda causa voluntaria o natural se reduce a algún principio celeste. Luego también el impedimento de los efectos de los cuerpos celestes procede de ciertos principios celestes. Por tanto, es imposible que, considerado en conjunto el orden celeste, se impida la producción de su efecto. De donde concluye que los cuerpos celestes producen necesariamente sus efectos, tanto voluntarios como naturales, en los cuerpos inferiores.

Y esta fue la razón, como dice Aristóteles en el libro II de la *Física*, sostenida por algunos antiguos, que negaban el azar y la fortuna debido a que cada efecto tiene su causa determinada; porque, puesta la causa, se pone necesariamente el efecto. Y así, como todo acaece necesariamente, nada hay fortuito ni casual.

Sin embargo, Aristóteles resuelve esta objeción en el libro VI de la *Metafísica*, negando las dos proposiciones de que se vale esta razón. De las cuales una es: *Puesta una causa cualquiera, es necesario poner su efecto.* Pero esto no es aplicable a todas las causas; porque una causa, aunque sea causa por sí, propia y suficiente de algún efecto, puede, no obstante, ser impedida por la concurrencia de otra, y no se seguirá el efecto. La otra proposición que se niega es: *No todo lo que es de algún modo tiene causa propia, sino sólo las cosas que son en absoluto; pues las que son accidentalmente no tienen causa alguna.* Por ejemplo, que un hombrea sea músico obedece a una causa determinada, pero que sea simultáneamente blanco y músico no tiene causa alguna. En efecto, cuantas cosas se dan simultáneamente en razón de una causa, están relacionadas entre sí por dicha causa; sin embargo, las que son accidentalmente simultáneas no están relacionadas. Luego no obedecen a una causa eficien-

aliquam causam voluntariam vel naturalem. Omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod caeleste principium. Ergo impedimentum etiam effectuum caelestium corporum procedit ex aliquibus caelestibus principiis. Impossibile est ergo quod, si totus ordo caelestium simul accipiatur, quod effectus eius unquam cassetur. Unde concludit quod corpora caelestia faciunt necessario esse debere effectus in his inferioribus, tam voluntarios quam naturales.

Haec autem ratio, ut Aristoteles in II *Phys.*[3] dicit, fuit quorundam antiquorum, qui negabant casum et fortunam, per hoc quod cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata; posita autem causa, ponitur effectus de necessitate; et sic, cum omnia ex necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale.

Hanc autem rationem ipse solvit in VI *Metaph.*[4], negando duas propositiones quibus haec ratio utitur. Quarum una est quod, *posita causa quacumque, necesse sit eius effectum poni.* Hoc enim non oportet in omnibus causis: quia aliqua causa, licet sit per se et propria causa et sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causae, ut non sequatur effectus.—Alia propositio est, quam negat, quod *non omne quod est quocumque modo, habet causam per se, sed solum ea quae sunt per se; quae autem sunt per accidens, non habent aliquam causam;* sicut quod sit musicum, habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus, non habet aliquam causam. Quaecumque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinem habent ad invicem ex illa causa: quae autem sunt per accidens, non habent ordinem ad invicem. Non igitur sunt ex ali-

[3] C.4; 195b,36-196a,7; *Expos.* lect.7 (199).
[4] V *Metaphys.* c.3; 1027a,29b,16; *Expos. VI Metaphys.* lect.3 (1191).

qua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit: accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album, est enim praeter eius intentionem, sed intendit docere disciplinae susceptibilem.

Sic igitur, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur: quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente, per accidens. Et licet illam causam concurrentem sit reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum, qui impedit, non est reducere in aliquam causam. Et sic non potest dici quod impedimentum huius effectus vel illius procedat ex aliquo caelesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum caelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

Hinc est quod Damascenus dicit, in secundo libro[5], quod *corpora caelestia non sunt causa generationis alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur:* quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt.

Aristoteles etiam dicit, in II *De somno et vigilia*[6], quod *eorum quae in corporibus sunt signorum etiam caelestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt. Si enim alius vehementior isto accidat motus a quo futurum est signum, non fit: sicut et multa consulta bene, quae fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes.*

Ptolomaeus etiam, in *Quadripartito*[7], dicit: *Rursus, nec aestimare debemus quod superiora procedant inevitabiliter, ut ea quae divina dispositione contingunt et quae nullatenus sunt vitanda, necnon quae veraciter et ex necessitate proveniunt.*—In *Centilogio*

te propia, pues ello sucede sólo accidentalmente. Por ejemplo, puede que el maestro enseñe música a un hombre blanco, aunque sin pretenderlo, puesto que su intención es enseñar a quien puede aprenderla.

Así, pues, dado un efecto, decimos que tuvo alguna causa de la que no se seguía necesariamente, porque pudo ser impedido accidentalmente por la concurrencia de otra causa. Y aunque dicha causa concurrente haya de reducirse a una causa superior, sin embargo, la concurrencia, que impide, no se ha de reducir a otra. Y así no puede decirse que el impedimento de tal o cual efecto proceda de un principio celeste. Por consiguiente, no es obligado decir que los efectos de los cuerpos celestes en los cuerpos inferiores se producen necesariamente.

Por esto dice San Juan Damasceno en el libro segundo *De la fe ortodoxa* que *los cuerpos celestes ni son causas de la generación de las cosas que nacen ni de la corrupción de las que se corrompen;* esto entendido en cuanto que tales efectos no proceden de ellas por necesidad.

Y Aristóteles dice también en el libro II *Del sueño y la vigilia* que *de los presagios que hay en los cuerpos, aun de origen celeste, como los de las aguas y los vientos, muchos no se realizan. Porque si se da algún movimiento más potente que el del presagio, éste no se cumple; como hay muchas cosas bien meditadas que convenía realizar, y se abandonan por otras iniciativas de más cuenta.*

También dice Tolomeo en el *Quadripartitum: Además, no debemos pensar que las cosas superiores suceden inevitablemente, como cuanto acaece por disposición divina, que no es posible evitar, y que se realiza infalible y necesariamente.* Y en el *Centiloquium* dice: *Estas conjeturas que te*

[5] *De fide orthodoxa* II c.7 (PG 94,893BC): "Nos autem dicimus ipsa (sidera) non esse causa alicuius eorum quae fiunt nec generationis (eorum) quae fiunt nec corruptionis (eorum) quae corrumpuntur, potius vero (esse) signa pluviarum et aëris mutationis".
[6] *De divinatione somnum* c.2; 463b,23-28.
[7] *Opus quadripartitum* I c.11.

comunico están entre lo necesario y lo posible.

etiam dicit[8]: *Haec iudicia quae tibi trado, sunt media inter necessarium et possibile.*

CAPITULUM LXXXVII

QUOD MOTUS CAELESTIS CORPORIS NON SIT CAUSA ELECTIONUM NOSTRARUM EX VIRTUTE ANIMAE MOVENTIS, UT QUIDAM DICUNT

CAPITULO LXXXVII

El movimiento del cuerpo celeste no es causa de nuestras elecciones por virtud del alma que lo mueve, como dicen algunos

Se ha de tener en cuenta que Avicena quiere que los movimientos de los cuerpos celestes sean causas de nuestras elecciones, pero no ocasionales solamente, como antes se dijo, sino propias. Pues opina que los cuerpos celestes son animados. De donde resulta que, al ser el movimiento celeste movimiento del alma y del cuerpo celeste, así como en cuanto es movimiento del cuerpo tiene poder de transformar los cuerpos, en cuanto lo es del alma, tendrá poder de influir en nuestras almas, siendo, en consecuencia, causa de nuestras voliciones y elecciones. Y a esto parece reducirse también la opinión de Albumasar, expuesta en el libro primero de su *Introductorium.*

Est tamen attendendum quod Avicenna[1] vult quod motus caelestium corporum sint etiam nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem tantum, sicut supra (c.85) dictum est, sed per se. Ponit enim corpora caelestia esse animata. Unde oportet, cum motus caelestis sit ab anima et sit motus corporis, quod sicut, inquantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita, inquantum est ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas nostras, et sic motus caelestis sit causa nostrarum voluntatum et electionum. Ad quod etiam redire videtur positio Albumasar, in Primo sui *Introductorii* (cf. c. praec., *Aliquis autem).*

Pero esta opinión es irracional, pues todo efecto que procede de su causa eficiente mediante un instrumento debe guardar proporción con el instrumento y también con el agente, porque no nos servimos de cualquier instrumento para cualquier efecto, debido a que no puede hacerse una cosa mediante instrumento si la acción de éste no es capaz. Es así que la acción del cuerpo no es capaz de llegar a cambiar el entendimiento y la voluntad, según demostramos, a no ser accidentalmente, a causa de un cambio corporal, como se dijo. Luego es imposible que el alma del cuerpo celeste—de ser animado—influya en el entendimiento y en la voluntad mediante el movimiento de dicho cuerpo.

Haec autem positio irrationabilis est. Omnem enim effectum qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut et agenti: non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum. Unde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut ostensum est (c.84 sqq.): nisi forte per accidens, inquantum ex his immutatur corpus, sicut praedictum est (ibid.). Impossibile est ergo quod anima caelestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat mediante motu caelestis corporis.

La causa eficiente particular posee un obrar semejante al de la causa eficiente universal y es copia de la misma. Mas si el alma humana influyere por operación corporal en otra alma humana—como cuando por el significado de la palabra manifiesta su pensamiento—, la acción corporal de un alma no llegaría a otra sino mediante el cuerpo; porque la palabra pronunciada inmuta el órgano del oído, y así, percibida por el sentido, llega su significado al entendimiento. Por tanto, supuesto que el alma celeste influya en nuestras almas por movimiento corporal, su acción no llegará a nuestras almas sino mediante la inmutación de nuestro cuerpo, inmutación que no es ciertamente causa de nuestras elecciones, sino sólo ocasión, como consta por lo dicho. En consecuencia, el movimiento celeste no es causa de nuestra elección, a no ser sólo ocasionalmente.

Amplius. Causa agens particularis similitudinem in agendo gerit causae agentis universalis, et est exemplum eius. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, sicut cum per significationem vocis suam intelligentiam pandit, actio corporalis quae est ab una anima non pervenit ad aliam nisi mediante corpore: vox enim prolata immutat organum auditus, et, sic a sensu percepta, pervenit eius significatum usque ad intellectum[2]. Si igitur anima caelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non perveniet ad animam nostram nisi per immutationem corporis nostri. Quae quidem non est causa electionum nostrarum, sed occasio tantum, sicut ex praemissis (l.c.) patet. Non igitur erit motus caelestis causa nostrae electionis nisi per occasionem tantum.

Como el que mueve y lo movido han de estar unidos, según se prueba en el libro VII de la *Física*, el movimiento debe llegar desde el primer motor hasta lo último que se mueve con determinado orden, a saber: el motor moverá, mediante lo más próximo a él, a aquello que está más distante del mismo. Pero lo más cercano al cuerpo celeste—que se supone movido por el alma que le está unida—es nuestro cuerpo, más que el alma, la cual no dice relación al cuerpo celeste sino mediante el cuerpo, cosa que evidencia el hecho de que las inteligencias separadas no tienen relación alguna con el cuerpo celeste, como no sea quizá la de motor a movido. Luego la inmutación que procede del alma del cuerpo celeste no llega a nuestra alma sino mediante el cuerpo. Pero, al moverse el cuer-

Item. Cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII *Phys.*[3], oportet quod a primo movente perveniat motus usque ad ultimum quod movetur, quodam ordine: ut scilicet movens per id quod est sibi proximum, moveat illud quod est ab eo distans. Corpori autem caelesti, quod moveri ponitur ab anima sibi coniuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quae non habet ordinem ad corpus caeleste nisi mediante corpore: — quod ex hoc patet, quia intellectus separati nullum ordinem habent ad corpus caeleste, nisi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis caelestis ab anima eius procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem

[8] Cf. *Quadrip.* I c.11.

[1] *Metaphys.* tract.10 c.1.

[2] Cf. IV *Sent.* d.1 q.1 a.4 q.1 a.2 ad 4; *De sensu et sensato* lect.2 (31); III q.62 a.4 ad 1.

[3] C.2; 243a,3-4; *Expos.* lect.3 (897).

po, el alma sólo se mueve accidentalmente; y la elección no sigue a la inmutación corporal sino ocasionalmente, según dijimos. Luego el movimiento celeste, aunque provenga de dicha alma, no puede ser causa de nuestra elección.

Según la opinión de Avicena y de otros filósofos, el entendimiento agente es cierta sustancia separada, que obra realmente en nuestras almas en cuanto que hace que los inteligibles en potencia pasen al acto.—Esto se hace por abstracción de todas las disposiciones materiales, según consta por lo dicho en el libro segundo. Luego lo que obra directamente en el alma no obra en ella por movimiento corporal, sino más bien por abstracción de todo lo corporal. Por tanto, el alma del cielo—de ser animado—no puede ser causa de nuestras elecciones ni de nuestras inteligencias mediante el movimiento celeste.

Con estas mismas razones puede probarse también que el movimiento celeste no es la causa de nuestras elecciones por virtud de las sustancias separadas en caso de que alguien suponga que el cielo no es animado, pero que es movido por una sustancia separada.

corporis non movetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem, ut dictum est (cf. init. c.). Motus igitur caelestis non potest esse causa electionis nostrae per hoc quod est ab anima.

Praeterea. Secundum positionem Avicennae, et quorundam aliorum philosophorum, intellectus agens est quaedam substantia separata, quae quidem agit in animas nostras inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu (cf. l.2, c.76). Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus: ut patet ex his quae dicta sunt in Secundo (cc.50.59). Quod igitur agit directe in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur caeli, si sit animatum, non potest esse causa electionum vel intelligentiarum nostrarum per motum caeli.

Per easdem etiam rationes potest probari quod motus caeli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiae separatae, si quis ponat caelum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

CAPITULUM LXXXVIII

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE CREATAE NON POSSUNT ESSE CAUSA DIRECTE ELECTIONUM ET VOLUNTATUM NOSTRARUM, SED SOLUS DEUS

CAPITULO LXXXVIII

Sólo Dios puede ser causa directa de nuestras elecciones y voliciones, y no las sustancias separadas creadas

No se ha de creer que las almas celestes—dado que se den—o cualesquiera otras sustancias intelectuales separadas pueden dirigir nuestra voluntad o ser causa de nuestra elección.

Non est autem aestimandum quod animae caelorum, si quae sint (cf. l.2, c.70), vel quaecumque aliae intellectuales substantiae separatae creatae, possint directe voluntatem nobis immittere, aut electionis nostrae causa esse.

Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinae providentiae continentur: unde praeter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiae lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine praetermisso, nec movere nec aliquid agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est suum obiectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est inquantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum: quod est *persuadere*. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem, vel esse causa electionis nostrae, nisi per modum persuadentis.

Item. Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati per cuius formam reduci potest in actum: nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderii eius quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ut ex supra (c.37.50) dictis patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

Adhuc. Sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae et appetitus naturalis dicitur; ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus (l.2, c.87) patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram ad aliquid inclinare potest.

Amplius. Violentum, ut dicitur in III *Ethic.*[1], est *cuius princi-*

Las acciones de todos los seres creados están dentro del orden de la divina providencia; por eso no pueden obrar al margen de sus leyes. Y es ley de la providencia que cada uno se mueve inmediatamente por su causa próxima. Luego la causa superior creada no puede mover ni hacer nada al margen de tal orden. Es así que el motivo próximo de la voluntad es el bien entendido, que es su objeto, y por él se mueve como la vista por el color. Por consiguiente, ninguna sustancia creada puede mover a la voluntad sino mediante el bien entendido, cosa que sucede manifestándole algo como bueno para obrar; lo que equivale a *persuadir.* Luego ninguna sustancia creada puede obrar en la voluntad o ser causa de nuestra elección si no es como quien persuade.

Cada cosa está por naturaleza dispuesta a recibir la moción y la influencia del agente cuya forma puede pasarla al acto, pues todo agente obra por su forma. Es así que la voluntad es pasada al acto por lo apetecible, que apacigua el movimiento de su deseo; y sólo en el bien divino se apacigua el deseo de la voluntad como en su último fin, según consta por lo dicho. Sólo Dios, por tanto, puede mover la voluntad a modo de agente.

Así como en la cosa inanimada se encuentra la inclinación natural al propio fin, la cual se llama apetito natural, del mismo modo en la sustancia intelectual se halla la voluntad, que llamamos apetito intelectual. Pero las inclinaciones naturales sólo las da quien creó la naturaleza. Luego el inclinar la voluntad en un sentido será exclusivo de quien es causa de la naturaleza intelectual. Esto es privativo de Dios, como consta por lo anterior. Por consiguiente, sólo El puede inclinar nuestra voluntad hacia algo.

Lo violento, como se dice en el libro III de la *Etica*, es aquello *cuyo*

[1] C.1; 1110a,1-3; *Expos.* lect.1 (387).

principio es extrínseco, sin aportación de quien lo sufre. Luego, si la voluntad se mueve por un principio extrínseco, habrá un movimiento violento, y digo moverse por un principio extrínseco que la mueva *a modo de agente* y no *a modo de fin.* Pero lo violento se opone a lo voluntario. Por tanto, no es posible que la voluntad se mueva por un principio extrínseco, a modo de agente; al contrario, todo movimiento de la voluntad debe proceder del interior. Ahora bien, ninguna sustancia creada se une al alma intelectual en lo interno, sino sólo Dios, que es la causa única de su ser y quien la mantiene en el mismo. Luego sólo Dios puede ser causa del movimiento voluntario.

Lo violento se opone al movimiento natural y voluntario, porque estos dos han de partir de un principio intrínseco. Mas el que obra desde fuera sólo mueve naturalmente cuando causa en el móvil un principio intrínseco de movimiento, como el que engendra, al dar la forma de gravedad al cuerpo grave engendrado, muévelo naturalmente hacia abajo. Ahora bien, nada extrínseco puede mover sin violencia al cuerpo natural, a no ser accidentalmente, como quien quita el obstáculo; que más bien es servirse del movimiento o de la acción que causarlos. En consecuencia, sólo podrá causar el movimiento de la voluntad aquel agente que, sin violencia, produce el principio intrínseco de tal movimiento, que es la potencia de la voluntad. Y tal agente es Dios, creador único del alma, según se ha demostrado en el libro segundo. Por tanto, únicamente Dios puede mover sin violencia y como agente nuestra voluntad,

Por esto se dice en los Proverbios: *El corazón del rey a mano del Señor, y lo inclinará hacia donde quiera.* Y en otro lugar: *Dios es quien obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito.*

pium est extra, nil conferente vim passo. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus: — dico autem moveri a principio extrinseco quod moveat *per modum agentis,* et non *per modum finis.* Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est ergo quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

Adhuc. Violentum opponitur naturali et voluntario motui: quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus: sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale: nisi forte per accidens, sicut removens prohibens; quod magis utitur motu naturali vel actione quam causaret[2] ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in Secundo ostensum est (c.87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia.

Hinc est quod dicitur Prov 21,1: *Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit inclinabit illud.* Et Phil 2,13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.*

[2] Autógrafo: *causaret;* Leonina: *causet.*

CAPITULUM LXXXIX

Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum potentia voluntatis

CAPITULO LXXXIX

El movimiento de la voluntad es causado por Dios y no sólo la potencia que ella es

Quidam vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, coacti[1] sunt has auctoritates (c. praec., fin.) male exponere: ut scilicet dicerent quod *Deus causat in nobis velle et perficere,* inquantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud; sicut Origenes exponit in III *Periarchon*[2], liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas.

Et ex hoc processisse videtur opinio quorundam qui dicebant quod providentia non est de his quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed providentia refertur ad exteriores eventus. Non enim qui eligit aliquid consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire: et sic eventus actionum nostrarum non subiacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur.

Quibus quidem auctoritatibus Sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim Isaiae 26,12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

Praeterea. Hoc ipsum quod Salomon dicit, *Quocumque voluerit, vertet illud* (cf. c. praec.) ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

Item. Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius, ut supra

Algunos, no entendiendo cómo Dios puede causar el movimiento de nuestra voluntad sin perjuicio de la libertad misma, se empeñaron en exponer torcidamente dichas autoridades. Y así decían que *Dios causa en nosotros el querer y el obrar,* en cuanto que causa en nosotros la potencia de querer, pero no en el sentido de que nos haga querer esto o aquello. Así lo expone Orígenes en el libro III del *Periarchon,* al defender el libre albedrío contra dichas autoridades.

De esto parece haber nacido la opinión de algunos, que decían que la providencia no se extiende a cuanto cae bajo el libre albedrío, o sea, a las elecciones, sino que se refiere a los sucesos exteriores. Pues quien elige conseguir o realizar algo, por ejemplo, enriquecerse o edificar, no siempre lo podrá alcanzar. Y de este modo los eventos de nuestras acciones no están sujetos al libre albedrío, sino que son dispuestos por la providencia.

Todo lo cual, en verdad, está en abierta oposición con el testimonio de la Sagrada Escritura. Se dice en Isaías: *Todo cuanto hemos hecho lo has hecho tú, Señor.* Luego no sólo recibimos de Dios la potencia de querer, sino también la operación.

Lo mismo que dice Salomón: *Lo dirige a donde le place,* manifiesta que la causalidad divina se extiende no sólo a la potencia de la voluntad, sino también a su mismo acto.

Dios no sólo da el poder a las cosas, sino que incluso ninguna puede obrar por propia virtud si no obra en virtud de Dios, como demostramos

[1] Autógrafo: *coacti;* Leonina: *conati.* [2] *De principiis* III c.1 n.19: PG 11,292C-293AB

anteriormente. Luego el hombre no puede valerse de la potencia de la voluntad que se le ha conferido si no es en virtud de Dios. Pero aquello por cuyo poder obra un agente es causa no sólo del poder, sino también del acto; como vemos en el artífice, por cuya virtud obra el instrumento, el cual tampoco recibe la propia forma del artífice, sino solamente la aplicación del acto. Por consiguiente, Dios es causa no sólo de nuestra voluntad, sino también de nuestro querer.

El orden está de modo más perfecto en las cosas espirituales que en las corporales. Pero en las corporales todo movimiento es producido por el primer movimiento. Luego es preciso que también en las cosas espirituales todo movimiento de la voluntad sea causado por la primera voluntad, que es la divina.

Se demostró más arriba que Dios es causa de toda acción y que obra en todo agente. Es, pues, causa de los movimientos de la voluntad.

Aristóteles argumenta sobre esto, en el libro III de la *Etica* a Eudemo, de esta manera: Alguien ha de ser causa necesariamente de que uno entienda y se aconseje, elija o quiera; porque toda novedad ha de tener necesariamente alguna causa. Mas si su causa es otra voluntad y otro dictamen precedentes, como no es posible proceder indefinidamente, será necesario llegar a algo primero. Y tal primero tendrá que ser lo mejor del orden racional. Pero en el orden racional e intelectual, nada hay mejor que Dios. Dios es, pues, el primer principio de nuestros dictámenes y de nuestras voliciones.

(cc.67,70) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accepit[3], sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

Amplius. Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod et in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei.

Adhuc. Superius (l.c.) est ostensum quod Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis.

Item. Argumentatur ad hoc Aristoteles, in VIII *Eudemicae Ethicae*[4], per hunc modum. Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam: quia omne novum oportet quod habeat aliquiam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquid primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

[3] Autógrafo: *accepit;* Leonina: *accipit.*

[4] *Ethic. Eud.* VIII c.2 (= VII 14); 1248a,17-29. Según el P. Deman, cuando Santo Tomás cita en el III c.92 la *Gran Etica* (Magnis Moralibus), y aquí la *Etica a Eudemo*, se refiere al *Liber de bona fortuna*, compuesto de dos capítulos: *Gran Etica* II c.8,1206b, 30-1207b,19, y *Etica a Eudemo* VII c.14,1246b, 37-1248b,11; cf. TH. DEMAN, *Le "Liber de bona fortuna" dans la théologie de saint Thomas d'Aquin:* Revue des sciences philosophiques et théologiques 17 (1928) 38-58. En la tradición manuscrita aparecen ambas partes con los títulos indicados (cf. A. PELZER, *Les versions latines des ouvrages de morale conservé sous le non d'Aristote en usage au XIII siècle:* Revue neo-scolastique 23 (1921) 318 n.2. El origen de esta obra es aún misterioso; cf. GAUTHIER, o.c., p.39-41.

CAPITULUM XC

QUOD ELECTIONES ET VOLUNTATES HUMANAE SUBDUNTUR DIVINAE PROVIDENTIAE

CAPITULO XC

Las elecciones y voliciones humanas están sujetas a la divina providencia

Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinae providentiae subditas esse.

Omnia enim quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Cum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae, electionis et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur.

Amplius. Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius (c.78) est ostensum. Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius providentiae subtrahantur. Et sic totaliter nulla erit providentia.

Item. Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordine, in quo bonum universi consistit. Unde Aristoteles, in II *Phys.*[1], arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione caelestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiae autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si ergo substantiae corporales, quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine providentiae, multo magis substantiae intellectuales.

Praeterea. Ea quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propin-

Esto evidencia que tanto las voliciones como las elecciones humanas están necesariamente sujetas a la divina providencia.

Efectivamente, todo cuanto Dios hace, hácelo según el orden de su divina providencia. Por consiguiente, como El es la causa de nuestra elección y de nuestro querer, nuestras elecciones y voliciones están sujetas a la divina providencia.

Todo lo corporal está administrado por lo espiritual, según se demostró antes. Mas las cosas espirituales obran en las corporales por voluntad. Luego, si las elecciones y movimientos voluntarios de las sustancias intelectuales no pertenecen a la divina providencia, se seguirá que también las corporales se sustraerán a dicha providencia.

Cuanto más nobles son algunas cosas del universo, tanto más deben participar del orden, que es lo que constituye el bien del universo. Por esto Aristóteles, en el libro II de la *Física*, inculpa a los filósofos antiguos el haber considerado como constitutivos de los cuerpos celestes la casualidad y el azar, aunque no de las cosas inferiores. Pero las sustancias espirituales son más nobles que las corporales. Si éstas, pues, en cuanto a sus voliciones y acciones, están sometidas al orden de la divina providencia, mucho más lo estarán las sustancias intelectuales.

Las cosas más cercanas al fin entran más de lleno en su ordenación al mismo, porque mediante ellas se ordenan las demás a él. Ahora bien, las acciones de las sustancias intelectuales se ordenan más próximamen-

[1] C.4; 196a,24b,9; *Expos.* lect.7 (203-206).

te a Dios, como fin, que las acciones de las demás cosas, según demostramos ya. En consecuencia, las acciones de las sustancias intelectuales caen más dentro del orden de la divina providencia, por la que Dios lo ordena todo hacia sí, que las acciones de las otras cosas.

El gobierno providencial se deriva del amor divino, por el que Dios ama todo cuanto ha creado; pues en esto consiste principalmente el amor, en que *el amante quiere el bien para el amado.* Luego cuanto más ama Dios determinadas cosas, tanto más sometidas están a su providencia. Esto mismo enseña la Sagrada Escritura, que dice en el salmo: *Guarda el Señor a todos cuantos le aman.* Y enséñalo también el Filósofo en el libro X de la *Etica,* diciendo que se cuida principalmente de quienes aman el entendimiento, como si fueran sus amigos. De lo que se sigue que ama también principalmente a las sustancias intelectuales. Así, pues, sus voliciones y elecciones caen bajo su providencia.

Los bienes interiores del hombre, dependientes de la voluntad y de la acción, son más propiamente humanos que los exteriores; por ejemplo, que la consecución de las riquezas. De ahí que el hombre se llame bueno por aquéllos y no por éstos. En consecuencia, si las elecciones humanas y los movimientos de la voluntad no caen bajo la divina providencia, sino sólo los sucesos externos, será más verosímil que las cosas humanas estén al margen de la providencia que sometidas a ella. Opinión que, personificada en los blasfemos trae el libro de Job, diciendo: *En lo alto de los cielos piensa [Dios], pero no en nuestras cosas. Abandonó el Señor la tierra, el Señor no la ve.* Y en Jeremías: *¿Quién podrá decir que una cosa sucede sin que la disponga el Señor?*

quius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum, sicut supra (cc.25.78) ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine providentiae, qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

Adhuc. Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat: in hoc enim praecipue consistit amor, quod *amans amato bonum velit*[2]. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt. Hoc autem et Sacra Scriptura docet in Psalmo (144,20), dicens, *Custodit Dominus omnes diligentes se;* et etiam Philosophus tradit, in X *Ethicorum*[3], dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis. Ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amet. Sub eius igitur providentia cadunt earum voluntates et electiones.

Amplius. Bona interiora hominis, quae ex voluntate et actione dependent, sunt magis propria homini quam illa quae extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum, vel si quid aliud est huiusmodi; unde per haec homo dicitur esse bonus, non autem per illa. Si igitur electiones humanae et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanae sint extra providentiam, quam quod providentiae subsint. Quod quidem ex persona blasphemantium inducitur, Iob 22,14, *Circa cardines caeli considerat*[4], *nec nostra considerat;* et Ez 9,9, *Dereliquit Dominus terram*[5], *Dominus non videt;* et Thren 3,37, *Quis est iste qui dixit ut fieret, Domino non iubente?*

[2] Según el P. Gauthier (o.c., p.52 n.123) la cita es libre y no depende del libro de la *Retórica,* sino más bien de la *Etica a Nicómaco* VIII 2; 1155b,31; 3; 1156a,9; 4; 1156b,8-10; IX 4,1166a,2-3 (cf. *De malo* q.8 a.1 ad 19 = *Rhet.* II 4,1380b,35-36).
[3] C.9; 1179a,24-29; *Expos.* lect.13 (2133-2134).
[4] Vulg.: "...hec nostra considerat et circa cardines caeli perambulat" (cf. *De verit.* q.5 a.3c).
[5] Vulg.: "terram et Dominus".

Videntur autem quaedam in Sacra Doctrina secundum praedictam sententiam sonare. Dicitur enim Eccli 15,14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Et infra (v.17,18): *Proposuit*[6] *tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.* Et Deut 30,15: *Considera quod hodie proposuerit*[7] *in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum.*—Haec autem verba ad hoc inducuntur ut hominem esse liberi arbitrii ostendatur: non ut eius electiones a divina providentia subtrahantur.

Et similiter quod Gregorius Nyssenus dicit, in libro quem *De homine* fecit[8], *Providentia est eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae sunt in nobis;* et Damascenus, eum sequens, dicit in secundo libro[9], quod *ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat,* exponenda sunt ut intelligatur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non esse subiecta *quasi ab ea necessitatem accipientia.*

No obstante, hay en la Sagrada Escritura algunos testimonios que parecen estar de acuerdo con dicha opinión. Pues se dice en el Eclesiástico: *En el principio creó Dios al hombre, dejándolo después obrar a su juicio.* Y más adelante: *Puso a tu alcance el agua y el fuego; alarga tu mano a lo que quieras. Ante el hombre la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que escogiere se le dará.* Y en el Deuteronomio: *Considera que hoy puso ante tus ojos la vida y el bien, y frente a ellos, la muerte y el mal.*—Pero estas palabaras se consignan para manifestar que el hombre tiene libre albedrío y no para substraer sus elecciones de la divina providencia.

Asimismo, dice San Gregorio Niseno en su libro *Del hombre: La providencia actúa sobre lo que no está en nosotros y no sobre lo que está en nosotros.* Y San Juan Damasceno, siguiéndole, dice en [*De la fe ortodoxa,*] libro segundo: *Dios preconoce lo que hay en nosotros, pero no lo predetermina.* Ambas sentencias se han de exponer entendiendo que lo que hay en nosotros no está sujeto a la determinación de la providencia divina en el sentido de que *de ella reciba la necesidad.*

CAPITULUM XCI

QUOMODO RES HUMANAE AD SUPERIORES CAUSAS REDUCANTUR

CAPITULO XCI

De qué modo se reduzcan las cosas humanas a las causas superiores

Ex his ergo quae supra ostensa sunt, colligere possumus quomodo humana ad superiores causas reducuntur, et non aguntur fortuito.

De todo lo anteriormente expuesto podemos inferir cómo se reducen las cosas humanas a las causas superiores, y que no se hacen fortuitamente.

[6] Vulg.: "apposuit".
[7] Vulg.: "proposuerim".
[8] NEMESIUS, *De natura hominis* c.44: PG 40,814AB.
[9] *De fide orthodoxa* II c.30: PG 94,969B-972A.

Las elecciones y los movimientos de la voluntad son inmediatamente dispuestos por Dios. Por el contrario, el conocimiento humano, o sea, el intelectual, es regulado por Dios mediante los ángeles y cuanto atañe al cuerpo, sean cosas interiores o exteriores, destinadas al uso, es gobernado por Dios mediante los ángeles y los cuerpos celestes.

Y la razón general de esto es única, a saber: es preciso que lo multiforme, mudable y capaz de fallar, sea reducido como a su principio a lo que es uniforme, inmóvil e incapaz de fallar. Ahora bien, todo cuanto hay en nosotros es vario, cambiable y defectible.

En efecto, es evidente que nuestras elecciones son múltiples, pues vemos que diversos individuos, entre diversidad de objetos eligen cosas diversas. Son, además, mudables, bien por la inconstancia del ánimo, que no está asentado en el último fin, o bien por la variación de cuantas cosas nos rodean. Y son también defectibles, como lo atestiguan los pecados de los hombres.—Sin embargo, la voluntad divina es uniforme, pues, queriendo una cosa, quiere todas las demás; y es inmutable e indeficiente, según demostramos en el libro primero. Luego es necesario que todos los movimientos de voliciones y elecciones se reduzcan a la voluntad divina, y no a otra causa, porque sólo Dios es causa de nuestras voliciones y elecciones.

Igualmente, también en nuestra inteligencia encontramos multiplicidad, porque recibimos la verdad inteligible como congregando muchas cosas sensibles; es también mudable, porque, discurriendo de una cosa a otra, llega de lo conocido a lo desconocido; y, además, defectible, por la mezcla de la fantasía y los sentidos, como lo demuestran los errores de los hombres.—Por el contrario, el conocimiento de los ángeles es uniforme, porque de la única fuente de verdad, que es Dios, reciben el conocimiento de la misma; y es también invariable, porque sin

Nam electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur (c.85 sqq.). Cognitio vero humana ad intellectum pertinens a Deo mediantibus angelis ordinatur (c.79). Ea vero quae ad corporalia pertinent, sive sint interiora sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo mediantibus angelis et caelestibus corporibus dispensantur (cc.78.82).

Huius autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme, et mutabile, et deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod uniforme, et immobile, et deficere non valens. Omnia autem quae in nobis sunt, inveniuntur esse multiplicia, variabilia, et defectibilia.

Patet enim quod electiones nostrae multiplicitatem habent: cum in diversis et a diversis diversa eligantur. Mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in ultimo fine, tum etiam propter mutationem rerum quae nos extra circumstant. Quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur.—Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo, omnia alia vult; et immutabilis et indeficiens; ut in Primo ostensum est (cc.13.75). Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci. Non autem in aliquam aliam causam: quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.

Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet: quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis: quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est etiam defectibilis, propter permixtionem phantasiae et sensus: ut errores hominum ostendunt.—Angelorum autem cognitiones sunt uniformes: quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem (c.80). Est etiam immobilis:

quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur (l.2, c.96 sqq.). Est etiam indefectibilis: cum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia. Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus coniectamus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per angelorum cognitionem [1].

Rursus, de corporibus humanis, et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis; et quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui; et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem.—Corpora autem caelestia sunt uniformia, utpote simplicia et absque omni contrarietate existentia. Motus etiam eorum sunt uniformes, continui, et semper eodem modo se habentes. Nec in eis potest esse corruptio aut alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra, et alia quae in usum nostrum veniunt, per motus caelestium corporum regulentur.

discurrir de los efectos a las causas, o viceversa, ven con una simple intuición la verdad pura de las causas; y, además, indefectible, porque ven en sí mismas las naturalezas o esencias de las cosas, sobre las cuales no puede errar el entendimiento, como tampoco yerra el sentido respecto de los sensibles propios. Nosotros, sin embargo, conjeturamos las esencias de las cosas a través de sus accidentes y efectos. Luego es necesario que nuestro conocimiento intelectual esté regulado por el angélico.

Por otra parte, es evidente que en los cuerpos humanos y en las cosas exteriores de que se sirven los hombres, también se da multiplicidad de mezcla y de contrariedad; y que no siempre se mueven de igual modo, porque sus movimientos no pueden ser continuos; y que son defectibles por alteración y corrupción.—Mas los cuerpos celestes son uniformes, porque son simples y exentos de toda contrariedad; sus movimientos son uniformes, continuos e invariables; y no hay en ellos alteración ni corrupción. Es, pues, necesario que nuestros cuerpos y cuanto está a nuestro servicio esté regulado por el movimiento de los cuerpos celestes.

CAPITULUM XCII

QUOMODO DICITUR ALIQUIS BENE FORTUNATUS, ET QUOMODO ADIUVETUR HOMO EX SUPERIORIBUS CAUSIS

CAPITULO XCII

En qué sentido se dice que alguien es afortunado y cómo sea ayudado el hombre por las causas superiores

Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici *bene fortunatus* [1].

Lo anterior puede esclarecer en qué sentido pueda llamarse a uno (= favorecido por la fortuna) *afortunado*.

[1] Cf. II *Sent.* d.8 a.5 ad 6; I q.111 a.1.

[1] *Magna Moralia* II 8; 1207a,21.

Dícese que un hombre tiene buena fortuna ante los acontecimientos *cuando le sobreviene algún bien sin haberlo intentado.* Como cuando alguien, cavando en el campo, encuentra un tesoro que no buscaba. Sucede, empero, a veces que uno hace algo al margen de la propia intención, mas no al margen de la intención de algún superior a quien está sujeto. Por ejemplo, si cierto señor manda a un criado que vaya a un determinado lugar, donde antes había mandado a otro compañero ignorándolo aquél, el encuentro del compañero sucede al margen de la intención del criado enviado, pero no al margen de la intención del señor; y por eso, aunque con relación a este criado sea cosa fortuita y casual, no lo es con relación al señor, puesto que lo había ordenado. Luego como el hombre está subordinado según el cuerpo a los cuerpos celestes, según la mente a los ángeles y según la voluntad a Dios, puede acaecer algo fuera de su intención, pero no al margen de lo dispuesto según el orden de los cuerpos celestes o de las disposiciones de los ángeles o de Dios. Y aunque sobre la elección del hombre directamente sólo obre Dios, no obstante, el ángel coopera a ella persuadiendo y el cuerpo celeste disponiendo, según que los influjos corporales de los cuerpos celestes disponen nuestros cuerpos para determinadas elecciones. Luego cuando alguien, por influencia de las causas superiores y según el orden indicado, se inclina a ciertas elecciones que le son útiles, ignorando su parte dicha utilidad; y hace esto por la luz intelectual de las sustancias intelectuales que iluminan su entendimiento para que lo haga; y al mismo tiempo inclina por obra de Dios su voluntad para elegir algo útil, sin tener noción de ello, este tal se llama *afortunado.* En cambio, será *desafortunado* cuando se incline por la intervención de las causas superiores a lo contrario, como se dice de

Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, *quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem*[2]: sicut cum aliquis, fodiens in agro, invenit thesaurum, quem non quaerebat. Contingit autem aliquem operantem praeter intentionem operari propriam, non tamen praeter intentionem alicuius superioris, cui ipse subest: sicut, si dominus aliquis praecipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum iam miserat, illo ignorante, inventio conservi est praeter intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non autem per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus; secundum intellectum vero sub angelis; secundum voluntatem autem sub Deo: potest contingere aliquid praeter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis; actio vero corporis caelestis per modum disponentis, inquantum corporales impressiones caelestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione superiorum causarum, secundum praedictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit; et cum hoc, ex lumine intellectualium substantiarum, illuminatur intellectus eius ad eadem agenda; et ex divina operatione inclinatur voluntas eius ad ali-

[2] Ibid., 1207a,27-29.

quid eligendum sibi utile cuius rationem ignorat: dicitur esse *bene fortunatus;* et e contrario *male fortunatus*[3], quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur; sicut de quodam dicitur Ier 22,30: *Scribe virum istum sterilem qui in diebus suis non prosperabitur.*

Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones. Et ideo ex dispositione relicta ex corpore caelesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam *bene naturatus vel male:* secundum quem modum Philosophus dicit, in *Magnis moralibus*[4], quod bene fortunatum est esse bene naturatum. Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat, quod unus utilia sibi eligit et alius nociva praeter rationem propriam, cum natura intellectus et voluntatis in omnibus hominibus sit una: diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitaem secundum numerum. Unde secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo *bene natus,* sed magis *custoditus,* vel *gubernatus.*

Rursus, attendenda est circa hoc alia differentia. Nam operatio angeli, et corporis caelestis, est solum sicut *disponens* ad electionem: operatio autem Dei est sicut *perficiens.* Cum autem dispositio quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinat. Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus

uno en Jeremías: *Escribe que este hombre será estéril y que no prosperará mientras viva.*

Mas sobre esto se ha de tener en cuenta una diferencia. Pues los influjos de los cuerpos celestes en los nuestros producen ciertas disposiciones en los mismos; y por ello se dice no sólo que uno tiene buena o mala fortuna, sino también que es *de buena o mala naturaleza* a causa de la disposición que el cuerpo celeste deja en el nuestro. Y a propósito de esto dice el Filósofo en la *Gran Etica* que afortunado equivale a tener buena naturaleza. Ahora, si uno escoge lo que le es útil y otro lo que le es nocivo, al margen de la propia razón, no se ha de pensar que esto proceda de la diversa naturaleza del entendimiento, pues la naturaleza del entendimiento y de la voluntad es igual en todos los hombres; pues la diversidad formal daría lugar a la diversidad específica, mientras que la diversidad material sólo origina la diversidad numérica. Por lo tanto, cuando el entendimiento humano es ilustrado para obrar o la voluntad es espoleada por Dios, no se dice que el hombre es *afortunado,* sino, más bien, *custodiado* o *gobernado.*

Y aun se ha de considerar otra diferencia sobre lo mismo. Pues la operación del ángel o del cuerpo celeste respecto a nuestra elección es sólo *dispositiva;* en cambio, la operación de Dios es *perfectiva.* Y como la disposición que responde a la cualidad del cuerpo o a la persuasión intelectual no impone la necesidad de elegir, síguese que el hombre no siempre elige lo que intenta el ángel custodio ni aquello a que le inclina el cuerpo celeste. Sin embargo, el hombre elige siempre lo que Dios obra en

[3] *Librum de bona fortuna* (París, BN. lat.16033, fol.78va3; lat.16088, fol.52va19-20): *infortunatus* no *male fortunatus.*
[4] II c.8; 1207a,24.

su voluntad. Por eso fracasa a veces la custodia de los ángeles, según aquello de Jeremías: *Cuidamos a Babilonia y no sanó;* y todavía falla más la influencia de los cuerpos celestes; pero la providencia divina permanece siempre firme.

Queda todavía otra diferencia por considerar. Pues como el cuerpo celeste sólo dispone a la elección en cuanto que influye en nuestros cuerpos, y el cuerpo mueve al hombre a elegir tal cual nos mueven las pasiones, toda disposición para elegir que provenga de los cuerpos celestes será a modo de pasión, como cuando alguien es inducido a elegir algo por odio, amor, ira u otras cosas semejantes.—Sin embargo, por el ángel dispónese uno a elegir por consideración intelectual y no por pasión; lo cual puede ser de dos maneras: unas veces es iluminado el entendimiento humano por el ángel para conocer solamente que es bueno hacer tal cosa, sin que sea aleccionado sobre la razón de por qué es bueno, que se toma del fin. Y así, a veces el hombre estima que es bueno hacer una cosa, mas *si se le preguntara por qué, respondería que no lo sabe.* En consecuencia, cuando alcanza un fin útil, sin haberlo considerado previamente, tal fin será fortuito. Otras veces, mediante la iluminación del ángel, es aleccionado acerca de la bondad de una cosa y de la razón de dicha bondad, que depende del fin. Y así, cuando alcanza un fin que previamente consideró, tal fin ya no será fortuito.—Se ha de saber, además, que la potencia activa de la naturaleza espiritual, como es más alta que la corporal, también es más universal. Luego la disposición del cuerpo celeste no se extiende a todo cuanto alcanza la elección humana.

Por otra parte, el poder del alma humana o de la angélica es particular si se compara con el poder divino,

operatur in eius voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur, secundum illud Ier 51,9: *Curavimus Babylonem, et non est curata;* et multo magis inclinatio caelestium corporum; divina vero providentia semper est firma.

Est etiam et alia differentia consideranda. Nam cum corpus caeleste non disponat ad electionem nisi inquantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem; omnis dispositio ad electionem quae est ex corporibus caelestibus, est per modum alicuius passionis; sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium vel amorem, vel iram, vel aliquid huiusmodi.—Ab angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis, absque passione. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quae sumitur ex fine. Et ideo quandoque homo aestimat quod aliquid sit bonum fieri, *si tamen quaeretur quare, responderet se nescire*[5]. Unde, quando perveniet in finem utilem, quem non praeconsideravit, erit sibi fortuitum. Quandoque vero per illuminationem angeli instruitur et quod hoc sit bonum, et de ratione quare est bonum, quae pendet ex fine. Et sic, quando perveniet ad finem quem praeconsideravit, non erit fortuitum.—Sciendum est etiam quod vis activa spiritualis naturae, sicut est altior quam corporalis, ita etiam est universalior. Unde non ad omnia ad quae se extendit humana electio, se extendit dispositio caelestis corporis.

Rursumque, virtus humanae animae, vel etiam angeli, est particularis in comparatione ad vir-

[5] *Magna Moralia* II 8; 1207b,1-3.

tutem divinam, quae quidem est universalis respectu omnium entium. Sic igitur aliquod bonum accidere potest homini et praeter propriam intentionem; et praeter inclinationem caelestium corporum; et praeter angelorum illuminationem; non autem praeter divinam providentiam, quae est gubernativa; sicut et factiva, entis inquantum est ens, unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini et per comparationem ad ipsum; et per comparationem ad caelestia corpora; et per comparationem ad angelos; non autem per comparationem ad Deum. Nam per comparationem ad ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in aliqua re potest esse aliquid casuale et improvisum.

Quia vero fortuita sunt quae sunt praeter intentionem; bona autem moralia praeter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant: respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus; licet respectu eorum possit aliquis dici bene vel male *natus,* quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum.—Respectu autem exteriorum bonorum, quae praeter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo et *bene natus,* et *bene fortunatus,* et *a Deo gubernatus,* et *ab angelis custoditus.*

Consequitur autem homo ex superioribus causis et aliud auxilium, quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo et eligere habeat, et prosequi quae eligit, in utroque a causis superioribus adiuvatur interdum, vel etiam impeditur. Secundum electionem quidem, ut dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per caelestia corpora; vel quasi illustratur per angelorum custodiam; vel etiam inclinatur per operationem divinam.—Secundum exsecutionem

que es efectivamente universal con relación a todos los seres. Por tanto, según esto, se le puede presentar al hombre algún bien, o al margen de su intención, o de la inclinación de los cuerpos celestes, o de la iluminación angélica; pero no al margen de la divina providencia, que, por ser gobernadora y hacedora a la vez del ser en cuanto tal, contiene bajo sí todas las cosas. Igualmente puede sobrevenirle al hombre algún bien o algún mal fortuitamente en relación consigo mismo, con los cuerpos celestes o con los ángeles, pero no con relación a Dios. Pues con relación a Dios nada puede suceder casual o inesperadamente en las cosas humanas ni tampoco en las demás.

Pero como las cosas fortuitas son las que suceden al margen de toda intención, y los bienes morales no pueden carecer de ella, puesto que se fundan en la elección, con relación a los mismos nadie puede considerarse con buena o mala fortuna, aunque sí bien o mal nacido, cuando por disposición natural somática es propenso a elegir las virtudes o los vicios.—Y con respecto a los bienes externos que pueden sobrevenirle al hombre al margen de su intención, puede llamarse *bien nacido,* de *buena fortuna, gobernado por Dios* y *custodiado por los ángeles.*

Además, el hombre consigue de las causas superiores un determinado auxilio en cuanto al éxito de sus acciones. Pues como el hombre tiene que elegir y dar curso a lo que elige, en ambas cosas es unas veces ayudado y otras impedido por las causas superiores. En efecto, a elegir, según se ha dicho, en cuanto que los cuerpos celestes le disponen a elegir, o los ángeles le aleccionan con su custodia o Dios le inclina con su intervención.—Y a ejecutar, en cuanto que el hombre recibe de alguna causa superior la fuerza y eficacia para

cumplir lo que ha elegido. Y esto lo puede recibir no sólo de Dios y de los ángeles, sino incluso de los cuerpos celestes, porque tal eficacia radica en el cuerpo. Pues es evidente que también los cuerpos inanimados reciben de los celestes ciertas fuerzas y eficacias, además de aquellas que se derivan de las cualidades activas y pasivas de los elementos, las cuales están también indudablemente sujetas a los cuerpos celestes; como que el imán atraiga al hierro y que ciertas piedras y hierbas tengan virtudes ocultas, débese a la virtud de los cuerpos celestes. Luego nada obsta que algún hombre tenga también alguna eficacia respecto de algunas cosas corporales por influencia del cuerpo celeste y que otro no la tenga; por ejemplo, el médico para sanar, el agricultor para plantar y el soldado para luchar.

Pero Dios prodiga mucho más perfectamente esta eficacia a los hombres para que puedan realizar eficazmente sus obras. Cuando se trata del primer auxilio, es decir, el referente a la elección, se dice que Dios *dirige* al hombre. Cuando se trata del segundo, dícese que *lo conforta*. A ambos auxilios se alude en el salmo, donde se dice: *El Señor es mi iluminación y mi salvación, ¿a quién temeré?*, que se refiere al primero; *El Señor protege mi vida, ¿de qué temblaré?*, que alude al segundo.

Mas entre estos dos auxilios hay una doble diferencia. La primera consiste en que mediante el primer auxilio recibe el hombre ayuda para aquello a que abarca su poder y también para lo demás; mientras que el segundo auxilio se extiende exclusivamente a lo que abarca su poder. Por ejemplo, que un hombre, cavando un sepulcro, se encuentre un tesoro, no depende del poder humano. Por eso,

vero, inquantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod elegit. Quae quidem non solum a Deo et ab angelis esse potest, sed etiam a corporibus caelestibus, inquantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a caelestibus corporibus consequuntur, etiam praeter eas quae ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium caelestibus corporibus esse subiectas; sicut quod magnes attrahat ferrum, habet ex virtute caelestis corporis, et lapides quidam et herbae alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat ex impressione caelestis corporis aliquam efficaciam in aliquibus corporalibus faciendis, quas alius non habet: puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in pugnando.

Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem *dirigere*. Quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem *confortare*. Et haec duo auxilia tanguntur simul in Psalmo[6] (26,1), ubi dicitur; *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?*, quantum ad primum; *Dominus protector vitae meae, a quo trepidabo?*, quantum ad secundum.

Sed inter haec duo auxilia est differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adiuvatur homo tam in his quae virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis. Sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quae virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit: unde respectu talis

[6] Autógrafo: *Psalmo*; Leonina: *Psalmis*.

proventus, adiuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quaerendum ubi est thesaurus; non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanet, vel miles in pugna vincat, potest adiuvari et in hoc quod eligat convenientia ad finem, et in hoc quod efficaciter exequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius.—Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quae intendit. Unde, cum fortuita sint praeter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est.

Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque quidem ipso solo agente, sicut cum fodiens in terram invenit thesaurum quiescentem: quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi, invenit debitorem, quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adiuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui coniunctum est per accidens aliquod commodum quod provenit praeter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrant.

Oportet autem et aliud considerare circa ea quae praedicta sunt. Dictum est enim quod ad hoc quod homini aliquid bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et ex corpore caelesti esse potest: inquantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum quod eligens non praeconsiderat; et inquantum a corpore caelesti ad tale

respecto de este suceso, el hombre puede ser auxiliado para que busque donde precisamente se ha de encontrar el tesoro; pero no en el sentido de que se le dé un poder especial para encontrarlo. Mas el médico para que pueda sanar o el soldado para que pueda vencer en la pelea, pueden ser auxiliados en cuanto a la elección de lo que conviene a dichos fines, e incluso para conseguirlo eficazmente, por la virtud recibida de una causa superior. De ahí que el primer auxilio sea más universal.—La segunda diferencia consiste en que el segundo auxilio se da para alcanzar eficazmente lo que intenta. Luego como lo fortuito se da al margen de toda intención, no se puede decir, hablando con propiedad, que el hombre tenga buena fortuna por este auxilio, como podría decirse por el primero, según consta.

Sucédenle al hombre cosas buenas o malas fortuitamente, unas veces obrando él solo, como cuando cavando la tierra encuentra un tesoro oculto; otras veces por la acción de una causa concurrente, como cuando alguien va a la plaza para comprar y encuentra al deudor, a quien no pensaba hallar. En el primer evento, el hombre es auxiliado para que le suceda algo bueno, en cuanto que es únicamente dirigido para que elija aquello a lo cual va unido accidentalmente algún emolumento que acaece al margen de toda intención. En el segundo evento es preciso que ambos agentes sean dirigidos para elegir la acción o movimiento que los haga concurrir.

Pero aun debemos considerar algo más sobre lo que venimos diciendo. Se ha dicho que para que al hombre le suceda algo bueno o malo según la fortuna, se precisa la intervención de Dios y también la del cuerpo celeste. Por parte de Dios, en cuanto que recibe la inclinación para elegir algo que lleva adjunta una cosa provechosa o nociva, en la que el hombre no había pensado antes. Por parte del cuerpo celeste, en cuan-

to que recibe la disposición para elegir. Pues bien, este provecho o daño, con relación a la elección humana, es fortuito; con relación a Dios deja de serlo; sin embargo, con relación al cuerpo celeste lo es. Y se demuestra así: ningún evento pierde el carácter de fortuito si no se reduce a una causa propia. Ahora bien, la virtud del cuerpo celeste es causa que obra según naturaleza, y no entendiendo y eligiendo; y propio de la naturaleza es estar determinada a una sola cosa. Luego, si algún evento escapa a esta unidad determinada, ninguna virtud natural podrá ser su causa propia. Es así que cuando dos cosas se juntan accidentalmente no constituyen realmente unidad, sino sólo accidentalmente. Por tanto, ninguna causa natural puede ser causa propia de tal unión. Pongamos por ejemplo que un hombre se sienta impulsado por influencia de un cuerpo celeste, como por pasión, a cavar un sepulcro, según hemos dicho. El sepulcro y el lugar del tesoro no forman sino unidad accidental, porque no están relacionados entre sí; de donde la virtud del cuerpo celeste no puede impulsar a ambas cosas, o sea, a cavar el sepulcro y el lugar preciso donde está el tesoro. Sin embargo, quien obra intelectualmente puede ser causa para inclinarle a todo, porque es propio del ser inteligente el reducir muchas cosas a la unidad. Por otra parte, es evidente que un hombre que supiera que el tesoro está allí podría mandar a quien lo ignora que cave en el mismo lugar, para que, al margen de su intención, encontrara el tesoro. Y de este modo, reduciendo tales eventos fortuitos a la causa divina, pierden la razón de fortuitos; pero, reducidos a una causa celeste, no la pierden.

Por esta misma razón se ve también que, la virtud del cuerpo celeste, no puede proporcionar al hombre una buena fortuna universal, sino tan sólo parcial. Y digo *universal* en el sentido de que el hombre tenga en

aliquid eligendum disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum quidem, relatum ad electionem hominis, est fortuitum; relatum ad Deum, rationem amittit fortuiti; non autem relatum ad corpus caeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti nisi reducatur in causam per se. Virtus autem caelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturae. Naturae autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa eius aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens coniunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens. Unde huius coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Sit ergo quod iste homo ex impressione caelestis corporis instigetur, per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum. Sepulcrum autem, et locus thesauri, non sunt unum nisi per accidens: quia non habent aliquem ordinem ad invicem. Unde virtus caelestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum, quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum: quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod etiam homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut, praeter intentionem suam, inveniret thesaurum. Sic ergo huiusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti: reducti vero in causam caelestem, nequaquam.

Per eandem etiam rationem apparet quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis caelestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem *universaliter*, ut ali-

quis homo habeat in natura sua, ex impressione caelestis corporis, ut eligat semper, vel in pluribus, aliqua quibus sint coniuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quae homini accidit bene vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquid unum, sed sunt indeterminata et infinita: ut Philosophus docet in II *Phys.*[7], et ad sensunt patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quae etiam per accidens sequuntur aliqua commoda. Sed potest esse quod ex inclinatione caelesti inclinetur ad eligendum aliquid cui coniungitur per accidens aliquod commodum; et ex alia inclinatione aliud; et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione ad omnia. Ex una autem divina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

su naturaleza, por influencia del cuerpo celeste, el poder elegir siempre o casi siempre cosas que lleven adjunto accidentalmente algo provechoso o dañino; pues la naturaleza está determinada a una sola cosa. Pero todas cuantas cosas buenas o malas pueden sucederle al hombre fortuitamente no son reducibles a la unidad, sino indeterminadas e infinitas, como enseña el Filósofo en el libro II de la *Física* y sabemos experimentalmente. En consecuencia, no es posible que alguien tenga por naturaleza el poder de elegir siempre cuanto lleva también accidentalmente adjunto un determinado provecho. Pero sí que podría suceder que por influencia celeste se incline a elegir algo que lleva accidentalmente adjunto algún provecho, y por otra inclinación, otra cosa, y por una tercera, otra más; pero todo con una sola inclinación, no. Sin embargo, por una sola disposición divina puede ser dirigido el hombre en todas sus elecciones.

CAPITULUM XCIII

DE FATO: AN SIT, ET QUID SIT

CAPITULO XCIII

De la fatalidad: si se da y qué es

Ex his autem quae praemissa sunt, apparet quid sit de fato sentiendum[1].

Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causae particulares considerentur, posuerunt quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur. Et his videbatur fatum nihil esse omnino.

Quidam vero ea in aliquas altiores causas reducere sunt conati, ex quibus cum quadam dispositione ordinate procedant. Et hi *fatum* posuerunt: quasi ea quae videntur a casu contingere,

Todo lo dicho anteriormente manifiesta qué debemos opinar sobre la fatalidad.

Viendo los hombres que en este mundo acontecen muchas cosas accidentalmente, si se consideran las causas particulares, opinaron algunos que no estaban regidas por causa alguna superior. Y parecióles que en modo alguno existe la fatalidad.

Otros, sin embargo, se empeñaron en reducirlas a causas más elevadas, de las que procederían ordenadamente con cierta disposición. Y a esto llamaron *fatalidad*. Como si las cosas que parecen suceder casualmente

[7] C.5; 196b,23-29; *Expos.* lect.8 (214).
[1] Cf. *De malo* q.16 a.7 ad 14.

fueran anunciadas por alguien, o predichas, y previamente ordenadas para tener el ser.

sint ab aliquo *effata*, sive *praelocuta*, et praeordinata ut essent.

En consecuencia, algunos de éstos se empeñaron en atribuir cuantos contingentes acaecen casualmente a los cuerpos celestes, como a sus causas, incluso las elecciones humanas; también a la fuerza de la disposición de los astros, a la que lo sometían todo con cierta necesidad, que llamaron *fatalidad*. En realidad, esta opinión es imposible y contraria a la fe, como se ve por lo anterior.

Horum ergo quidam omnia quae hic accidunt a casu contingentia, reducere sunt conati sicut in causas in caelestia corpora, etiam electiones humanas, vim dispositionis siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, *fatum* appellantes. Quae quidem positio impossibilis est, et a fide aliena, ut ex superioribus (c.84 sqq.) patet.

Otros, en cambio, atribuyeron todo cuanto parece suceder casualmente entre las cosas inferiores a la disposición de la divina providencia. De aquí que dijeran que todo se hace por fatalidad, llamando *fatalidad* a la ordenación que por la divina providencia existe en las cosas, en atención a lo cual dice Boecio que *la fatalidad es una disposición inherente a las cosas mudables por la que la providencia lo enlaza todo por sus órdenes*. En esta descripción de la fatalidad pónese, en lugar de *ordenación, disposición;* dícese *inherente a las cosas,* para distinguir la fatalidad de la providencia, porque tal ordenación, mientras se halla en la mente divina y no impresa todavía en las cosas, es la providencia, mientras que, cuando ya ha sido realizada en las cosas, se llama *fatalidad;* y dice *mudables* para manifestar que el orden de la providencia no quita a las cosas ni la contingencia ni la movilidad, como algunos supusieron.

Quidam vero in dispositionem divinae providentiae omnia reducere voluerunt, quaecumque in his inferioribus a casu contingere videntur. Unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quae est in rebus ex divina providentia *fatum* nominantes. Unde Boetius dicit[2] quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.* In qua fati descriptione, *dispositio* pro *ordinatione* ponitur[3]; *rebus autem inhaerens* ponitur ut distinguatur fatum a providentia: nam ipsa ordinatio secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, *providentia* est; secundum vero quod iam est explicata in rebus, *fatum* nominatur; — *mobilibus* autem dicit ut ostendat quod ordo providentiae rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt.

Según esta acepción, negar la fatalidad es negar la divina providencia. Mas, como con los infieles no debemos ni tener nombres comunes, para que la coincidencia de nombres no sea ocasión de error, el nombre de *fatalidad* ni siquiera debe ser usado por los fieles, por que no parezca que estamos de acuerdo con ellos, que interpretaron mal la fatalidad, sometiéndolo todo a la necesidad de los astros. Por eso dice San Agustín en el libro V de *La ciudad de Dios: Si alguien designa con el nombre de fatalidad la voluntad o potestad divina, conserve el parecer, pero corrija la palabra.* Y San Gregorio, opinando igual, dice: *Ni se les ocurra a los fieles el usar la palabra fatalidad.*

Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio; nomen[4] *fati* non est a fidelibus utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subiicientes. Unde Augustinus dicit, in V *De civitate Dei*[5]: *Si quis voluntatem vel potestatem Dei fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat.* Et Gregorius, secundum eundem intellectum, dicit[6]: *Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquid esse dicant.*

[2] IV *De consolatione* (prosa VI): "fatum vero inhaerens..." (PL 63,815A).
[3] Leonina add.: *in;* Autógrafo: *om.*
[4] Autógrafo: *nomen;* Leonina: *nomine.*

CAPITULUM XCIV
De certitudine divinae Providentiae

CAPITULO XCIV
De la certidumbre de la providencia divina

Difficultas autem quaedam ex praemissis suboritur. Si enim omnia quae hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiae divinae subduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non esse certam; vel omnia ex necessitate contingere.

De lo dicho nace cierta dificultad. Porque si todo cuanto se realiza aquí abajo, incluso lo contingente, cae bajo la divina providencia, es preciso, según parece, o que la providencia no sea cierta o que todo suceda necesariamente.

Ostendit enim Philosophus, in VI *Metaph.*[1], quod, si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se; et iterum quod, qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni: sequetur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam. Sicut, si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, huius effectus praecedit causa occursus latronum: hunc autem effectum iterum praecedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domum; hunc autem adhuc alia, quod vult quaerere aquam; quam quidem praecedit causa, scilicet sitis; et haec causatur ex comestione salsorum;

[*Objeciones*] Enseña el Filósofo, en el libro VI de la *Metafísica,* que si decimos que todo efecto tiene alguna causa propia y añadimos que, puesta la causa necesariamente se sigue el efecto, resultará que todos los futuros sucederán necesariamente. Pues si todo efecto tiene una causa propia, había que reducir todo futuro a alguna causa presente o pretérita. Por ejemplo, si preguntamos de alguien si será muerto por ladrones, este efecto tiene una causa precedente, que es el encuentro con los ladrones; y éste, otra, a saber, que el individuo salga de casa; y éste, otra, o sea, que quiera buscar agua; y esto tiene a una vez una causa anterior, es decir, la sed, que es causada por comidas saladas actualmente o antes. Luego si, puesta la causa, se sigue necesariamente el efecto, será necesario tam-

[5] C.1 (PL 41,141): "...Quam si propterea quisquam fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem; fati nomine..."
[6] Hom. 10 *In die Epihaniae* n.4 (PL 76,1111D-1112A): "Sed inter haec sciendum quod Priscillianistae haeretici nasci unumquemque hominem sub constitutionibus stellarum putant; et hoc in adiutorium sui erroris assumunt, quod nova stella exiit cum Dominus in carne apparuit cuius fuisse fatum eamdem quae apparuit stellam putant. Sed si Evangelii verba pensamus... dum non puer ad stellam sed stella ad puerum cucurrit si dici liceat, non stella fatum pueri sed fatum stellae, is qui apparuit puer fuit. Sed *a fidelium cordibus absit ut aliquid esse fatum dicant*"; cf. III c.85.
[1] V *Metaphys.* 3; 1027a,29b,11; *Expos. VI Metaphys.* lect.3 (1191).

bien que, si come salado, tenga sed; y si la tiene, que vaya a buscar agua; y si quiere buscarla, que salga de casa; y si sale, que se encuentre con los ladrones; y si le encuentran, lo maten. Por tanto, juntando lo primero con lo último, será necesario que a quien come salado lo maten los ladrones. Por eso concluye el Filósofo que no es verdad que, puesta la causa, se siga necesariamente el efecto, porque hay causas que pueden fallar. Como tampoco es verdad que todo efecto tenga causa propia, porque lo que es accidental, en nuestro ejemplo: que le salgan los ladrones a este que busca agua, no tiene causa determinada.

Y con esta razón se ve que todos los efectos que se reducen a alguna causa propia, o *per se*, presente o pretérita, puesta la cual se sigue necesariamente el efecto, suceden necesariamente. Luego o es preciso decir que no todos los efectos están sujetos a la divina providencia—y así la providencia no será universal, contra lo que antes se demostró; o no es necesario que, dada la providencia, se dé un efecto, y así la providencia no será cierta; o es necesario que todo suceda necesariamente, pues la providencia es no sólo presente o pretérita, sino eterna, porque nada puede haber en Dios que no sea eterno.

Si la divina providencia es cierta, es preciso que la siguiente proposición condicional sea verdadera: *Si Dios provee esto, sucederá.* Pero el antecedente de esta condicional es necesario, porque es eterno. Luego el consiguiente es necesario, porque es preciso que el consiguiente de una condicional sea necesario cuando su antecedente lo es, porque el consiguiente es como la conclusión del antecedente. Mas todo lo que se sigue de lo necesario debe ser necesario. Luego, si la providencia divina es cier-

quod iam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est, si comedit salsa, quod sitiat; et si sitit, quod velit quaerere aquam; et si vult quaerere aquam, quod exeat domum; et si exit domum, quod occurrant ei latrones; et si occurrunt, quod occidatur. Ergo, de primo ad ultimum, necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo Philosophus non esse verum quod, posita causa, necesse sit effectum poni: quia aliquae causae sunt quae possunt deficere. Neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam: quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quaerere occurrere latronibus, non habet aliquam causam.

Ex hac autem ratione apparet quod omnes effectus qui reducuntur in aliquam causam per se, praesentem vel praeteritam, qua posita necesse sit effectum poni, ex necessitate contingunt. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinae providentiae subdantur. Et sic providentia non est de omnibus. Quod prius (c.64) fuit ostensum.—Vel non est necessarium ut, providentia posita, effectus eius ponatur. Et sic providentia non est certa.—Aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant. Providentia enim non solum est in praesenti tempore vel praeterito, sed aeterno: quia nihil potest esse in Deo non aeternum.

Adhuc. Si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: *Si Deus providit hoc, hoc erit.* Huius autem conditionalis antecedens est necessarium: quia est aeternum. Ergo consequens est necessarium: oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cuius antecedens est necessarium; et ideo consequens est sicut conclusio antecedentis; quicquid autem ex necessario sequitur, oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divi-

na providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

Amplius. Sit aliquid esse provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus. Aut ergo possibile est accidere quod non regnet: aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare: ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare; possibili autem posito, non sequitur aliquid impossibile; sequitur autem divinam providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam providentiam deficere. Aut igitur oportet, si omnia sunt provisa a Deo, quod divina providentia non sit certa; aut quod omnia ex necessitate eveniant.

Item. Argumentatur sic Tullius, in libro *De divinatione* [2]. Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur. Quod si omnia fato aguntur nihil est in nostra potestate, nullum est voluntatis arbitrium. Sequitur igitur quod tollatur liberum arbitrium, si divina providentia sit certa. Et eodem modo sequetur quod omnes causae contingentes tollantur.

Praeterea. Divina providentia causas medias non excludit, ut supra (c.77) ostensum est. Inter causas autem sunt aliquae contingentes et deficere valentes. Deficere igitur potest providentiae effectus. Non est igitur Dei providentia certa.

Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quae supra posita sunt: ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit; et quod ordo divinae providentiae omnino immutari non potest; nec tamen oportet quod ea quae ex providentia divina proveniunt, ex necessitate cuncta eveniant.

ta, resulta que todo sucede necesariamente.

Demos que Dios haya provisto una cosa, por ejemplo, que uno ha de reinar. Según esto, será posible que reine o que no. Si, en efecto, no es posible que no reine, será imposible que no reine y, en consecuencia, será necesaria que reine. Si, en cambio, es posible que no reine, puesto el posible, no se sigue algo imposible; mas sí se sigue que falla la divina providencia. Luego no es imposible que la divina providencia falle. Así, pues, es preciso, si Dios lo ha provisto todo, que la divina providencia no sea cierta o que todo suceda necesariamente.

Cicerón, en su libro *De la adivinación,* argumenta así: Si todo está provisto por Dios, es cierto el orden de las causas. Y si esto es verdadero, todo sucede fatalmente. Y si todo se hace fatalmente, nada está abandonado a nuestro poder ni al arbitrio de nuestra voluntad. Síguese, pues, que el libre albedrío desaparece si la providencia divina es cierta. Y, por lo mismo, desaparecen todas las causas contingentes.

La providencia divina no excluye las causas segundas, como ya se demostró. Y entre las causas segundas, algunas son contingentes y capaces de fallar. Luego puede fallar el efecto de la providencia. Por tanto, la providencia divina no es cierta.

[*Solución del problema*] Para solucionar estas objeciones será preciso repetir algo de lo ya expuesto, y así se verá que nada escapa a la divina providencia y que el orden de la misma es inmutable y que no es necesario que todo lo provisto por ella tenga que acontecer necesariamente.

[2] II c.7. Tomado de San Agustín, *De civ. Dei* V 9 n.2: PL 41,149-150. Véase M. Testard, *Saint Augustin et Cicéron.* I. *Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de saint Augustin* (París, Etudes Augustiniennes, 1958) p.392; II. *Répertoire des textes* (1958) p.144.

Primeramente, hay que tener en cuenta que, como Dios es la causa universal de todo cuanto existe y a todo da el ser, es preciso que el orden de su providencia lo abarque todo; pues a las cosas a las que dio el ser, es preciso que les dé la conservación y que, además, les confiera la perfección en su último fin.

Y como en todo ser providente hay que considerar dos cosas, a saber, la premeditación del orden y la aplicación del orden premeditado a las cosas que caen bajo la providencia—perteneciendo lo primero a la facultad cognoscitiva y lo segundo a la operativa—, se dará entre ambas cosas esta diferencia: que la providencia, al premeditar el orden, será tanto más perfecta cuanto más al detalle descienda dicho orden, pues, si nosotros no podemos premeditar el orden de cuantas cosas particulares entran en lo que hemos de disponer, esto proviene del defecto de nuestro entendimiento, que no puede abarcar todo lo singular, y en tanto se tiene a uno por más capacitado en cuanto más cosas singulares puede premeditar, pues quien sólo proveyere sobre cosas universales, bien poca parte de prudencia tendría. Y este principio tiene también aplicación a todos los órdenes de actividad. Pero, en cuanto al imponer a las cosas el orden premeditado, tanto es más digna y más perfecta la providencia del gobernante cuanto más universal y por medio de más ministerios desarrolla su premeditación, porque incluso la misma disposición de ministerios tiene gran parte en la provisión del orden.—Ahora bien, es preciso que la providencia divina posea el más alto grado de la perfección, porque Dios es absoluta y universalmente perfecto, como demostramos en el libro primero (c.28). Luego en su acción providencial mediante la reflexión sempiterna de su sabiduría ordena todas las cosas por muy pequeñas que parezcan; y cualesquiera de las cosas que obran hácenlo como instrumentos movidos por El; y, sometidas a El, le sirven para

Primo namque considerandum est quod, cum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suae providentiae ordo omnes res complectatur. Quibus enim esse largitus est, oportet quod et conservationem largiatur, et perfectionem conferat in ultimo fine (c. 64 sq.).

Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat (c.77), scilicet ordinis praemeditationem, et praemeditati ordinis institutionem in rebus quae providentiae subduntur, quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam: hoc inter utrumque differt, quod in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest, tanto autem in providendo unusquisque solertior habetur, quanto plura singularia praemeditari potest; cuius autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. Sed in hoc quod ordo praemeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis, quanto est universalior, et per plura ministeria suam explicat praemeditationem: quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet.—Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat: quia ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut in primo libro (c.28) ostensum est. In providendo igitur suae sapientiae meditatione sempiterna omnia ordinat quantumcumque minima videantur: quaecumque vero rerum aliquid ope-

rantur, instrumentaliter agunt ab eo mota (c.67), et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiae, ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum, explicandum in rebus.—Si autem omnia quae agere possunt, necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinae providentiae executionem impediat sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis: cum omnis virtus activa vel passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata (c.70). Impossibile est etiam quod impediatur divinae providentiae executio per providentis mutationem: cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra (l.1, c.13) ostensum est.—Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest, ut supra (c.3) ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo consideratur in toto et partibus (c.71). In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis: quaelibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis. Sicut patet in corpore humano: dignior enim pars esset pes si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei officium pedis deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, et universalis: nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde ali-

desarrollar el orden de la providencia ideado, como si dijéramos, desde la eternidad.—Si, pues, todo cuanto puede obrar es necesario que, al obrar, le sirva, será imposible que un agente impida la ejecución de la divina providencia obrando contrariamente. Y tampoco es posible que ella sea impedida por el defecto de algún agente o paciente, porque cuanto hay de potencia activa o pasiva en las cosas ha sido causado según la disposición divina. Y, además, es imposible que la ejecución de la divina providencia sea impedida por cambio del providente, porque Dios es absolutamente inmutable, como ya se demostró.—Resulta, pues, que la divina providencia jamás puede fracasar.

Seguidamente, se ha de tener en cuenta que todo agente tiende a lo bueno y a lo mejor según su posibilidad, como ya se demostró. Mas lo bueno y lo mejor varían de significación según se refieran al todo o a las partes. Referido al todo, el bien es la integridad, que resulta del orden y composición de las partes. Luego mejor es para el todo que haya disparidad entre sus partes, sin la cual no es posible el orden y la perfección del todo, que el que todas sus partes sean iguales, alcanzando cada una el grado de la mejor de las partes; pues cada parte de grado inferior, en sí considerada, sería mejor si estuviere en el grado de la parte superior, como se ve en el cuerpo humano, porque el pie sería una parte más digna si tuviera la belleza y el *poder* del ojo; pero el cuerpo sería más imperfecto si le faltase el servicio del pie. Según esto, una es la tendencia de intención del agente particular y otra la del universal. Pues el agente particular tiende en absoluto al bien de la parte y hácela lo mejor que puede; mas el agente universal tiende al bien del todo. De ahí que habrá algún defecto que, estando al margen de la intención del agente particular, caerá, sin embargo,

bajo la intención del agente universal. Por ejemplo, la generación de la hembra está al margen de la intención de la naturaleza particular, o sea, de la virtud que hay en tal semen concreto, cuya tendencia es perfeccionar al máximo el feto; pero es tendencia de la naturaleza universal, es decir, de la *virtud* del agente universal, en orden a la generación de los inferiores, que se engendre la hembra, sin la cual no puede realizarse la generación de muchos animales. Y, del mismo modo, la corrupción, la disminución y todo defecto responden a la intención de la naturaleza universal y no de la particular; porque todo ser, según su posibilidad, huye lo defectuoso y tiende a lo perfecto. Por tanto, es evidente que todo agente particular tiende a realizar un efecto perfecto en su género respectivo; y, en cambio, todo agente universal tiende a hacer que un determinado efecto sea perfecto con una determinada perfección, por ejemplo, con perfección de macho éste y con la de hembra aquél.—Mas la primera distinción de partes que se manifiesta en el universo es la de contingente y necesario, pues los entes superiores son necesarios, incorruptibles e inmutables, y decaen de estas condiciones en la medida en que están colocados en grado de mayor inferioridad, de tal modo que los entes ínfimos, en realidad, se corrompen en cuanto al ser, se mueven en cuanto a sus disposiciones e incluso producen sus efectos no necesaria, sino contingentemente. Según esto, todo agente que es parte del universo, tiende en lo posible a conservar su ser y su natural disposición y a consolidar su efecto. En cambio, Dios, que es el gobernador universal, decide que un efecto resulte necesario y otro contingente; y, en atención a esto, les adapta diversas causas, a unos necesarias y a otros contingentes. Luego bajo el orden de la divina providencia cae no sólo que se dé tal efecto, sino también que uno sea necesariamente y

quis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis. Sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, idest, huius virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest: est autem de intentione naturae universalis, idest, virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. Et eodem modo corruptio, et diminutio, et omnis defectus, est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis: nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem, quantum in se est. Patet ergo quod de intentione agentis particularis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo: de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae.—Inter partes autem totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium (c.72): superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu constituuntur; ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi, intendit quantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere, et suum stabilire effectum: Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectuum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter. Et secundum hoc diversas eis causas adaptat, his quidem neces-

sarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario. Et secundum hoc, quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia, non autem omnia necessaria.

Patet ergo quod, etsi divina providentia est per se causa huius effectus futuri; et est in praesenti vel praeterito, magis autem ab aeterno: non sequitur, ut *prima* ratio procedebat, quod effectus iste sit de necessitate futurus; est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat. Et hoc cassari non potest.

Ex quo etiam patet quod haec conditionalis est vera, *Si Deus providit hoc futurum, hoc erit:* sicut *secunda* ratio procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit illud esse futurum. Providit autem illud esse futurum contingenter. Sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necessario.

Patet etiam quod hoc quod ponitur esse provisum a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum: sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin contingenter eveniat. Et sic *tertia* ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus si secundum se consideretur: non autem si consideretur ut provisum.

Illud etiam quod Tullius obiicit, secundum praemissa frivolum apparet. Cum enim divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae et modi essendi, sicut ex praemissis patet, non sequitur quod, si omnia divina providentia agentur, quod nihil sit in nobis. Sic enim sunt a

otro contingentemente. Y, en consecuencia, algunas cosas de las que están sujetas a la providencia divina son necesarias y otras contingentes; pero no todas necesarias.

Es evidente, pues, que, aunque la divina providencia—desde el presente o desde el pretérito, o mejor aún desde toda la eternidad—sea causa propia de un determinado efecto futuro, no se sigue—como deducía la primera objeción—que tal efecto haya de suceder necesariamente, puesto que la divina providencia es causa propia para que dicho efecto suceda contingentemente. Y esto no se puede anular.

Por lo que se ve también que esta condicional es verdadera: *Si Dios ha dispuesto este futuro, sucederá*—según procedía la segunda objeción; pero sucederá tal como Dios proveyó que había de suceder. Proveyó que fuera contingente. Por tanto, se sigue infaliblemente que será contingente y no necesario.

Asimismo, es evidente que lo que se supone que Dios ha dispuesto como futuro, si es del género de lo contingente, podrá no ser, considerado en sí; pues ha sido dispuesto como contingente y con posibilidad de no ser. Mas no es posible que falle el orden de la providencia porque no vaya a suceder aunque sea contingentemente. Y con esto se refuta la tercera objeción. Luego puede decirse que tal individuo no habrá de reinar si lo consideramos en sí, mas no si lo consideramos como dispuesto por Dios.

Habida cuenta de lo dicho, resulta vana la objeción de Cicerón. Pues como a la divina providencia están sujetos no sólo los efectos, sino también las causas y los modos de ser, según consta, de que lo haga todo la divina providencia no se sigue que nosotros nada tengamos que hacer, pues todo ha sido dispuesto de modo

que sea hecho por nosotros libremente.

Y tampoco puede restar certeza a la divina providencia el fallo de las causas segundas, mediante las cuales son producidos los efectos de la providencia—como decía la quinta objeción. Porque Dios obra en todo y según el arbitrio de su voluntad, como se demostró. Por lo tanto, pertenece a su providencia el permitir que unas veces fallen las causas defectibles y otras el preservarlas de fallar.

Deo provisa ut per nos libere fiant.

Neque autem defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus providentiae producuntur, certitudinem divinae providentiae potest auferre, ut *quinta* ratio procedebat: cum ipse Deus in omnibus operetur, et pro suae arbitrio voluntatis, ut supra (c.67 et l.2, c.23), ostensum est. Unde ad eius providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet[3].

Todos los argumentos que se pueden sacar de la certeza de la ciencia divina para probar la necesidad de las cosas dispuestas por Dios, ya han sido refutados al tratar de la ciencia de Dios.

Ea vero quae ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine scientiae, supra (l.1, c.63 sqq.) soluta sunt, cum de Dei scientia ageretur.

CAPITULUM XCV ET XCVI

Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit

CAPÍTULOS XCV Y XCVI

La inmutabilidad de la providencia divina no excluye la utilidad de la oración

También es preciso tener en cuenta que, así como la inmutabilidad de la divina providencia no impone necesidad a las cosas predispuestas, así tampoco excluye la utilidad de la oración. Porque la oración no se dirige a Dios con el fin de cambiar lo dispuesto eternamente por su providencia, que es cosa imposible, sino porque uno quiere alcanzar de Dios lo que desea.

Considerare etiam oportet quod, sicut providentiae immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut aeterna providentiae dispositio immutetur, hoc enim impossibile est: sed ut aliquis illud quod desiderat, assequatur a Deo.

Porque es razonable que Dios asienta a los buenos deseos de la criatura racional, no como si nuestros deseos cambiaran al Dios inmutable, sino porque de su bondad se sigue la oportuna ejecución de lo deseado; pues como todas las cosas deseen naturalmente el bien, según se probó, y a la excelsa bondad de Dios corresponde el distribuir ordenadamente para todos el ser y el bienestar, es lógico que, según su bondad, cumpla los deseos piadosos que se le exponen mediante la oración.

Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est quod Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilem Deum: sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Cum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra (c.3) probatum est; ad supereminentiam autem divinae bonitatis pertinet quod esse, et bene esse[1], omnibus ordine quodam distribuat: consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat.

[3] Cf. August., *De Trinitate* III 4 n.9: PL 42,873; Id., *De praedestinatione sanctorum* XX 41: PL 44,990; *De gratia et libero arbitrio* 20,21: PL 44,905-906.

El que mueve debe llevar hasta el fin a lo movido, puesto que por una misma naturaleza es alguien movido hacia el fin, lo alcanza y en él descansa. Mas todo deseo es un cierto movimiento hacia el bien, el cual no puede hallarse en las cosas sino por Dios, que es bueno por su esencia y es fuente de bondad; porque quien lo mueve todo, muévelo hacia algo semejante a sí. Por tanto, pertenece a Dios, conforme a su bondad, el reducir al efecto conveniente los convenientes deseos que se exponen mediante la oración.

Adhuc. Ad moventem pertinet ut id quod movetur, perducat ad finem: unde et per eandem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eo quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum. Qui quidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus, et fons bonitatis: movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem, quod desideria convenientia, quae per orationes explicantur, ad effectum convenientem perducat[2].

Cuanto más próximas están las cosas al que mueve, tanto más eficazmente reciben su influencia; pues lo que está más cerca del fuego, más recibe su calor. Es así que las sustancias intelectuales están más cerca de Dios que las sustancias naturales inanimadas. Luego más eficaz será el influjo de la moción divina en las sustancias intelectuales que en las otras sustancias naturales. Pero los cuerpos naturales en tanto participan de la moción divina en cuanto reciben de Dios el apetito natural del bien y su complemento, que alcanzan cuando logran sus propios fines. Luego con más motivo conseguirán las sustancias intelectuales el cumplimiento de sus deseos, que exponen mediante la oración.

Item. Quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur: nam et quae propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. Substantiae autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia in tantum participant de motione divina quod naturalem boni appetitum consequuntur ex eo, et etiam appetitus impletionem, quod quidem fit dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiae desideriorum suorum, quae per orationem Deo offeruntur, impletionem consequuntur.

Es esencial a la amistad que el amante quiera cumplir el deseo del amado, en cuanto quiere su bien y perfección. Por eso se dice que *los amigos tienen un mismo querer*. Pero

Amplius. De ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonum et perfectionem: propter quod dicitur quod *amicorum*

[1] Ps. Dionisio, *De divinis nom.* c.4 § 1: PG 3,696A; *Expos.* lect.1 (280); Gregorio Nacianzeno, *Orat.* XXXVIII 3 *In festa Nativitatis Domini:* PG 36,313C.

[2] Cf. *De erroribus philosophorum* c.10 (ed. Mandonnet, *Siger de Brabant* 2.ª ed., II p.19).

ya se demostró antes, que Dios ama a su criatura; y tanto más ama a cada una cuanto más participa ella de su bondad, que es lo que primera y principalmente ama Dios. Luego Dios quiere cumplir el deseo de la criatura racional, que, entre todas, es la que más participa de su bondad. Mas la voluntad divina da a las cosas su perfección, porque es la causa de todas las cosas, como consta por lo dicho. Por tanto, es propio de la bondad divina el cumplir los deseos que la criatura racional le propone mediante la oración.

El bien de la criatura es una derivación de la bondad divina según cierta semejanza. Pero entre los hombres se tiene en gran estima a quienes no se niegan a acceder a las peticiones justas, por lo cual son llamados liberales, clementes, misericordiosos y piadosos los que así proceden. Luego mayormente pertenecerá a la bondad divina el escuchar los ruegos justos.

Por esto se dice en el salmo: *Hace la voluntad de los que le temen, y escucha sus oraciones, y los salvará.* Y en San Mateo dice el Señor: *Todo el que pide recibe, y el que busca encuentra, y al que llama se le abrirá.*

[CAPITULO 96.]—Esto no impide, sin embargo, que algunas veces no admita Dios las peticiones de los que oran.

En efecto, se ha demostrado que Dios cumple los deseos de la criatura racional por la exclusiva razón de que ésta desea el bien. Y a veces sucede que lo que se pide no es un bien verdadero, sino aparente, y en realidad un mal. Por tanto, Dios no puede escuchar semejante oración. De ahí que Santiago diga: *Pedís y no recibís, porque pedís mal.*

est idem velle [3]. Ostensum est autem supra (l.1, c.75) quod Deus suam creaturam amat; et tanto magis unamquamque quanto plus de eius bonitate participat, quae est primum et principale amatum ab ipso (ibid. c.74). Vult igitur impleri desideria rationalis creaturae, quae perfectissime divinam bonitatem participat inter ceteras creaturas. Sua autem voluntas est perfectiva rerum: est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra (l.2, c.23 sqq.) ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturae sibi per orationem proposita.

Praeterea. Bonum creaturae derivatum est secundum quandam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet, ut iuste petentibus assensum non denegent: ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat.

Hinc est quod dicitur in Psalmo [4]: *Voluntatem timentium se faciet, et orationes eorum exaudiet, et salvos faciet eos.* Et Mt 7,8, Dominus dicit: *Omnis qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur.*

[CAPITULUM 96].—Non est autem inconveniens si quandoque etiam petitiones orantium non admittantur a Deo.

Ea enim ratione ostensum est quod Deus desideria rationalis creaturae adimplet, inquantum desiderat bonum (cf. *Piis enim).* Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur Iac 4,3: *Petitis et non accipitis, eo quod male petatis.*

[3] C. SALLUST. CRISPUS, *De Catilinae coniuratione* (XX 4): "... Nam idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est"; cf. CICERÓN, *De amicitia* (IV 15): "... id in quo est omnis vis amicitiae, voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensio".
[4] *Ps* 144,19. Vulg.: "... et deprecationem..."

Similiter autem, ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est conveniens esse quod desideria impleat (cf. *Adhuc).* Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod Dominus dicit, Lc 18,1: *quoniam oportet semper orare, et non deficere.* Et 1 Thess 5,17, dicit Apostolus: *Sine intermissione orate.*

Rursus. Ostensum est quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet inquantum ei appropinquat (cf. *Item).* Appropinquat autem ei aliquis per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem et firmam intentionem. Illa igitur oratio quae sic Deo non appropinquat, non est a Deo exaudibilis. Unde et in Psalmo (101,18) dicitur: *Respexit in orationem humilium;* Iac 1,6: *Postulet autem in fide, nihil haesitans.*

Item. Ostensum est quod ratione amicitiae, Deus vota piorum exaudit (cf. *Amplius).* Qui igitur a Dei amicitia declinat, non est dignum ut eius oratio exaudiatur. Hinc est quod Prov 28,9, dicitur: *Qui declinat aurem suam* [5] *ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis.* Et Isaiae 1,15: *Cum multiplicaveritis orationes* [6], *non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt.*

Ex hac etiam radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non auditur quando pro his rogat qui non sunt Dei amici: secundum illud Ier 7,16: *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi: quia non exaudiam te.*

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat

También es conveniente, puesto que Dios mueve a desear, que cumpla los deseos, como se manifestó. Pero el móvil no es conducido por el motor hasta el fin del movimiento si éste no continúa. Así, pues, si el movimiento del deseo no se prolonga por la oración insistente, no hay inconveniente en que la oración no alcance su debido efecto. Por esto dice el Señor en San Lucas: *Es preciso orar siempre y no desfallecer.* Y el Apóstol a los de Tesalónica: *Orad sin interrupción.*

También se ha demostrado que Dios cumple el deseo de la criatura racional cuando ésta se acerca a El. Uno se acerca a Dios por la contemplación, la afección devota y la intención humilde. Luego la oración que se dirige a Dios sin estas condiciones no es escuchada por El. Por eso se dice en el salmo: *Se fijó en la oración de los humildes.* Y en Santiago: *Y pida con fe, sin vacilar en nada.*

Se demostró también que Dios escucha por razón de amistad los deseos de los piadosos. Luego quien se aparta de la amistad con Dios no es digno de ser escuchado en su oración. De ahí que se diga en los Proverbios: *La oración de quien desvía el oído para no escuchar la ley es execrable.* Y en Isaías: *Aunque multipliquéis vuestras oraciones, no os escucharé, pues vuestras manos están llenas de sangre.*

En esto radica el que algunas veces no sea escuchado el amigo de Dios cuando ruega por aquellos que no tienen amistad con El, según dice Jeremías: *Por eso tú no quieras rogar por este pueblo, ni hagas en su nombre oraciones y alabanzas, ni te interpongas; porque no te escucharé.*

Pero a veces sucede que alguien niega por amistad a su amigo lo que

[5] Vulg.: "... aures suas..."
[6] Vulg.: "... orationem..."

éste le pide, pues sabe que le es nocivo, o que lo contrario le librará mejor, como cuando el médico no accede a la petición del enfermo, porque sabe que no le facilitará la consecución de la salud corporal; de donde, habiéndose demostrado ya que Dios cumple, por el amor que tiene a la criatura racional, los deseos que ésta le propone mediante la oración, no hay que admirarse porque alguna vez no cumpla la petición de aquellos que principalmente ama, porque obra así para cumplir lo que más conviene a la salvación de quien pide. Por eso, cuando Pablo le pidió por tres veces que le librase del aguijón de la carne, no se lo quitó, pues sabía que le convenía para conservar la humildad, según consta en la segunda carta a los de Corinto. A propósito dice el Señor a algunos en San Mateo: *No sabéis lo que pedís.* Y en la carta a los Romanos se dice: *Pues no sabemos lo que nos conviene pedir.* Y, en conformidad con esto, dice San Agustín: *Bueno es el Señor, que muchas veces no nos da lo que queremos, para concedernos lo que más queremos.*

Todo lo dicho manifiesta que las oraciones y piadosos deseos son la causa de algunas cosas que hace Dios, pues ya se expuso que la divina providencia no excluye a las otras causas, al contrario, ordénalas para imponer a las cosas el orden por El establecido; y así las causas segundas no se oponen a la providencia, sino que más bien ejecutan sus efectos. Por tanto, las oraciones son eficaces ante el Señor y no derogan el orden inmutable de la divina providencia, porque el que se conceda una cosa a quien la pide está incluido en el orden de la providencia divina. Luego decir que no debemos orar para conseguir algo de Dios, porque el orden de su providencia es inmutable, equivaldría a decir que no debemos andar para llegar a

quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum, vel contrarium ei magis expedire: ut medicus infirmanti quandoque negat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde, cum ostensum sit quod Deus ex amore quem ad creaturam rationalem habet, eius desideria impleat sibi per orationem proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos praecipue diligit, petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem. Propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem, ut habetur 2 Cor 12,8.9. Unde et Mt 20,22, quibusdam Dominus dicit: *Nescitis quid petatis.* Et Rom 8,26, dicitur: *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus.* Et propter hoc Augustinus dicit, in Epistola *ad Paulinum et Therasiam*[7]: *Bonus Dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus attribuat.*

Patet igitur ex praemissis quod aliquorum quae fiunt a Deo, causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra (c.77) quod divina providentia causas alias non excludit: quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit, rebus imponatur; et sic causae secundae non repugnant providentiae, sed magis providentiae exequuntur effectum. Sic igitur orationes apud Deum efficaces sunt, nec tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt: quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinae providentiae cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non

[7] *Ep.* XXXI al. XXXIV n.1: PL 33,121.

est ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur: quae omnia patent esse absurda.

Excluditur ergo ex praemissis duplex error circa orationem[8]. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum. Quod quidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam omnino, sicut Epicurei; quam illi qui res humanas divinae providentiae subtrahebant, sicut aliqui Peripateticorum (cf. c.75 fin.); necnon et illi qui omnia quae providentiae subsunt, ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici (cf. c.73 fin.). Ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis deitatis cultus fiat in vanum: Qui quidem error tangitur Mal 3,14: *Dixistis,* inquit, *Vanus est qui servit Deo. Et quod emolumentum quia custodivimus praecepta eius, et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum?*

Quidam vero e contrario divinam dispositionem orationibus vertibilem esse dicebant: sicut et Aegyptii[9] dicebant quod fatum orationibus et quibusdam imaginibus, subfumigationibus, sive incantationibus, vertebatur.

Et ad hunc sensum pertinere videntur quaedam quae in Scripturis divinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis. Dicitur enim Isaiae 38,1-5, quod Isaias, ex mandato Domini, dixit Ezechiae Regi, *Haec dicit Dominus: Dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives;* et quod post orationem Ezechiae, factum est verbum Domini ad Isaiam dicens, *Vade, et dic Ezechiae: Audivi orationem tuam. Ecce, ego adiiciam super dies tuos quindecim annos.* Et Ier 18,7.8 dicitur ex persona Domini: *Repente loquar adversus gentem et*

un lugar o que no debemos comer para nutrirnos, lo cual es absurdo.

Con lo que llevamos dicho se excluye un doble error acerca de la oración. Dijeron algunos que el fruto de la oración es nulo. Y lo afirmaban quienes negaron totalmente la divina providencia, como los epicúreos, y también quienes sustraían las cosas a la providencia divina, como algunos peripatéticos, e incluso quienes opinan que todo cuanto está sometido a la providencia sucede necesariamente, como los estoicos. Resulta, pues, de todo esto que el fruto de la oración es nulo y, por consiguiente, que todo culto a la divinidad es vano. Error que consta palpablemente en el libro de Malaquías: *Dijisteis: vano es quien sirve a Dios. Y ¿qué provecho hemos sacado por guardar sus preceptos y andar tristes ante el Señor de los ejércitos?*

Otros, por el contrario, decían que mediante las oraciones se puede cambiar la disposición divina, como los egipcios, que afirmaban que el destino se cambiaba con oraciones y con ciertas imágenes, con sahumerios o hechizos.

Y a esto parecen referirse a primera vista ciertas afirmaciones de la Escritura. Pues se dice en Isaías que éste, por orden del Señor, dijo al rey Ezequías: *Esto dice el Señor: Arregla tu casa, porque te morirás y no vivirás;* y que después de la oración de Ezequías habló el Señor a Isaías y le dijo: *Ve y di a Ezequías: Escuché tu oración. He aquí que añadiré quince años a tu vida.* Además, en Jeremías dice el Señor, en persona: *De repente hablaré contra la gente y contra el reino, para arrancarlo de raíz, destruirlo y dispersarlo. Mas, si la gente hiciere penitencia del mal que dije contra ella, también yo me*

[8] Cf. *De divinis nom.* III (241-242); II-II q.83 a.2.
[9] Cf. I q.23 a.8; q.116 a.3.

arrepentiré del mal que pensé hacerle. Y en Joel: *Convertíos al Señor Dios vuestro, porque es benigno y misericordioso. ¿Quién sabe si Dios no cambiará y perdonará?*

Todas estas cosas, en efecto, entendidas superficialmente, dan lugar a inconveniencias; pues resulta, en primer lugar, que la voluntad de Dios es mudable; además, que a Dios le sobreviene algo temporalmente; y, por último, que algunas cosas que existen temporalmente en las criaturas son causa de algo que existe en Dios. Todo lo cual es manifiestamente imposible, según consta por lo ya dicho.

También son contrarias estas cosas a la autoridad de la Sagrada Escritura, que es el depósito claro e infalible de la verdad. Pues se dice en los Números: *No es Dios como el hombre, capaz de mentir; ni como el hijo del hombre, mudable. Luego dijo, ¿y no lo hará? Habló, ¿y no lo cumplirá?* Y en el libro primero de los Reyes se dice: *El Triunfador en Israel no perdonará y no se doblará al arrepentimiento, pues no es un hombre para arrepentirse.* Y en Malaquías: *Yo soy el Señor, y no cambio.*

Pensando diligentemente sobre lo dicho, descubrirá cualquiera que todo error acerca de estas cosas proviene de no considerar la diferencia que hay entre el orden universal y el particular. Estando todos los efectos relacionados entre sí por coincidir en una misma causa, es preciso que el orden sea tanto más común cuanto más universal sea la causa; de donde el orden que proviene de la causa universal, que es Dios, ha de abarcar necesariamente todas las cosas. Por tanto, nada impide que cierto orden particular se cambie por la oración o por otra cosa, puesto que, fuera de él, hay algo que lo puede alterar. Y, en vista de esto, no hay que extrañarse

adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.—Et Ioelis 2,13.14: *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est. Quis scit si convertatur et ignoscat Deus?*

Haec autem, si secundum suam superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt. Sequitur enim primo, quod voluntas Dei sit mutabilis. Item, quod aliquid ex tempore Deo adveniat. Et ulterius, quod aliqua quae temporaliter in creaturis sunt, sint causa alicuius existentis in Deo. Quae sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus (l.1, c.13 sqq.) patet.

Adversantur etiam auctoritatibus Sacrae Scripturae, quae infallibilem continent veritatem et expressam. Dicitur enim Num 23,19: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? Locutus est, et non implebit?* Et 1 Reg 15,29: *Triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur: neque enim homo est, ut agat poenitentiam.* Et Mal 3,6; *Ego Dominus, et non mutor.*

Si quis autem diligenter consideret circa praedicta, inveniet quod omnis error cui in his accidit, ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Cum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto esse communiorem ordinem, quanto est universalior causa. Unde ab universali causa, quae Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem, vel per aliquem alium modum immutari: est enim

extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare. Propter quod non est mirum si Aegyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora caelestia, posuerunt, fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari: nam extra caelestia corpora, et supra ea est Deus, qui potest impedire caelestium corporum effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat.—Sed extra ordinem complectentem omnia, non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti. Propter quod Stoici, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione potest immutari. Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant, quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tanquam arbitrarentur voluntates hominum et eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi. Cum enim dicunt quod, sive orationes fiant sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine rerum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant. Si enim haec sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita et per haec, ex divina ordinatione, aliqui effectus sequentur. Idem ergo erit excludere orationis effectum, et omnium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit. Valent igitur orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsae existentes.

Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicuius inferioris causae mutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas,

de que los egipcios, atribuyendo el orden de las cosas humanas a los cuerpos celestes, sostuvieron que el destino que proviene de los astros pudiese cambiarse mediante oraciones y ritos, pues al margen de los astros, y sobre ellos, está Dios, que puede impedir el efecto que se produciría en las cosas inferiores por influencia de los cuerpos celestes.—Sin embargo, fuera del orden que comprende todas las cosas, nada puede establecerse que pueda subvertir el orden dependiente de la causa universal. Por esto los estoicos, que reducían el orden de las cosas a Dios, como a su causa universal, opinaban que dicho orden no puede cambiarse por nada. Mas nuevamente se equivocaban en la consideración del orden universal, al afirmar la inutilidad de la oración, juzgando, al parecer, que las voliciones humanas y sus deseos, de los que proceden las oraciones, no estaban comprendidos en dicho orden; porque cuando dicen que, recemos o no recemos, se sigue, con todo, el mismo efecto del orden universal en las cosas, excluyen evidentemente de dicho orden los deseos de quienes oran. Pero si las oraciones se incluyen en el orden universal, así como por otras causas se siguen algunos efectos, también se seguirán por ellas. Y entonces el excluir el efecto de la oración equivaldría a excluir el efecto de todas las otras causas. Mas si la inmutabilidad del orden divino no priva a las demás causas de sus efectos, tampoco restará eficacia a la oración. En consecuencia, las oraciones tienen valor, no porque cambien el orden de lo eternamente dispuesto, sino porque están ya comprendidas en dicho orden.

Y no hay inconveniente en que el orden particular de alguna causa inferior se cambie por la eficacia de las oraciones, si lo permite Dios, que está sobre todas las cosas, y por

eso no está sujeto necesariamente al orden de una causa particular, sino que, al contrario, tiene bajo sí toda necesidad del orden de las causas inferiores, como establecido por El mismo. Luego cuando en el orden de las causas inferiores establecido por Dios se cambia algo por las oraciones de los fieles, dícese que Dios *se arrepiente* o que *se convierte,* no porque cambie su eterna disposición, sino porque cambia alguno de sus efectos. Por eso dice San Gregorio que *Dios no cambia su juicio, aunque cambie alguna vez la sentencia,* es decir, no la que expresa su eterna disposición, sino aquella sentencia que expresa el orden de las causas inferiores, según el cual, por ejemplo, Ezequías había de morir o tal pueblo había de ser destruido por sus pecados. Y tal cambio de sentencia se llama, en sentido traslaticio, *arrepentimiento divino,* en cuanto que Dios se asemeja al penitente, que cambia su conducta. Y de igual modo se dice metafóricamente *que se aíra,* porque, al castigar, hace como quien está airado.

unde sub nulla necessitate ordinis alicuius causae continetur, sed, e converso, omnis necessitas ordinis inferioris causae continetur sub ipso, quasi ab eo institutus. Inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo, propter orationes piorum, dicitur Deus *converti,* vel *poenitere:* non quod aeterna eius dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis eius effectus. Unde et Gregorius dicit[10] quod *non mutat Deus consilium etsi quandoque mutet sententiam:* non, inquam, illam quae exprimit dispositionem aeternam; sed illam sententiam quae exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quem, Ezechias erat moriturus, vel gens aliqua pro suis peccatis evertenda. Talis autem sententiae mutatio dicitur transumptiva locutione Dei *poenitentia,* inquantum Deus ad similitudinem poenitentis se habet, cuius est mutare quod fecerat. Per quem modum dicitur etiam metaphorice *irasci,* inquantum puniendo facit irascentis effectum (cf. 1.1, c.91).

CAPITULUM XCVII

Quomodo dispositio providentiae habeat rationem

CAPITULO XCVII

Se explica el plan a que obedece la disposición de la divina providencia

Por todo lo dicho puede verse con claridad que todo cuanto ha sido dispuesto por la divina providencia obedece a un plan.

Nos consta ya que Dios ordena por su providencia todas las cosas a la bondad divina como a su fin, y no con objeto de acrecentar de este modo su bondad con las cosas creadas, sino para que ella quede impresa, en cuanto cabe, en las cosas. Y como toda sustancia creada necesariamente queda por debajo de la perfección de la divina bondad, para que la semejanza de ésta se comunicara más perfectamente, fue preciso establecer la diversidad de cosas, de modo que lo que una no pudiera representar a la perfección lo representaran varias con su diversidad y de modo más perfecto, pues vemos que, cuando el hombre no puede expresar con una sola palabra una idea, multiplica diversamente las palabras para manifestar con ellas su concepto mental. Y puede verse también la eminencia de la perfección divina en esto: que la bondad perfecta, que en Dios es única y total, en las criaturas sólo puede ser diversa y parcial. Pero las cosas son diversas porque tienen diversas formas, de las cuales reciben la especie. Luego la diversidad de formas que hay en las cosas se toma del fin.

Ex his autem quae praemissa sunt, manifeste videri potest quod ea quae sunt per divinam providentiam dispensata, sequuntur aliquam rationem.

Ostensum enim est quod Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem (c.64): non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus (c.18 sq.). Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur; nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

[10] *Moral.* XVI c.10 (PL 75,1127B): "Omnipotens enim Deus, etsi plerumque mutat sententiam, consilium numquam"; cf. c.37 n.46,1144BC; XX c.32 n.63; PL 76,175CD-176A; II-II q.171 a.6 ad 2.

Mas la razón del orden en las cosas se toma de la diversidad de formas, pues como la forma es lo que da el ser a una cosa, y cada cosa, según el ser que tiene, se asemeja a Dios—que es su mismo Ser simplicísimo—, es necesario que la forma sea en realidad la semejanza divina participada en las cosas. Por eso Aristóteles, hablando de la forma, dice oportunamente en el libro I de la *Física* que *es algo divino y deseable.* Mas la semejanza referida a una cosa simple no puede diversificarse sino en cuanto que es más próxima o más remota, y cuanto más cerca está una cosa de la semejanza divina, más perfecta es. Luego en las formas no puede haber otra diferencia que el ser una más perfecta que otra. Por esto, en el libro VIII de la *Metafísi-*

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in I *Physic.*[1], de forma loquens, dicit quod est *divinum quoddam et appetibile.* Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest nisi secundum quod magis vel minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est. Unde in formis differentia esse non potest nisi secundum quod una

[1] C.9; 192a,16-17; *Expos.* lect.15 (135).

ca, compara Aristóteles las definiciones—con las que expresamos las naturalezas y formas de las cosas—a los números, en los cuales varía la especie por adición y sustracción de la unidad, dando a entender con ello que la diversidad de formas requiere diverso grado de perfección, lo cual puede ver claramente quien considere la naturaleza de las cosas, pues observando diligentemente, encontrará que la diversidad de ellas se cumple gradualmente. En efecto, sobre los cuerpos inanimados encontrará las plantas; sobre éstas, los animales irracionales; sobre éstos, las sustancias intelectuales; y en cada una descubrirá la diversidad según que unas son más perfectas que otras, de modo que lo supremo del género inferior aparece próximo al género superior, y viceversa, cual es la semejanza entre los animales inmóviles y las plantas. Por eso dice Dionisio, en el capítulo VII de *Los nombres divinos*, que *la sabiduría divina junta los extremos de los primeros con los comienzos de los segundos*. Por tanto, es evidente que la diversidad de las cosas exige que no todo sea igual y que en los seres haya orden y grados.

La diferencia de operaciones nace de la diversidad de formas, según las cuales se diversifican específicamente las cosas. Pues como cada cual obra en cuanto que está en acto, porque lo que está en potencia, en cuanto tal, carece de acción, y como el ser está en acto por la forma, es preciso que la operación de cada cosa corresponda a su forma. Luego es necesario que, si hay diversas formas, haya también diversas operaciones.

Además, como cada cosa alcanza su propio fin mediante su propia acción, es necesario que los fines propios sean diversos en las cosas, aunque el último sea común para todas.

A la diversidad de formas corres-

perfectior existit quam alia: propter quod Aristoteles, in VII *Metaph.*[2], definitiones, per quas naturae rerum et formae significantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturae rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationalia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius dicit, VII cap.[3] *De div. nom.*, quod *divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum*. Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia. Cum enim unumquodque agat secundum quod est actu, quae enim sunt in potentia, secundum quod huiusmodi, inveniuntur actionis expertia; est autem unumquodque ens actu per formam, oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo, si sunt[4] diversae formae, quod habeant diversas operationes.

Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus: quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

Sequitur etiam ex diversitate

[2] VII *Metaphys.* 3; 1043b,36-1044a,2; *Expos. VIII Metaphys.* lect.3 (1723-1724).
[3] § 3: PG 3,872B; *Dionysiaca*, ed. PH. CHEVALLIER, O.S.B., t.1 p.407.
[4] Autógrafo: *sunt;* Leonina: *sint.*

formarum diversa habitudo materiae ad res. Cum enim formae diversae sint secundum quod quaedam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquae in tantum perfectae quod sunt per se subsistentes et perfectae, ad nihil indigentes materiae fulcimento. Quaedam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt: ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum, neque materia tantum, quae per se non est ens actu, sed compositum ex utroque.

Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversae materiae respondeant. Unde fit ut quaedam formae requirant materiam simplicem, quaedam vero materiam compositam; et secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse, congruentem ad speciem formae et ad operationem ipsius.

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Cum enim agat unumquodque ratione formae, patiatur vero et moveatur ratione materiae, oportet quod illa quorum formae sunt perfectiores et minus materiales, agant in illa quae sunt magis materialia, et quorum formae sunt imperfectiores.

Ex diversitate autem formarum et materiarum et agentium, sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur. Rursus, cum ex diversis agentibus sint diversae impressiones in patientibus, oportet quod secundum diversa agentia, diversa sint accidentia quae ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis quod, cum per divinam providentiam rebus

ponde también la diversa disposición de la materia, pues, como las formas se diversifican por su grado mayor o menor de perfección, hay entre ellas algunas cuya perfección consiste en que son por sí subsistentes y perfectas y no precisan del apoyo de la materia, mientras que otras no puedan subsistir perfectamente por sí y requieren el fundamento de la materia; de modo que lo que subsiste ni es forma solamente ni sólo materia, la cual no es por sí ente en acto, sino un compuesto de ambos.

Si no hubiera proporción entre la materia y la forma, no podrían juntarse para constituir un solo ser. Pero, si han de estar proporcionadas, es necesario que a diversas formas correspondan diversas materias. De ahí deriva el que unas formas requieran materia simple y otras materia compuesta; y el que, según la diversidad de formas, se dé diversa composición de partes, en consonancia con la especie de la forma y con su operación.

Mas de la diversa relación a la materia síguese la diversidad de agentes y pacientes, pues, como cada cual obra por razón de la forma y sufre y es movido por razón de la materia, es preciso que los seres más perfectos y menos materiales obren en los que son más materiales y cuyas formas son más imperfectas.

Además, de la diversidad de formas, materias y agentes nace la diversidad de propiedades y accidentes, pues, siendo la sustancia causa del accidente, como lo perfecto de lo imperfecto, se requiere que de los diversos principios sustanciales nazcan los diversos accidentes propios. Por otra parte, como de los diversos agentes procedan las diversas influencias en los pacientes, según sea la diversidad de agentes así será la diversidad de accidentes que ellos imprimen.

Lo dicho evidencia que, al asignar la divina providencia a las cosas crea-

das los diversos accidentes, acciones y pasiones y puestos, lo hace con fundamento. Por eso la Sagrada Escritura atribuye la creación y gobierno de las cosas a la sabiduría y prudencia divinas, pues se dice en los Proverbios: *El Señor fundó la tierra con sabiduría y estableció los cielos con prudencia. Por su sabiduría brotaron los abismos, y las nubes se hinchen de rocío.* Y en el libro de la Sabiduría se dice de la sabiduría divina que *llega eficazmente de uno a otro extremo y todo lo dispone con suavidad.* Y en otra parte del mismo libro: *Todo lo dispuso en peso, número y medida.* A fin de que por *medida* entendamos la cantidad, o sea, el modo o grado de perfección de cada cosa; por *número,* la pluralidad y diversidad de especies resultante de los diversos grados de perfección; y por *peso,* las diversas inclinaciones que provienen de la distinción de especies.

creatis diversa accidentia, et actiones et passiones, et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod Sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae divinae attribuit. Dicitur enim Prov 3,19.20: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt.* Et Sap 8,1 dicitur de Dei sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Et 11,21 eiusdem dicitur: *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti:* ut per *mensuram* quantitatem, sive modum aut gradum perfectionis, uniuscuiusque rei intelligamus; per *numerum* vero pluralitatem et diversitatem specierum, consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per *pondus* vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et agentia et patientia, et accidentia quae sequuntur distinctionem specierum [5].

Mas en dicho orden, en cuya consideración vemos la razón de la divina providencia, dijimos que, en primer lugar, está la bondad divina como fin último y, a la vez, primer principio de la acción, y después la multitud de cosas en cuya constitución entra necesariamente la diversidad de grados en las formas y materias, en los agentes y pacientes y en las acciones y accidentes. Luego así como el primer fundamento de la providencia divina es en absoluto la bondad de Dios, así también el primer fundamento en las criaturas es su multitud, para cuya institución y conservación parece estar ordenado el resto de las cosas. Y por esto dice con razón Boecio al principio de su *Aritmética: Todo cuanto fue creado desde el origen de la naturaleza de las cosas parece haber sido formado en atención a los números.*

In praedicto autem ordine, secundum quem ratio divinae providentiae attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero rerum numerositatem; ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis, et agentibus et patientibus, et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius institutionem et conservationem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc rationabiliter videtur esse a Boëtio dictum, in principio suae *Arithmeticae* [6], *quod omnia quaecumque a primaeva rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione formata.*

[5] Cf. I q.5 a.5; AUGUST., *De natura boni* c.3: PL 42,553.

[6] I c.2 (PL 63,1083B): "Omnia quaecumque a primaeva rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata".

Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt, partim vero differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo primo et per aliqua media pervenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et *quod quid est:* in operativis vero finis [7], quod quandoque quidem est forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium: in operativis autem quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus aedificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum quod quaerat ligna, sed quod quaerat ligna abiegna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus aedificandae.

Pero debe tenerse en cuenta que la razón especulativa y la práctica coinciden en algo, pero en algo difieren. Efectivamente, coinciden en que, así como la razón especulativa comienza por un principio y a través de los medios llega a la conclusión intentada, así también la razón práctica llega desde algo primero y por ciertos medios a la operación o a la obra que intenta. Pero, en lo especulativo, el principio es la forma y la *esencia;* sin embargo, en lo práctico es el fin, que unas veces se identifica realmente con la forma y otras no. Además, en lo especulativo, el principio debe ser siempre necesario; pero en lo práctico no siempre lo es. Por ejemplo, al hombre le es necesario querer la felicidad como fin, mas no le es necesario querer la construcción de una casa. Igualmente, en las demostraciones, lo posterior sigue necesariamente a lo anterior; pero en lo práctico no siempre, sino sólo cuando no se puede llegar al fin si no es por determinado camino. Por ejemplo, quien quiere edificar una casa ha de buscar necesariamente madera; pero el buscar madera de abeto depende de un simple querer suyo y no de la idea de la casa que ha de edificar.

Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est: sed hoc non necessario sequitur, quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet.—Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum: ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae. Non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam

Según esto, es cosa necesaria que Dios ame su bondad; pero lo que no se sigue necesariamente es que su bondad sea representada por las criaturas, porque la bondad divina es perfecta sin esto. De ahí que la producción de las criaturas en el ser, aunque tiene su origen en la bondad divina, depende, sin embargo, de la simple voluntad de Dios.—Pero, suponiendo que Dios quiera comunicar su bondad a las criaturas en cuanto es posible y a modo de semejanza, tendremos en esto la razón de la diversidad de las criaturas. Y, sin embargo, no se sigue necesariamente que la diversidad haya de ser según

[7] Cf. I-II q.1 a.1 sed c.; q.8 a.2c.

esta o aquella medida de perfección o según este o aquel número de cosas.—Suponiendo también que la bondad divina quiera fijar tal número de cosas y dar tal medida de perfección a cada una de ellas, tendremos el motivo para que una cosa tenga tal forma y tal materia. Y así sucesivamente.

Luego es evidente que la providencia gobierna las cosas según determinada razón, y, sin embargo, esta razón se funda en el supuesto de la voluntad divina.

Y con esto excluimos dos errores, a saber: el error de quienes creen que todas las cosas responden a un simple querer no razonado, que es el error de los *mutakallimíes* entre los sarracenos, como dice rabí Moisés, según los cuales no hay diferencia alguna en que el fuego caliente o enfríe, sino porque Dios lo quiere así.—Y también el error de quienes dicen que el orden de causas proviene de la providencia divina a modo de necesidad.—Pero lo dicho demuestra que ambas opiniones son falsas.

Mas en la Escritura hay algunas palabras que parecen atribuirlo todo a la simple voluntad divina. Mas tales palabras no se dicen con objeto de suprimir la razón de la disposición de la providencia, sino para manifestar que el primer principio de todo es la voluntad de Dios, como se dijo. Así hay que interpretar lo que se lee en el salmo: *Todo cuanto quiso hízolo el Señor.* Y en Job: *¿Quién puede decirle: Por qué obras así?* Y en la carta a los Romanos: *¿Quién, pues, resistirá a su voluntad?* Y esto que dice San Agustín en el libro III *De la Trinidad: Unicamente la voluntad de Dios es la causa primera de la*

perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum.—Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram: ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Et similiter in consequentibus patet.

Manifestum igitur fit quod providentia secundum rationem quandam res dispensat: et tamen haec ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinae.

Sic igitur per praemissa duplex error excluditur. Eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequuntur absque ratione. Qui est error Loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit[8]: secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult.—Excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire (cf. c.72 sq.; c.94).—Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

Sunt autem quaedam verba Scripturae quae videntur simplici voluntati divinae omnia attribuere. Quae non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut iam supra dictum est. Sicut est illud Psalmi (134,6), *Omnia quaecumque voluit Dominus, fecit;* et Iob 11,10, *Quis ei dicere potest, Cur ita facis?*[9] et Rom 9,19, *Voluntati enim eius quis resistit?* Et Augustinus dicit, III *De Trin.: Non nisi Dei voluntas causa est prima sanitatis et aegritudinis*[10], *praemiorum atque*

[8] Se refiere a los *mutakallimun*, según E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin.* I: *La critique thomiste des Motecallemin:* Archives d'histoire doctrinalle et littéraire du Moyen Age 1 (1926-1927) 8-25; p.17 n.1; Friedlander, *The Guide of the Perplexed* III (Londres 1885) p.120-121.

[9] Job 9,12. Vulg.: "... vel quis dicere potest..."

[10] C.3 (PL 42,872): "... ita nonnisi Dei voluntas causa prima illius aegritudinis veracissime reperiretur".

poenarum, gratiarum atque retributionum[11].

Sic ergo, cum quaeritur *propter quid* de aliquo naturali effectu, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa: dum tamen, sicut in primam causam, reducamus omnia in voluntatem divinam. Sicut, si quaeratur, *Quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis?* dicitur, *Quia calefactio est naturalis actio ignis.* Hoc autem: *quia calor est proprium accidens eius.* Hoc autem consequitur propriam formam eius. Et sic inde, quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est, *Quia Deus voluit:* convenienter quidem respondet si intendit reducere quaestionem in primam causam; inconvenienter vero si intendit omnes alias excludere causas.

salud y de la enfermedad, de los premios y de los castigos, de las gracias y de las recompensas.

Así, pues, cuando se busca el porqué de algún efecto natural, podemos dar razón de él por alguna causa próxima, con tal, sin embargo, de que todo lo reduzcamos a la voluntad divina como a su causa primera. Por ejemplo, si se pregunta: *¿Por qué se ha calentado el leño en presencia del fuego?,* se dice: *Porque el calentar es la acción natural del fuego;* y esto: *Porque el calor es el accidente propio del fuego;* y esto: *Porque es efecto de su propia forma.* Y así sucesivamente hasta llegar a la voluntad divina. Por eso, si alguien, a quien pregunta por qué se ha calentado el leño, responde: *Porque Dios lo quiso,* contesta convenientemente si intenta reducir la cuestión a su causa primera; pero inconvenientemente si intenta excluir las demás causas.

CAPITULUM XCVIII

Quomodo Deus possit facere praeter ordinem suae providentiae, et quomodo non

CAPITULO XCVIII

Cómo puede Dios obrar o no fuera del orden de su providencia

Ex praemissis (c. praec.) autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius autem particularis, qui ex aliqua causa creata dependet, et continet illa quae causae illi subduntur. Et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quae inter creaturas inveniuntur. Unus tamen eorum sub altero continetur: sicut et causarum una sub altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur, et ab illo descendant qui

Lo dicho da lugar a la consideración de dos órdenes, uno de los cuales depende efectivamente de la primera causa universal, y por eso abarca todas las cosas; y el otro, particular, que depende de alguna causa creada y contiene cuanto está sometido a ella. Y este orden es múltiple en conformidad con la diversidad de causas que se dan en las criaturas. Sin embargo, uno está contenido bajo el otro, al igual que una causa está bajo otra. Por eso es preciso que todos los órdenes particulares estén contenidos bajo aquel orden universal que se encuentra en las cosas y que desciendan de él, en cuanto que dependen de la causa

[11] Id., ibid., c.4 (PL 42,873): "... ac per hoc, voluntas Dei est prima et summa Causa omnium corporalium specierum atque motionum... secundum ineffabilem iustitiam praemiorum atque poenarum, gratiarum et retributionum".

primera. Tenemos un ejemplo de esto en el orden político: todos los miembros de un grupo doméstico guardan un cierto orden entre sí según la subordinación que tienen al cabeza de familia. A su vez, tanto ese cabeza de familia como todos los otros que hay en su ciudad guardan un cierto orden entre sí y con respecto al jefe de la ciudad; y éste, junto con los demás que hay en el reino, están subordinados al rey.

Además, el orden universal, mediante el cual ordena la divina providencia todas las cosas, se puede considerar de dos maneras, a saber: atendiendo a las cosas que están sujetas al orden y atendiendo a la razón del orden, la cual depende del principio del mismo. Se ha demostrado ya en el libro segundo que las cosas sometidas al orden divino provienen de Dios, no como de un agente que obra por necesidad de naturaleza o de cualquier otra clase, sino por su simple voluntad, sobre todo en lo que se refiere a la primera producción de las cosas. Dedúcese, pues, que Dios puede hacer algo al margen de cuanto cae bajo el orden de su divina providencia, porque su poder no está limitado a estas cosas.

Pero, si consideramos dicho orden en cuanto a la razón dependiente del principio, entonces Dios no puede hacer nada al margen del mismo orden, pues dicho orden procede, según demostramos, de la ciencia y voluntad divinas, que todo lo ordenan a su bondad como a su fin, y no es posible que Dios haga algo que no sea querido por El, ya que las criaturas proceden de El, no por determinación natural sino voluntaria, según se demostró. Y tampoco es posible que haga algo que su ciencia no comprenda, porque la voluntad versa siempre sobre algo conocido. Además, tampoco es posible que realice algo en las criaturas y no esté ordenado a su bondad como al fin, porque su bondad es el objeto propio de su voluntad. Igualmente, siendo Dios absolutamente inmutable, no es posible que quiera lo que antes no quiso, o aprenda alguna cosa, o la ordene nuevamente a su bondad. Según esto, nada puede hacer Dios que no esté bajo el orden de su providencia, como nada puede hacer que no esté sujeto a su operación. Sin embargo, puede hacer algunas cosas además de las que están sometidas a su providencia y operación, si consideramos su poder en absoluto; pero no puede hacer algo que no estuviere desde la eternidad bajo el orden de su providencia, puesto que no puede ser mudable.

invenitur in rebus secundum quod a prima causa dependent. Huius exemplum in politicis considerari potest. Nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quendam ad invicem habent secundum quod ei subduntur; rursus, tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt suae civitatis, ordinem quendam ad invicem habent, et ad principem civitatis; qui iterum, cum omnibus qui sunt in regno aliquo, ordinem habent ad regem.

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter: scilicet quantum ad res quae subduntur ordini; et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet. Ostensum est autem in Secundo (c.23 sqq.) quod res ipsae quae a Deo sub ordine ponuntur, proveniunt ab ipso non sicut ab agente per necessitatem naturae, vel cuiuscumque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest: non enim est eius virtus ad has res obligata.

Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit, ut ostensum est (c. praec.), ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum: cum creaturae ab ipso non prodeant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est (cf. supra). Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod eius scientia non comprehendatur: cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid facit quod in suam bonitatem non sit ordinatum

sicut in finem: cum sua bonitas sit proprium obiectum voluntatis ipsius. Similiter autem, cum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit cum prius noluerit; aut aliquid de novo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suae providentiae cadat: sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur. Potest tamen alia facere quam ea quae subduntur eius providentiae vel operationi, si absolute consideretur eius potestas: sed nec potest facere aliqua quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerint, eo quod mutabilis esse non potest.

Hanc autem distinctionem quidam non considerantes, in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quae ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt: in tantum quod quidam dixerunt quod Deus non potest alia facere quam quae facit. Contra quod est quod habetur Mt 26,53: *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum?*

Quidam autem, e converso, mutabilitatem rerum quae divinae providentiae subiiciuntur, in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de eo carnaliter sapientes quod Deus, ad modum carnalis hominis, sit in sua voluntate mutabilis. Contra quod dicitur Num 23,19: *Non est Deus ut*[1] *homo, ut mentiatur: nec quasi*[2] *filius hominis, ut mutetur.*

Alii vero contingentia divinae providentiae subtraxerunt. Contra quos dicitur Thren 3,37: *Quis est iste qui dixit ut fieret aliquid, Domino non iubente?*

Algunos, sin embargo, no teniendo en cuenta esta distinción, cayeron en diversos errores. Unos se empeñaron en aplicar a las cosas mismas que caen bajo el orden la inmutabilidad del orden divino, diciendo que es necesario que todo sea como es; mientras que otros dijeron que Dios no puede hacer más que lo que hace. Contra lo cual se dice en San Mateo: *¿Acaso no puedo pedir a mi Padre, y me enviará de inmediato más de doce legiones de ángeles?*

Otros, por el contrario, aplicaron a la divina providencia la mutabilidad de las cosas sometidas a la misma, pensando materialmente que Dios, como el hombre carnal, tiene voluntad variable. En contra de esto se dice en los Números: *No es Dios como el hombre, para que mienta; ni como el hijo del hombre, para que se cambie.*

Otros, finalmente, sustrajeron la contingencia a la providencia divina. Contra ellos se dice en los Trenos: *¿Quién es éste, que dijo que se hará algo, no mandándolo Dios?*

[1] Vulg.: "quasi".
[2] Vulg.: "ut".

CAPITULUM XCIX

QUOD DEUS POTEST OPERARI PRAETER ORDINEM REBUS INDITUM, PRODUCENDO EFFECTUS ABSQUE CAUSIS PROXIMIS [1]

CAPITULO XCIX

Dios puede obrar fuera del orden impuesto a las cosas produciendo efectos sin causas próximas

Queda por demostrar que Dios puede obrar fuera del orden impuesto por El a las cosas.

El orden establecido por Dios en las cosas consiste en que lo inferior es movido por lo superior, según se dijo. Pero Dios puede obrar fuera de este orden, es decir, puede realizar un efecto en las cosas inferiores sin que intervenga para nada un agente superior, pues el que obra por necesidad de naturaleza se diferencia del que obra por voluntad en esto: que el efecto del que obra por necesidad de naturaleza no puede seguirse si no es conforme al modo de la virtud activa; por eso un agente de enorme virtud no puede producir inmediatamente un efecto pequeño, sino que lo produce proporcionado a la misma. Sin embargo, alguna vez se da en él una virtud menor que en la causa, y así, pasando por muchos medios, procede al cabo de la causa suprema un efecto pequeño. Pero en el que obra por voluntad no sucede así, porque quien obra por voluntad puede inmediatamente y sin miedo alguno producir cualquier efecto que no exceda su poder; por ejemplo, un artífice perfectísimo puede producir una obra cual la haría un artífice imperfecto. Es así que Dios obra por voluntad y no por necesidad de naturaleza, según demostramos antes. Luego los efectos que hacen las causas menores puede hacerlos Dios inmediatamente, prescindiendo de las mismas.

Restat autem ostendere quod praeter ordinem ab ipso rebus inditum agere possit.

Est enim ordo divinitus institutus in rebus ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra (cc.83.88) dictum est. Potest autem Deus praeter hunc ordinem facere: ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae: unde agens quod est maximae virtutis, non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suae virtuti proportionatum; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa, et sic per multa media tandem a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic. Nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem: artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturae, ut supra (l.2, c.23 sqq.) ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque propriis causis.

[1] BOUBLIK, VLADIMIRO, *La finalità dei miracoli secondo S. Tommaso d'Aquino ("Contra Gentes" III 99):* "Divinitas" 11 (1967) 651-660.

Adhuc. Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supra (c.67) dicta patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter. Uno modo, per causam mediam particularem: sicut virtus activa caelestis corporis determinatur ad effectum generationis humanae per virtutem particularem quae est in semine; sicut et in syllogismis virtus propositionis universalis determinatur ad conclusionem particularem per assumptionem particularem. Alio modo, per intellectum, qui determinatam formam [2] apprehendit, et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suae essentiae, quae est quasi universalis virtus activa; neque etiam tantum universalium et primarum causarum; sed omnium particularium, sicut per supra (l.1, c.50) dicta patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum quem producit quodcumque particulare agens.

El poder divino, comparado con todas las potencias activas, es como la potencia universal respecto a las potencias particulares, según consta por lo dicho. Ahora bien, la potencia universal puede estar determinada a la producción de un efecto particular de dos maneras: una, por el intermedio de una causa particular, tal como la potencia activa del cuerpo celeste está determinada al efecto de la generación humana por la virtud particular que hay en el semen; y tal como en los silogismos está determinada la virtud de la proposición universal a la conclusión particular por una menor particular. Y otra, por el entendimiento, que aprehende una forma determinada y la lleva a efecto. Ahora bien, el entendimiento divino conoce no sólo su esencia—que es como una potencia activa universal—y las causas universales y primeras, sino que conoce, además, todos los seres particulares, según consta por lo dicho. Luego puede producir inmediatamente todo efecto que pueda producir cualquier agente particular.

Amplius. Cum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit, possit immediate circa ipsam rem operari quaecumque ad substantiam ipsius consequuntur: generans enim, quod dat formam, dat omnes proprietates et motus consequentes. Ostensum autem est supra (l.2, c.21) quod Deus, in prima rerum institutione, omnes res per creationem immediate in esse produxit. Potest igitur immediate unamquamque rem movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

Como los accidentes siguen a los principios sustanciales de la cosa, es preciso que quien produce inmediatamente la sustancia pueda efectuar de modo inmediato respecto de esa cosa todo cuanto sigue a su sustancia, porque el que engendra, al dar la forma, da también todas las propiedades y movimientos consiguientes. Pero ya hemos demostrado que Dios, cuando produjo en su principio las cosas, las produjo todas de modo inmediato en el ser por creación. Por tanto, puede mover inmediatamente a cualquier cosa para un efecto determinado sin contar con las causas intermedias.

Item. Ordo rerum profluit a Deo in res secundum quod est praeexcogitatus [3] in intellectu ipsius: sicut videmus in rebus hu-

El orden de las cosas fluye de Dios a las mismas según ha sido preconcebido en el entendimiento divino, tal como vemos que, en las cosas hu-

[2] Cf. DONDAINE, A., *Secretaires...* p.225-226.
[3] Autógrafo: *preexcogitatus;* Leonina: *prae-.*

manas, el jefe de la ciudad impone a los ciudadanos el orden que premeditó. Mas el entendimiento divino no está determinado a este orden de manera que no pueda concebir otro; pues incluso nosotros podemos aprehender por el entendimiento otro orden, por ejemplo, que Dios forme al hombre de la tierra, pero prescindiendo del semen. Luego Dios puede producir el efecto propio de las causas inferiores sin contar con las mismas.

Aunque el orden impuesto a las cosas por la providencia divina representa a su manera la bondad divina, sin embargo, no la representa perfectamente, porque la bondad de la criatura no puede llegar a igualarse con la bondad de Dios. Ahora bien, lo que no es representado perfectamente por un ejemplar determinado puede ser representado sin contar con él y de otra manera. La representación de la bondad divina en las cosas es el fin de la producción de las mismas, según se vio. En consecuencia, la voluntad divina no está determinada a este orden de causas y efectos, de modo que no pueda querer producir inmediatamente algún efecto en las cosas inferiores sin contar con otras causas.

Más sujeta está la criatura a Dios que el cuerpo humano lo está a su alma, porque el alma está proporcionada al cuerpo como forma del mismo, pero Dios supera totalmente la proporción de la criatura. Y vemos que, cuando el alma imagina alguna cosa y se aficiona a ella con vehemencia, se produce ordinariamente en el cuerpo un cambio en orden a la salud o a la enfermedad, sin que intervengan los principios corporales cuya finalidad es causar la enfermedad o la salud. Luego con mayor motivo puede la voluntad divina producir en las criaturas un efecto sin contar con

manis quod rec(tor)[4] princeps civitatis ordinem apud se praemeditatum civibus imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem ex necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit: cum et nos alium ordinem per intellectum apprehendere possumus; potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem absque semine ex terra formet. Potest igitur Deus, praeter inferiores causas, effectum illis causis proprium operari.

Praeterea. Licet ordo rebus inditus a providentia divina divinam bonitatem suo modo repraesentet, non tamen ipsam repraesentat perfecte: cum non pertingat bonitas creaturae ad aequalitatem bonitatis divinae. Quod autem non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum, potest iterum praeter hoc alio modo repraesentari. Repraesentatio autem divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra (c.19) ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

Adhuc. Universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit subditum animae eius: nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius, Deus autem omnem proportionem creaturae excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporalium quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis

[4] Autógrafo add.: *rec(tor)*; Leonina: *om.*

absque causis quae natae sunt, secundum naturam, illum effectum producere.

Praeterea. Secundum naturae ordinem, virtutes activae elementorum sub virtutibus activis corporum caelestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementarium interdum virtus caelestis efficit absque actione elementi: sicut patet cum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur magis et divina virtus, absque actione causarum creatarum, potest producere proprios effectus earum.

Si autem quis dicat quod, cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut, praeter ordinem ab ipso statutum, operetur in rebus effectus absque propriis causis producendo: ex ipsa rerum natura repelli potest. Ordo enim inditus rebus a Deo, secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique secundum id quod est semper: multae enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens; sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non autem propter hoc deficit aut mutatur providentiae ordo: nam et hoc ipsum quod naturalis ordo, institutus secundum ea quae sunt frequenter, quandoque deficiat, providentiae subest divinae. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione providentiae divinae; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine suae providentiae praeiudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo.

las causas que están naturalmente destinadas a producirlo.

Según el orden natural, las potencias activas de los elementos se ordenan bajo las potencias activas de los cuerpos celestes. Mas la potencia celeste realiza a veces el efecto de los poderes elementales sin contar con la acción del elemento, como vemos cuando el sol calienta sin la acción del fuego. Luego mucho más podrá Dios producir los efectos propios de las causas creadas sin contar con ellas.

Si alguien dijere que, como Dios ha impuesto este orden de cosas, no es posible que sin cambiarse y sin actuar al margen del mismo obre en ellas produciendo efectos sin contar con las causas propias, tal aserto puede rechazarse atendiendo a la naturaleza de las cosas. Pues el orden impuesto por Dios a las cosas se desenvuelve según el curso normal de las cosas, mas no en todo momento y sin excepción, pues muchas de las causas naturales producen frecuentemente sus efectos del mismo modo, pero no siempre, pues a veces, aunque en contados casos, sucede lo contrario por defecto de la *virtud* del agente, por indisposición de la materia o por causa de un agente más poderoso; por ejemplo, cuando la naturaleza engendra en el hombre un sexto dedo. Sin embargo, por esto no falla o se cambia el orden de la providencia, pues es cosa sometida a la divina providencia que el orden natural, establecido en atención a lo que sucede frecuentemente, falle alguna vez. Luego si alguna *virtud* creada puede hacer que el orden natural se cambie, al suceder algo raro entre lo que con frecuencia sucede, sin mutación de la providencia divina, con mayor razón la *virtud* divina podrá alguna vez hacer algo sin perjuicio de su providencia, fuera del orden natural que Dios impuso a las cosas, porque algunas veces lo hace para manifestar su *poder*, ya que no hay

mejor manera de manifestar que toda la naturaleza está sujeta a la voluntad de Dios que realizando algo al margen del orden natural; pues esto demuestra que el orden de las cosas procede de El no por necesidad de naturaleza, sino por libre voluntad.

Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum Nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur: ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit ab eo non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem.

Y no debe reputarse como una razón sin consistencia que Dios haga algo en la naturaleza para con ello manifestarse a la mente humana, porque antes demostramos que todas las criaturas corporales están ordenadas a la naturaleza intelectual en cierto modo como a su fin, y el fin de la naturaleza intelectual es el conocimiento de Dios, según se probó. Luego no hay por qué admirarse si se hace algún cambio en la sustancia corporal para ofrecer a la naturaleza intelectual el conocimiento de Dios.

Nec debet haec ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod se mentibus hominum manifestet: cum supra (c.22) ostensum sit quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinentur quodammodo sicut in finem: ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio, ut in superioribus (c.25) est ostensum. Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam, fit aliqua immutatio in substantia corporali.

CAPITULUM C

QUOD EA QUAE DEUS FACIT PRAETER NATURAE ORDINEM NON SUNT CONTRA NATURAM

CAPITULO C

Lo que Dios hace fuera del orden natural no es contra la naturaleza

Se ha de tener presente que, aunque Dios realice algunas veces algo fuera del orden impuesto a las cosas, no obstante, nada hace contra la naturaleza.

Como Dios es acto puro y todo lo demás tiene alguna mezcla de potencia, es preciso que Dios sea por comparación a lo demás como el motor con respecto a lo movido y como lo activo con respecto a lo potencial. Ahora bien, lo que está en potencia, según el orden natural, con relación a determinado agente, si recibe de él algún influjo, éste no va contra la na-

Considerandum tamen videtur quod, licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

Cum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem in respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo

agente, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formae quae corrumpitur per huiusmodi actionem: cum enim generatur ignis et corrumpitur aer igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quicquid igitur a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturae.

turaleza en absoluto, aunque alguna vez vaya en contra de alguna forma particular, que se corrompe por dicha acción, como cuando se engendra el fuego y se corrompe el aire a causa del fuego, hay una generación y corrupción naturales. Luego cuanto Dios realiza en las cosas creadas no va contra la naturaleza, aunque parezca ser contra el orden propio de alguna naturaleza.

Adhuc. Cum Deus sit primum agens, ut supra (l.1, c.13) ostensum est, omnia quae sunt post ipsum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso: unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens. Et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque igitur est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo: sic enim institutae sunt ut ei deserviant.

Como Dios es el primer agente, según se demostró, todo cuanto hay después de El es como instrumento suyo. Ahora bien, los instrumentos han sido dispuestos para servir a la acción del agente principal, cuando son movidos por él; por lo que la materia y la forma del instrumento han de ser tales que puedan concurrir a la acción que intenta el agente principal; y por eso no va contra la naturaleza del instrumento el que sea movido por el agente principal, al contrario, es lo que más le conviene. Según esto, tampoco va contra la naturaleza el que las cosas creadas sean movidas de cualquier manera por Dios, pues han sido hechas para su servicio.

Praeterea. In agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus qui sunt in inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suae formae: non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione caelestis corporis, licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis quicquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum neque contra naturam.

Vemos incluso en los agentes corporales que los movimientos que hay en los cuerpos inferiores debidos al influjo de los superiores no son violentos ni contrarios a la naturaleza, aunque parezcan no conformes al movimiento natural que el cuerpo inferior tiene según lo que corresponde a su forma; pues no decimos que el flujo y reflujo del mar sea un movimiento violento porque obedezca al influjo de un cuerpo celeste, aunque el movimiento natural del agua tienda sólo hacia el medio, lugar del equilibrio. Con mayor razón, pues, no puede llamarse violento ni contra la naturaleza cuanto Dios realiza en cualquier criatura.

Item. Prima mensura essentiae et naturae cuiuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cum autem

La primera medida de la esencia y naturaleza de cualquier cosa es Dios, como primer ser, el cual es causa del ser de todas ellas. Y como juzgamos

de las cosas acudiendo a la medida, será preciso afirmar que lo natural de una cosa es lo que está conforme con su propia medida. Luego lo que Dios ha impuesto a cada una, eso es lo natural. Por tanto, si Dios imprime a una de ellas algo distinto, no será contra la naturaleza.

Todas las criaturas, comparadas con Dios, son como los *artificios* comparados con el *artífice*, según consta por lo dicho. Luego toda la naturaleza es como un *artificio* del *arte divino*. Pero no es contra la razón de *artificio* que el *artífice* lo modifique, incluso después de haberle dado la primera forma. En consecuencia, tampoco es contrario a la naturaleza que Dios realice en las cosas algo distinto a lo que la naturaleza suele hacer ordinariamente.

Por esto dice San Agustín: *Dios, creador y autor de todas las cosas, nada hace contra la naturaleza; porque lo natural a cada cosa es lo que hace Aquel de quien procede todo movimiento, número y orden de la naturaleza.*

per mensuram de unaquaque re sumatur iudicium, oportet hoc dici naturale unicuique rei per quod conformatur suae mensurae. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod ei a Deo inditum est. Ergo et si eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

Amplius. Omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, ut ex praemissis (l.2, c.24) patet. Unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinae artis. Non est autem contra rationem artificii si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam si Deus in rebus naturalibus aliquid operetur aliter quam consuetus cursus naturae habet.

Hinc est quod Augustinus dicit[1]: *Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: quia id est naturale cuique rei quod facit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae.*

CAPITULUM CI
De miraculis

CAPITULO CI
De los milagros

Esta cosas que se realizan divinamente alguna vez fuera del orden comúnmente establecido en la naturaleza, suelen llamarse *milagros* porque nos *admiramos* cuando, viendo el efecto, ignoramos la causa. Y como una misma causa es a veces conocida por unos e ignorada por otros, de ahí resulta que, entre quienes ven un efecto simultáneamente, unos se admiren y otros no. Por ejemplo, el astrólogo no se admira viendo un eclipse de sol, porque conoce la causa; sin embargo, quien desconoce esta ciencia,

Haec autem quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, *miracula* dici solent: *admiramur* enim aliquid cum, effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam ignota, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum, aliqui mirantur et aliqui non mirantur: astrologus enim non miratur videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem

[1] *Contra Faustum Manichaeum* XXVI c.3 (PL 42,480): "... facit: id enim erit cuique rei naturale quod Ille fecerit a quo... numerus, ordo..."

huius scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quoad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam simpliciter occultam: et hoc sonat nomen *miraculi*, quod scilicet sit *de se admiratione plenum*, non quoad hunc vel illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus; probatum enim est supra (c.47) quod eius essentiam nullus homo in statu huius vitae intellectu capere potest. Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus.

Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo attenditur. Nam quanto maiora sunt illa quae Deus operatur, et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum maius est: sicut maius est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet: sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur, secundum quod illud quod fit, magis est a facultate naturae remotum.

Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque principiis na-

ignorando la causa, ha de admirarse necesariamente. Así, pues, hay algo admirable para éste y no para aquél. Luego será admirable en absoluto lo que tenga una causa absolutamente oculta. Y esto significa la palabra *milagro*, a saber, lo que *de sí está lleno de admiración*, y no con respecto a éste o a aquél. Es así que la causa absolutamente oculta a los hombres es Dios, porque ya se probó que ningún hombre puede comprender intelectualmente la esencia divina en el estado actual de vida. Luego serán propiamente milagros las cosas que divinamente se realizan fuera del orden comúnmente observado en la naturaleza.

Mas hay diversos grados y órdenes de estos milagros. En efecto, ocupan el grado supremo entre los milagros aquellas cosas en que Dios realiza lo que jamás puede hacer la naturaleza, como que dos cuerpos estén simultáneamente en un solo lugar, que el sol retroceda o se pare, que el mar se divida ofreciendo camino a los transeúntes. Y entre estas cosas se da también un orden. Cuanto mayores son las cosas realizadas por Dios y más alejadas están del poder de la naturaleza, tanto mayor es el milagro, como mayor milagro es el retroceso del sol que la división del mar.

Ocupan el segundo grado entre los milagros las cosas en que Dios realiza algo que incluso puede realizar la naturaleza, pero no por el mismo orden; pues obra de la naturaleza es que determinado animal viva, vea y camine, pero que tras la muerte viva, tras la ceguera vea y tras la cojera camine, tales cosas no las puede hacer ya la naturaleza, sino que lo realiza Dios alguna vez milagrosamente. Y en esto también se advierte un orden, mirando a que lo que se hace está más alejado del poder de la naturaleza.

Se da el tercer grado de milagros cuando Dios realiza lo que ordinariamente obra la naturaleza, pero sin contar con los principios operantes

de la misma; como cuando alguien es curado por *virtud* divina de una fiebre naturalmente curable y cuando llueve sin que intervengan los principios naturales.

turae operantibus: sicut cum aliquis a febre curabili per naturam, divina virtute curatur; et cum pluit sine operatione principiorum naturae.

CAPITULUM CII

QUOD SOLUS DEUS FACIT MIRACULA

CAPITULO CII

Sólo Dios hace milagros

Por lo expuesto se puede demostrar que sólo Dios puede hacer milagros.

Lo que está comprendido totalmente dentro del orden establecido no puede obrar por encima de él. Toda criatura está comprendida dentro del orden que Dios estableció en las cosas. Luego ninguna criatura puede obrar por encima de este orden, es decir, hacer milagros.

Cuando alguna *virtud* finita realiza el efecto propio a que está determinada, no hay milagro, aunque pueda maravillarse quien tal virtud no comprenda, como se admiran los ignorantes de que el imán atraiga al hierro o de que un pez pequeño detenga una nave. Mas la potencia de toda criatura está limitada a uno o varios efectos determinados. Luego cuanto se haga por la virtud de cualquier criatura no puede llamarse milagro, aunque sea admirable para quien no comprende la *virtud* de dicha criatura. Sin embargo, lo que se hace por *virtud* divina, que, como infinita, es incomprensible, es verdaderamente milagro.

Toda criatura requiere para su operación un sujeto en que obrar, porque únicamente Dios es capaz de hacer algo de la nada, como antes se demostró. Mas todo lo que en su obrar requiere un sujeto sólo puede hacer aquello para lo cual dicho sujeto se encuentra en potencia, pues el agente

Ex praemissis autem ostendi potest quod miracula facere solus Deus potest.

Quod enim est sub ordine totaliter constitutum, non potest supra ordinem illum operari. Omnis autem creatura constituta est sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari. Quod est miracula facere.

Item. Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum: licet possit esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit; sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum, vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. Quicquid igitur virtute cuiuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprium, etsi sit mirum virtutem illius creaturae non comprehendenti. Quod autem fit virtute divina, quae, cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

Amplius. Omnis creatura in sua actione requirit subiectum aliquod in quod agat: solius enim Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra (l.2, cc.16.21) ostensum est. Nihil autem quod requirit in sua actione subiectum, potest agere nisi illa ad quae subiectum illud est

in potentia: hoc enim agens in subiectum aliquod operatur, ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura, sicut nec creare potest, ita nec agere in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei: sicut quod mortuus reviviscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul. Haec igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

Adhuc. Subiectum in quod agitur, ordinem habet et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subiectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum, et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum: requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum; nam cum aer sit potentia ignis et aqua, alio agente fit actu ignis, et actu aqua. Similiter etiam patet quod materia corporalis in actum aliquem perfectum non reducitur a sola virtute universali agente, sed oportet esse aliquod agens proprium, per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum; in actum autem minus perfectum potest reduci materia corporalis sola virtute universali, absque particulari agente: animalia enim perfecta non generantur ex sola virtute caelesti, sed requiritur determinatum semen; ad generationem vero quorundam imperfectorum animalium sola virtus caelestis sufficit, sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis superioribus universalibus sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant: sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur. Si

obra sobre un sujeto para sacarlo de la potencia al acto. Según esto, ninguna criatura, así como no puede crear, tampoco podrá obrar en una cosa sino aquello que hay en la potencia de la misma. No obstante, realízanse muchos milagros divinamente cuando en una cosa se hace por *virtud* divina algo que no está en su propia potencia, como que un muerto vuelva a vivir, que el sol retroceda, que dos cuerpos estén simultáneamente en un lugar. Por tanto, estos milagros no los podrá hacer ninguna virtud creada.

El sujeto sobre el que se obra está en proporción con el agente que le pasa de la potencia al acto y con el acto mismo a que se le pasa. Luego, así como el sujeto está en potencia para un acto determinado y no para otro cualquiera, así también no puede pasarle de la potencia al acto sino un agente determinado, porque para pasar a diversos actos se requieren diversos agentes. Por ejemplo, como el aire se halla en potencia respecto del fuego y del agua, por un agente se hará fuego en acto y por otro agua en acto. Igualmente, es evidente que la materia corporal no puede reducirse a un acto perfecto por la sola *virtud* universal operante, pues se requiere que haya un agente propio por el cual se aplique el influjo de la *virtud* universal a un efecto determinado; sin embargo, la materia corporal puede pasar a un acto menos perfecto por la sola *virtud* universal, sin contar con un agente particular, pues los animales perfectos no son engendrados por la sola *virtud* celeste, sino que requieren cierto semen; por el contrario, para la generación de ciertos animales imperfectos no se requiere semen alguno, bastando sólo la *virtud* celeste. Luego los efectos que se hacen en las cosas inferiores, si se realizan naturalmente por las causas superiores sin la intervención de sus propias causas particulares, no acontecen milagrosamente; como no es milagro que nazcan animales de la materia en putrefacción sin contar con el semen. Pero, si no pueden

hacerse naturalmente sólo por las causas superiores, entonces requieren para su realización la intervención de las causas inferiores particulares. Ahora bien, cuando un efecto es producido por una causa superior, mediando sus propios principios, no hay milagro. Luego en modo alguno pueden hacerse milagros por la exclusiva virtud de las criaturas superiores.

A una sola razón parece obedecer que se haga algo de un sujeto, que se realice aquello para lo cual dicho sujeto está en potencia y que se lleve a cabo ordenadamente por determinados medios. En efecto, el sujeto no está en potencia próxima a su fin sino cuando se encuentra actualmente en los medios, como la comida no es inmediatamente carne en potencia sino después que se ha convertido en sangre. Mas toda criatura necesita un sujeto para realizar algo y sólo puede hacer aquello que hay en la potencia de tal sujeto, según se ha demostrado. Por consiguiente, nada puede hacer sin pasar antes al acto a dicho sujeto por determinados medios. Según esto, los milagros, que se dan precisamente cuando se produce un efecto fuera del orden en que naturalmente puede hacerse, no pueden ser realizados por la *virtud* de la criatura.

Entre las especies de movimientos se observa cierto orden natural. Pues el primero de los movimientos es el local, y por eso es causa de los demás. Efectivamente lo primero que se encuentra en cualquier género es causa de todo cuanto está comprendido en él. Mas todo efecto que se produce en las cosas inferiores es necesario que sea producido por alguna generación o alteración. Luego es preciso que sea producido por algo localmente movido, en el caso de ser hecho por un agente incorpóreo que no pueda propiamente moverse con movimiento local. Ahora bien, los efectos realizados por las sustancias incorpóreas mediante instrumentos corpóreos no son milagrosos, porque los

autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causae inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

Amplius. Eiusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subiecto; et quod operetur id ad quod est in potentia subiectum; et quod ordinate operetur per determinata media. Nam subiectum non fit in potentia propinqua ad ultimum nisi cum fuerit actu in media: sicut cibus non est statim potentia caro, sed cum fuerit conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet subiecto ad hoc quod aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia, ut ostensum est. Ergo non potest facere aliquid nisi subiectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quae fiunt[1] ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturae fieri non possunt.

Adhuc. Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur: nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum existit; primum enim in quolibet genere causa invenitur eorum quae in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi: corpora enim non operan-

[1] Autógrafo: *fiunt;* Leonina: *sunt.*

tur nisi naturaliter. Non igitur substantiae creatae incorporeae possunt aliqua miracula facere propria virtute. Et multo minus substantiae corporeae, quarum omnis actio naturalis est.

Solius igitur Dei est miracula facere. Ipse enim est superior ordine quo universa continentur, sicut a cuius providentia totus hic ordo fluit. Eius etiam virtus, cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum; neque ad hoc quod effectus ipsius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

Hinc est quod in Psalmo (135, 4) dicitur de Deo: *Qui facit mirabilia magna solus.*

cuerpos sólo obran naturalmente. Por consiguiente, las sustancias incorpóreas creadas no pueden realizar milagro alguno por propia *virtud*. Y mucho menos las sustancias corpóreas, cuyas acciones son todas naturales.

Así, pues, sólo Dios puede hacer milagros, pues El es superior al orden que comprende todas las cosas, el cual fluye en su totalidad de su providencia. Además, su *poder*, como es absolutamente infinito, no está determinado a ningún efecto especial, como tampoco a que su efecto se produzca de un modo o un orden determinados.

Por eso se dice en el salmo, hablando de Dios: *El único que hace grandes maravillas.*

CAPITULUM CIII

QUO MODO SUBSTANTIAE SPIRITUALES ALIQUA MIRABILIA OPERANTUR, QUAE TAMEN NON SUNT VERE MIRACULA

CAPITULO CIII

De qué manera las sustancias espirituales obran algunas cosas admirables, pero que no son verdaderamente milagros

Fuit autem positio Avicennae quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicuius effectus, quam contrariis agentibus in materia. Unde ponit quod ad apprehensionem praedictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicuius infirmi, absque aliquo corporeo agente medio.

Cuius quidem signum ab anima nostra accepit[1], quae cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus: sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam, cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet si esset trabs illa posita super

Sostiene Avicena que la materia, en la producción de algún efecto, obedece mucho más a las sustancias separadas que a los agentes contrarios que actúan en ella. Y de ello deduce que por la influencia de dichas sustancias se producen a veces determinados efectos en las cosas inferiores, tales como lluvias o curación de algún enfermo, sin que intervenga ningún agente corpóreo.

Y le sirve para demostrarlo nuestra alma, la cual, cuando goza de poderosa imaginación, es capaz de alterar al cuerpo con la sola aprehensión. Así ocurre cuando alguien anda sobre una viga que está en alto, cae fácilmente porque el temor le hace imaginar la caída; pues si la viga estuviera en el suelo, donde no puede

[1] *De anima* sive *Sextus naturalium* p.4.ª c.4.

temer la caída, no caería de ella. Y es también evidente que el cuerpo se calienta por la sola aprehensión del alma, como les sucede a los sensuales o a los irascibles; o se enfría, como ocurre en los tímidos. Otras veces se altera el cuerpo por aprenhensión a cierta enfermedad, por ejemplo, la fiebre o la lepra. Y, conforme a esto, dice que, si el alma es pura, libre de pasiones corporales y fuerte en su aprehensión, no sólo obedece a su aprehensión el propio cuerpo, sino también los demás; de modo que por su aprehensión sana enfermos o hace cosas semejantes. Y pone la causa de la fascinación en que el alma de uno, afectada vehementemente de malevolencia, ejerce una influencia maligna sobre otro, principalmente si es niño, pues éste recibo más fácilmente el influjo a causa de la delicadeza de su cuerpo. Y de esto quiere deducir que, como las sustancias separadas son las almas o motores de los orbes, tendrán mayor influencia para producir con su aprehensión ciertos efectos en las cosas inferiores sin que intervenga ningún agente corporal.

Esta suposición está en buena armonía con otras de sus opiniones. Porque afirma que todas las formas sustanciales se comunican a las cosas inferiores mediante la sustancia separada, y que los agentes corporales únicamente disponen la materia para que reciba el influjo del agente separado. Lo cual, efectivamente, no es cierto según la doctrina de Aristóteles, quien prueba en el libro VII de la *Metafísica* que las formas que hay en la materia no proceden de las formas separadas, sino de las formas que hay en la materia; de ahí la semejanza entre el que hace y lo hecho.

Incluso el ejemplo que toma del influjo del alma en el cuerpo fa-

terram, unde casum timere non posset. Manifestum est etiam quod ad solam apprehensionem animae calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam aegritudinem, puta febrem, vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod, si anima sit pura, non subiecta corporalibus passionibus, et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni eius non solum corpus proprium, sed etiam corpora exteriora: adeo quod ad eius apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid huiusmodi aliud accidat. Et hoc ponit esse causam fascinationis: quia scilicet anima alicuius vehementer affecta in malivolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui propter corporis teneritudinem est facile susceptivus impressionis[2]. Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis.

Haec autem positio satis consona est aliis suis positionibus[3]. Ponit enim quod omnes formae substantiales effluunt in haec inferiora a substantia separata; et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati. Quod quidem non est verum secundum Aristotelis doctrinam, qui probat in VII *Metaph.*[4], quod formae quae sunt in materia, non sunt a formis separatis, sed a formis quae sunt in materia: sic enim invenietur[5] similitudo inter faciens et factum.

Exemplum etiam quod sumitur de impressione animae in corpus,

[2] Autógrafo: *impressionis;* Leonina: *impressionum.*
[3] AVICEN., *Metaphys.* tract.9 c.5.
[4] VI *Metaphys.* 8; 1033b,19-29; *Expos. VII Metaphys.* lect.7 (1427-1431).
[5] Autógrafo: *invenietur;* Leonina: *invenitur.*

non multum adiuvat eius intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis nisi apprehensioni adiuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris, aut concupiscentiae, aut alterius passionis. Huiusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo consequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam. Unde adhuc remanet quod apprehensio substantiae spiritualis non alterat corpus nisi mediante motu locali.

Quod autem de fascinatione inducit[6], non ob hoc accidit quod apprehensio unius immediate immutet corpus alterius: sed quia, mediante motu cordis, immutat corpus coniunctum; cuius immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, praecipue si sit facile immutabile; sicut etiam oculus menstruatae inficit speculum[7].

Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicuius formae, nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae, ut corpus obediat sibi ad motum localem. Movendo autem localiter aliquod corpus, adhibet aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos; sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum, proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciant miracula propria virtute.

Dico autem *propria virtute:* quia nihil prohibet huiusmodi substantias, inquantum agunt in vir-

vorece muy poco su intento. Porque de la aprehensión no se sigue cambio alguno corporal si no va unida a ella alguna afección de gozo o de temor, de concupiscencia o de otra pasión cualquiera, pues tales pasiones se dan con un determinado movimiento del corazón, cuya consecuencia ulterior es el cambio de todo el cuerpo según el movimiento local u otra alteración. Luego queda en pie que la aprehensión de la sustancia espiritual no altera el cuerpo sino mediante el movimiento local.

Y lo que trae sobre la fascinación no sucede porque la aprehensión de uno cambie inmediatamente el cuerpo de otro, sino porque, mediante el movimiento del corazón, cambia al cuerpo unido; cambio que llega al ojo, por el cual puede inficionarse algo externo, sobre todo si el sujeto es fácilmente impresionable. Tal como el ojo de la mujer con menstruo inficiona el espejo.

Luego la sustancia espiritual creada no puede por propia *virtud* introducir forma alguna en la materia corporal—como si la materia obedeciese para pasar al acto de cierta forma—, si no es mediante el movimiento local de algún cuerpo, pues la sustancia espiritual creada tiene *poder* para que el cuerpo le obedezca en cuanto a moverse localmente. Y moviendo localmente a algún cuerpo, le da ciertas actividades naturales para producir determinados efectos, tal como el herrero añade el fuego para ablandar el hierro; cosa que, hablando con propiedad, no es milagroso. Dedúcese, pues, que las sustancias espirituales creadas no pueden hacer milagros *por propia virtud.*

Y digo *por propia virtud,* porque nada impide que tales sustancias, obrando por virtud divina, hagan mi-

[6] Cf. AVICENA; *De anima* IV 4. Véase MARZANEDO, MARCOS, F., O.P., *Las propiedades de la fantasía y sus relaciones con otras potencias:* Revista de filosofía 24 (1965) p.200 nt.269; cf. *De potentia* 6.3 ad 7; 6.9: *De malo* 16,9 ad 12; 3 q.13 a.3 ad 3.
[7] *De insomniis* c.2; 460a,6-11.

lagros, como lo prueba el hecho de que hay, según dice San Gregorio, una jerarquía de ángeles especialmente deputada para hacer milagros. Y dice también—en los *Diálogos*—que algunos santos *hacen algunas veces milagros por potestad* y no sólo por intercesión.

tute divina, miracula facere. Quod etiam ex hoc videtur, quod unus ordo angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit, ad miracula facienda (cf. c.30). Qui etiam dicit[8] quod quidam sancti *miracula interdum faciunt ex potestate,* non solum ex intercessione.

Se ha de tener en cuenta, sin embargo, que, cuando los ángeles o los demonios se valen de algunas cosas naturales para determinados efectos, úsanlos como ciertos instrumentos, tal como el médico se sirve de ciertas hierbas como de instrumento para sanar. Pero del instrumento procede no sólo el efecto correspondiente a *su virtud,* sino también el que es superior a ella, puesto que obra *en virtud* de su agente principal, pues la sierra o el hacha no podrían hacer un lecho si no obraran movidas por el arte para tal efecto; y tampoco podría el calor natural engendrar la carne si no fuera *por virtud* del alma vegetativa, que se sirve de él como de un instrumento. Luego es conveniente que ciertos efectos más altos procedan de las mismas cosas naturales cuando las sustancias espirituales se sirven de ellas como de ciertos instrumentos.

Considerandum tamen est quod, cum res aliquas naturales vel angeli vel daemones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut et medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suae virtuti correspondens effectus, sed etiam ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis: serra enim, aut securis, non posset facere lectum nisi inquantum agunt ut motae ab arte ad talem effectum; nec calor naturalis posset carnem generare nisi virtute animae vegetabilis, quae utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus ex hoc quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam.

Así, pues, aunque dichos efectos no puedan llamarse realmente milagros, pues proceden de causas naturales, sin embargo, respecto a nosotros son admirables por dos motivos. El primero, porque tales causas son aplicadas a sus propios efectos por las sustancias espirituales de un modo desacostumbrado para nosotros; tal como resultan admirables para algunos las obras de artífices ingeniosos, porque desconocen su mecanismo.—El segundo, porque las causas naturales aplicadas a producir ciertos efectos reciben algo del poder de las sustancias espirituales cuyos instrumentos son. Y esto ya está más próximo a la razón de milagro.

Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causae modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur: unde et ingeniosorum artificum opera mira redduntur cum ab aliis non percipitur qualiter operantur.—Alio modo, ex hoc quod causae naturales appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum. Et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

[8] II *Dial.* c.31 (PL 66,190D): "... quia hi qui omnipotenti Deo familiaribus, aliquando mira facere etiam ex potestate possunt".

CAPITULUM CIV

QUOD OPERA MAGORUM NON SUNT SOLUM EX IMPRESSIONE CAELESTIUM CORPORUM

CAPITULO CIV

Las obras de los magos no proceden solamente de la influencia de los cuerpos celestes

Fuerunt autem quidam dicentes quod huiusmodi opera nobis mirabilia quae per artes magicas fiunt, non ab aliquibus spiritualibus substantiis fiunt, sed ex virtute caelestium corporum[1]. Cuius signum videtur quod ab exercentibus huiusmodi opera stellarum certus situs consideratur. Adhibentur etiam quaedam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad praeparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis caelestis.

Hubo quienes dijeron que las obras hechas por artes mágicas, y que a nosotros nos admiran, no son realizadas por sustancia espiritual alguna, sino *por virtud* de los cuerpos celestes. Y parece probarlo el hecho de que los que ejercen tales obras se fijan en determinada posición de las estrellas y añaden, además, como auxilio ciertas hierbas y cosas corporales, como para disponer la materia inferior en orden a recibir la influencia de la *virtud* celeste.

Hoc autem expresse apparentibus adversatur. Cum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra (c.84) probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturae, ex virtute caelestis corporis causentur. In huiusmodi autem operationibus magorum apparent quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera: redduntur enim responsa de furtis sublatis, et de aliis huiusmodi, quod non posset fieri nisi per intellectum. Non est igitur verum omnes huiusmodi effectus ex sola virtute caelestium corporum causari.

Pero esto es contrario a lo que sabemos ciertamente por experiencia, pues como no es posible que el entendimiento sea causado por ciertos principios corporales, según se probó, síguese que es imposible que los efectos que son propios de la naturaleza intelectual sean causados por la *virtud* del cuerpo celeste. Ahora bien, en tales operaciones de los magos aparecen ciertas cosas que son propias de la naturaleza intelectual, pues se da contestación sobre robos ocultos y asuntos semejantes, lo cual no puede hacerse sin mediar el entendimiento. Según esto, pues, no es verdad que dichos efectos sean causados por la sola *virtud* de los cuerpos celestes.

Praeterea. Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus, et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod huiusmodi fiant sola virtute caelestium corporum.

El lenguaje mismo es un acto propio de la criatura racional. Y en la magia aparecen algunos que conversan con los hombres o razonan sobre diversas cosas. Luego no es posible que esto se haga solamente por *virtud* de los cuerpos celestes.

[1] Cf. *De erroribus philosophorum* c.10 (ed. MANDONNET, *Siger de Brabant* 2.ª ed., II p.16).

Pero si alguien dijere que estos fenómenos no tienen realidad externa sino sólo en la imaginación, se ve inmediatamente que tal afirmación no es verdadera, pues para que las formas imaginarias se le presenten a uno como verdaderas es preciso enajenarlo de los sentidos externos; porque no es posible que se tome lo imaginario como real si no está suspendido el dictamen del sentido. Pero estos coloquios y apariciones son realizados por hombres que usan libremente de los sentidos externos. Por consiguiente, no es posible que tales cosas vistas y oídas sean sólo imaginarias.

Además, nadie puede adquirir un conocimiento intelectual de cualesquiera formas imaginarias si rebasa la facultad natural o adquirida de su entendimiento, como puede verse en los sueños, en los cuales, aunque haya alguna señal previa de lo futuro, sin embargo, quien lo ve en sueños no entiende su significado. Mas por todas esas cosas vistas u oídas que aparecen en las obras mágicas muchas veces adquiere uno un conocimiento intelectual de cosas que exceden el poder de su entendimiento; como el descubrimiento de tesoros ocultos, la manifestación de hurtos y, en ocasiones, verdaderas respuestas sobre doctrinas científicas. Es preciso, pues, que o quienes aparecen y conversan no son vistos sólo imaginariamente o que por *virtud* de algún entendimiento superior llega el hombre mediante dichas imaginaciones a conocer tales cosas y no sólo por *virtud* de los cuerpos celestes.

Lo que se hace por *virtud* de los cuerpos celestes es un efecto natural, pues las formas causadas en la naturaleza inferior por *virtud* de los cuerpos celestes son naturales. Luego lo que no es natural para una cosa no puede ser producido por *virtud* de los cuerpos celestes. Algunas de esas cosas son producidas, según se dice, por dichas operaciones; por ejemplo, que ante la sola presencia de uno se abra un cerrojo, que alguien se vuelva invisible, y muchos otros casos que se cuentan. Por tanto, no es posible que esto se haga por *virtud* de los cuerpos celestes.

Si quis autem dicat[2] quod huiusmodi apparentiae non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum; —hoc quidem, primo, non videtur verum. Non enim alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinibus intendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicatorio sensus. Huiusmodi autem collocutiones et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod huiusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantum.

Deinde, ex quibuscumque formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus: quod etiam in somniis patet, in quibus, etsi sit aliqua praesignatio futurorum, non tamen quicumque videns somnia, eorum significata intelligit. Per huiusmodi autem visa vel audita quae apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sui intellectus facultatem excedunt: sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio furtorum[3], et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiae alicuius vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum: vel saltem quod hoc fiat virtute alicuius intellectus superioris, quod homo per huiusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur; et non fiat hoc virtute solum caelestium corporum.

Adhuc. Quod virtute caelestium corporum fit, est effectus naturalis: nam formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute caelestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale, non potest fieri virtute caelestium corporum. Quaedam autem talia fieri dicuntur per operationes praedictas: sicut quod ad praesentiam alicuius quaecumque sera ei pandatur, quod aliquis invisibilis reddatur, et multa huiusmodi narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute caelestium corporum.

[2] Ibid. (ed.c., p.19).
[3] Autógrafo: *furtorum;* Leonina: *futurorum.*

A quien por *virtud* celeste se le confiere lo que es naturalmente posterior, dásele también lo anterior. Es así que el moverse es consecuencia de tener alma, porque el moverse a sí mismo es propio de los seres animados. Luego es imposible que una cosa inanimada se mueva por sí misma en *virtud* de los cuerpos celestes. Y dícese que por artes mágicas se consigue que una estatua se mueva por sí misma o que hable. Luego el efecto de las artes mágicas no puede atribuirse a la *virtud* celeste.

También resulta imposible que dicha estatua reciba un principio de vida por *virtud* de los cuerpos celestes. Porque el principio de vida para todos los vivientes es la forma sustancial; *pues para los vivientes vivir es ser,* como dice el Filósofo en el libro II *Del alma.* Ahora bien, no es posible que una cosa reciba una nueva forma sustancial sin dejar antes la que tenía, *porque la generación de un ser es la corrupción de otro.* Pero cuando se fabrica una estatua no se pierde ninguna forma sustancial, puesto que sólo hay un cambio de figura, que es cosa accidental, ya que la forma de bronce o de cualquier otra materia permanece. Luego no es posible que dichas estatuas reciban algún principio vital.

Si algo se mueve por un principio vital, es necesario que tenga sentido, *porque lo que se mueve es de natu-*

Amplius. Cuicumque virtute caelestium corporum confertur quod posterius est, confertur et ei quod prius est. Moveri autem ex se consequitur ad habere animam: animatorum enim proprium est quod moveant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute caelestium corporum quod aliquod inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quod aliqua statua per se moveatur, aut vocem emittat. Non est ergo possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute caelesti.

Si autem dicatur quod statua illa sortitur aliquod principium vitae virtute caelestium corporum, hoc est impossibile. Principium enim vitae in omnibus viventibus est forma substantialis: *vivere enim est esse viventibus,* ut Philosophus dicit, in II *De anima*[4]. Impossibile est autem quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo nisi amittat formam quam prius habuit: *generatio enim unius est corruptio alterius*[5]. In fabricatione autem alicuius statuae non abiicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quae est accidens: manet enim forma cupri, vel alicuius huiusmodi. Non est igitur possibile quod huiusmodi statuae sortiantur aliquod principium vitae.

Adhuc. Si aliquid per principium vitae moveatur, necesse est quod habeat sensum: *movens*

[4] C.4: 415b,13; *Expos.* lect.7 (319).
[5] III *Physic.* 8; 208a,9-10; *Expos.* lect.13 (401).

raleza sensible o intelectual. Pero, en las cosas que se engendran y corrompen, el entendimiento está junto con el sentido, y el sentido no puede darse donde no hay tacto, ni éste sin un órgano convenientemente temperado, y tal temple no se da en la piedra ni en la cera o en el metal con que puede hacerse una estatua. Luego no es posible que tales estatuas se muevan por un principio vital.

Los vivientes perfectos son engendrados no sólo por la *virtud* celeste, sino también por el semen, *porque al hombre lo engendran el hombre y el sol.* Ahora bien, por sola virtud celeste y sin semen son engendrados los animales que nacen de la putrefacción, que son los más viles de todos. Luego, si tales estatuas reciben el principio de vida, mediante el cual se mueven a sí mismas, por la sola virtud celeste, deberán ser los más viles animales, lo cual sería falso si obraran por un principio intrínseco de vida, pues entre sus actos se dan operaciones nobles, como el responder sobre cosas ocultas. No es, pues, posible que obren o se muevan por un principio vital.

El efecto natural producido por *virtud* de los cuerpos celestes puede darse sin que intervenga el arte; porque, aunque alguien coopere mediante algún artificio a la generación de las ranas o cosas semejantes, sucede también que las ranas se engendran sin artificio alguno. Luego si tales estatuas, que se hacen por arte nigromántica, reciben por *virtud* celeste el principio de vida, habrá que averiguar si es posible hacerlas sin tal arte. Pero esto no se da. Por tanto, es evidente que semejantes estatuas no tienen principio de vida ni se mueven por *virtud* del cuerpo celeste.

enim est sensus vel intellectus [6]. Intellectus autem in generabilibus et corruptibilibus non est sine sensu. Sensus autem non potest esse ubi non est tactus: nec tactus sine organo medie temperato. Talis autem temperies non invenitur in lapide vel cera vel metallo, ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod huiusmodi statuae moveantur per principium vitae.

Amplius. Viventia perfecta non solum generantur virtute caelesti, sed etiam ex semine: *homo enim generat hominem et sol* [7]. Quae vero ex sola virtute caelesti sine semine generantur, sunt animalia generata ex putrefactione, quae inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem caelestem solam huiusmodi statuae sortiuntur principium vitae, per quod moveant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia. Quod tamen esset falsum, si per principium vitae intrinsecum operarentur: nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur vel moveantur per principium vitae.

Item. Effectum naturalem virtute caelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione: etsi enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum, vel aliquorum huiusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute caelestium corporum huiusmodi statuae, quae per artem nigromanticam fiunt, sortiantur principium vitae, erit invenire generationem talium absque huiusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod huiusmodi statuae non habent principium vitae, neque moventur virtute caelestis corporis.

[6] Cf. III *De anima* 10; 433a,9-13; *Expos.* lect.15 (818-819).
[7] II *Physic.* 2; 194b,13; *Expos.* lect.4 (175).

Per haec autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, ut Augustinus refert, VIII *De civitate Dei* [8]: *Deus sicut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt, humana proximitate contenti: statuas dico animatas, sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statuas futurorum praescias; easdem de somniis et multis aliis rebus praedicentes; imbecillitates hominibus facientes, eosque curantes; tristitiam laetitiamque dantes pro meritis.*

Haec etiam positio auctoritate divina destruitur. Dicitur enim in Psalmo (134,15 sqq.): *Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum. Os habent et non loquentur: neque enim est spiritus in ore ipsorum.*

Non videtur autem omnino negandum quin in praedictis ex virtute caelestium corporum aliquid virtutis esse possit: ad illos tamen solos effectus quos virtute caelestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

Con esto se rechaza la opinión de Hermes, quien, según refiere San Agustín en el libro VIII de *La ciudad de Dios*, dijo: *Como Dios es el hacedor de los dioses celestes, así el hombre es el escultor de los dioses que hay en los templos, dentro del mundo humano; quiero decir, las estatuas animadas, dotadas de sentido y de espíritu, que hacen tales y tan grandes cosas. Estatuas que conocen los futuros y dicen mucho sobre sueños y otras cosas; motivan las enfermedades humanas y las remedian, y dan según los méritos alegría o tristeza.*

Esta opinión se refuta también con la autoridad de la Sagrada Escritura. Pues se dice en el salmo: *Los ídolos de los gentiles, oro y plata, obras de las manos del hombre. Tienen boca y no hablan; no hay aliento vital en su boca.*

No obstante, parece que no se ha de negar en absoluto que en ellas hay algún *poder* causado por la *virtud* de los cuerpos celestes, limitado, sin embargo, a aquellos efectos que pueden producir los cuerpos inferiores por *virtud* de los cuerpos celestes.

CAPITULUM CV

UNDE MAGORUM OPERATIONES EFFICACIAM HABEANT

CAPITULO CV

De dónde reciben su eficacia las obras de los magos

Investigandum autem relinquitur unde artes magicae efficaciam habeant. Quod quidem facile perpendi potest si modus operationis earum attendatur.

In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus pro-

Queda por averiguar de dónde reciben su eficacia las artes mágicas, cosa fácil de precisar si nos fijamos en su manera de obrar.

Efectivamente, en sus obras se valen de ciertas palabras significativas para producir determinados efectos. Mas la palabra, en cuanto signo, no tiene

[8] C.23 n.1 (PL 41,247-248): "Deus ut... contenti. Et paulo post: ita humanitas... in illa divinitatis imitatione perseverat... Hic cum Asclepius... ei respondisset atque dixisset: Statuas dicis, o Trismegiste? Tum ille: statuas, inquit, o Asclepi... statuas animatas, sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somniis, multisque aliis rebus praedicentes, imbecillitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis". Cf. DOM PIETRO MARC, o.c., t.3 p.425-426 n.2796.

virtud alguna si no es por causa de algún entendimiento, que es el de quien la pronuncia o el de quien la escucha. Por parte del entendimiento de quien la profiere, como en el caso de un entendimiento tan poderoso que con su pensamiento pudiera causar las cosas; pensamiento que, mediante la palabra, manifiesta de algún modo los efectos que se han de producir. Y por parte del entendimiento de quien escucha, como cuando por el significado de la palabra recibido en el entendimiento muévese a realizar algo quien la escucha. Ahora bien, no puede afirmarse que estas palabras significativas pronunciadas por los magos tengan eficacia por parte del entendimiento de quien las pronuncia, porque, como el *poder* es consecuencia de la esencia, la diversidad de *poderes* manifiesta la diversidad de principios esenciales. Es así que el entendimiento humano está comúnmente dispuesto de modo que no es su pensamiento el que causa las cosas, sino que más bien son ellas la causa de su conocimiento. Luego, si hubiera hombres que con palabras que expresan los conceptos del entendimiento pudieran cambiar las cosas por propia *virtud*, tales hombres serían de otra especie y se llamarían hombres equívocamente.

Además, la *virtud* de obrar no se adquiere por disciplina; por ella sólo adquirimos el conocimiento para hacer algo. Ahora bien, algunos adquieren por disciplina el conocimiento para realizar las operaciones mágicas. Luego estos tales no tienen *virtud* alguna para producir semejantes efectos, sino sólo conocimiento para hacerlos.

Alguien podría decir que tales hombres reciben de las estrellas al nacer dicha *virtud* sobre los demás, de manera que, aunque otros fueran instruidos, si no la tuvieran por nacimiento, carecerían de eficacia para realizar semejantes obras. Mas a esto se responde, en primer lugar, que los cuerpos celestes no pueden influir en el entendimiento, como ya demos-

ducendos. Vox autem, inquantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu: vel ex intellectu proferentis; vel ex intellectu eius ad quem profertur. Ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantae virtutis quod sua conceptione res possit causare, quam quidem conceptionem vocis officio producendis effectibus quodammodo praesentat. Ex intellectu autem eius ad quem sermo dirigitur, sicut cum per significationem vocis in intellectu receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illae significativae a magis prolatae efficaciam habeant ex intellectu proferentis. Cum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum huius dispositionis invenitur quod eius cognitio ex rebus causatur, magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei, et dicentur aequivoce homines.

Amplius. Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magicas efficiant. Non igitur est in eis ad huiusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

Si quis autem dicat quod huiusmodi homines sua nativitate, ex virtute stellarum, sortiuntur prae ceteris virtutem praedictam, ita quod, quantumcumque alii instruantur, qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt: —primo quidem dicendum est quod corpora caelestia super intellectum imprimere non possunt,

ut supra (c.84) ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicuius hanc virtutem quod repraesentatio suae conceptionis per vocem sit alicuius effectiva.

Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora caelestia imprimere, cum eius operatio sit per organum corporale: — hoc non potest esse quantum ad omnes effectus qui per huiusmodi artes fiunt. Ostensum est enim quod non possunt omnes huiusmodi effectus virtute stellarum produci. Ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem ut eosdem effectus producat.

Relinquitur igitur quod effectus huiusmodi compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. Huius autem signum est: nam huiusmodi significativae voces quibus magi utuntur, *invocationes* sunt, *supplicationes, adiurationes,* aut etiam *imperia,* quasi ad alterum colloquentis.

Item. In observationibus huius artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est neque passionis: alias, mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem effectum naturalem suscipiendum. Non ergo utuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus. Relinquitur ergo quod utantur eis solum quasi signis: non enim est aliquid tertium dare. Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent igitur magicae artes efficaciam ab alio intelligente, ad quem sermo magi dirigitur.

Si quis autem dicat quod figurae aliquae approprientur aliquibus caelestium corporum; et ita corpora inferiora determinantur per

tramos. Por lo tanto, ningún entendimiento puede recibir por *virtud* de los astros el *poder* de hacer algo con el mero hecho de expresar con la palabra su pensamiento.

Y si se alega, por otra parte, que la imaginación—sobre la cual pueden influir los cuerpos celestes—es capaz de producir algo con el mero hecho de proferir las palabras significativas, ya que su operación se realiza por órgano corporal, esto no es posible respecto a todos los efectos que se producen por dichas artes, pues ya se demostró que por *virtud* de los astros no pueden producirse todos esos efectos. Luego tampoco puede alguien recibir este *poder* para producirlos por *virtud* de los astros.

Resulta, pues, que dichos efectos son realizados por un entendimiento a quien va dirigido el discurso de quien pronuncia tales palabras. Y prueba de ello es que dichas palabras usadas por los magos son *invocaciones, súplicas, conjuros* e incluso *mandatos,* como dirigiéndose a otro.

Además, en la realización de este arte se valen de algunos caracteres y figuras determinados. Es así que la figura no es principio de acción o de pasión alguna; pues, de ser así, los cuerpos matemáticos serían activos y pasivos. Luego la materia no puede ser dispuesta por determinadas figuras para recibir determinado efecto natural. Los magos, pues, no se valen de las figuras como de disposiciones. En consecuencia, sólo queda que se valgan de ellas como de simples signos, porque no hay lugar a suponer otra cosa. Y como nosotros nos servimos de los signos, tan sólo para con quienes son inteligentes, síguese que las artes mágicas reciben su eficacia de un ser inteligente a quien va dirigida la fórmula del mago.

Mas si alguien dijere que algunas figuras corresponden a ciertos cuerpos celestes y, así, hay ciertos cuerpos inferiores que están determinados a

recibir mediante ellas los influjos de algunos cuerpos celestes, tal afirmación carece de fundamento, pues ningún paciente está ordenado a recibir la influencia de un agente sino sólo en cuanto que está en potencia. Según esto, sólo le determinan para recibir una influencia especial aquellas cosas por las que está de algún modo en potencia. Es así que las figuras no disponen la materia para estar en potencia con respecto a una forma; pues la figura, por ser algo matemático, prescinde por naturaleza de toda materia y de toda forma sensible. Luego un cuerpo no se determina para recibir alguna influencia del cuerpo celeste ni por las figuras ni por los caracteres.

Algunas figuras corresponden a los cuerpos celestes como efectos de los mismos; pues las figuras de los cuerpos inferiores son causadas por los celestes. Mas dichas artes no se valen de los caracteres o figuras considerados como efectos de los cuerpos celestes, sino como efectos del hombre que obra por arte. Por consiguiente, la correspondencia de las figuras con determinados cuerpos celestes no tiene que ver nada, según parece, con lo propuesto.

La materia natural en modo alguno se dispone para recibir la forma por las figuras, según hemos demostrado. En consecuencia, los cuerpos en que están impresas dichas figuras tienen la misma disposición para recibir la influencia celeste que todos los otros de su misma especie. Ahora, que uno obre en uno de estos cuerpos que tienen la misma disposición, al encontrar en él algo a propósito, y, sin embargo, no obre en el otro, obedece a que se obra por elección y no por necesidad de naturaleza. Es evidente, pues, que estas artes que se valen de las figuras para producir algunos efectos no reciben la eficacia de un agente natural, sino de alguna sustancia intelectual, que obra intelectualmente

aliquas figuras ad aliquorum caelestium corporum impressiones suscipiendas: — videtur non rationabiliter dici. Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendam impressionem agentis nisi per hoc quod est in potentia. Illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendum, per quae in potentia fit quodammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam: quia figura abstrahit, secundum suam rationem, ab omni materia et forma sensibili, cum sit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras vel characteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam caelestis corporis.

Praeterea. Figurae aliquae appropriantur corporibus caelestibus ut effectus ipsorum: nam figurae inferiorum corporum causantur a corporibus caelestibus. Praedictae autem artes non utuntur characteribus aut figuris quasi effectibus caelestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua caelestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

Item. Per figuras non disponitur aliqualiter materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressae huiusmodi figurae, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam caelestem cum aliis corporibus eiusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quae sunt aequaliter disposita, propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturae, sed per electionem. Patet ergo quod huiusmodi artes figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente.

Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, *characteres* eos dicentes[1]. *Character* enim signum est. In quo datur intelligi quod figuris huiusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturae.

Quia vero figurae in artificialibus sunt quasi formae specificae, potest aliquis dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia caelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine, et aliis characteribus, nihil aliud potest dici quam quod signa sunt. Unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum.—Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes, et alia huiusmodi quibus utuntur, quae non possunt esse nisi signa reverentiae exhibitae alicui intellectuali naturae.

Demuéstralo también el mismo nombre que se pone a las figuras, que llaman *caracteres,* pues el carácter es un signo. Con lo cual se da a entender que no se valen de las figuras sino como de signos que se ofrecen a determinada naturaleza intelectual.

Pero, como en las cosas artificiales las figuras son como formas específicas, puede decir alguien que nada impide que a la constitución de la figura, que da la especie a la imagen, siga alguna *virtud* por influencia celeste, no en cuanto que es figura, sino en cuanto que da la especie al artificio, el cual recibe el poder de los astros. Mas ocurre que respecto de las letras con las que se escribe algo en la imagen y de otros caracteres, sólo vale decir que son signos. Por tanto, solo pueden estar relacionados con alguna inteligencia. Y lo demuestran los sacrificios, postraciones y otras cosas parecidas en uso, que no son sino signos de la reverencia que se tributa a una naturaleza intelectual.

CAPITULUM CVI

Quod substantia intellectualis quae praestat efficaciam magicis operibus, non est bona secundum virtutem

CAPITULO CVI

La sustancia intelectual que da eficacia a las obras mágicas no es moralmente buena

Est autem ulterius inquirendum quae sit haec intellectualis natura, cuius virtute tales operationes fiunt.

Et primo quidem apparet quod non sit bona et laudabilis. Praestare enim patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi. Hoc autem fit in huiusmodi artibus: fiunt enim plerumque ad adulteria, furta, homicidia, et alia huiusmodi maleficia procuranda; unde utentes his artibus *malefici*

Se ha de averiguar, además, cuál sea esta naturaleza intelectual por cuya *virtud* se hacen tales obras.

Y lo que primeramente se ve es que no es buena ni loable. Porque el prestar ayuda a cosas que son contrarias a la *virtud* no es propio de una inteligencia bien dispuesta. Y esto se hace en dichas artes, pues casi siempre se realizan con el fin de procurar adulterios, hurtos, homicidios y otros maleficios parecidos, por lo cual, quienes practican estas

[1] Cf. *De erroribus philosophorum* c.10 (ed MANDONNET, o.c., 2.ª ed., II p.19). Véase DOM PIETRO MARC, t.3 n.2809 p.426.

artes llámanse *maléficos*. Por lo tanto, la naturaleza intelectual en cuyo auxilio se apoyan dichas artes no está moralmente bien dispuesta.

No es característico de un entendimiento moralmente bien dispuesto el tener trato y prestar ayuda a los malvados, en vez de a los hombres mejores. Mas los hombres que practican dichas artes son con frecuencia malvados. Luego la naturaleza intelectual que da eficacia a tales artes no está moralmente bien dispuesta.

Además, una inteligencia bien dispuesta dirige a los hombres a lo que constituye su propio bien humano, que son los bienes de la razón. Por tanto, el apartarlos de éstos e inclinarlos a otros pequeños es propio de una inteligencia mal dispuesta. Por semejantes artes, ninguna ventaja logran los hombres respecto a los bienes de la razón, que son las ciencias y las *virtudes;* por el contrario, sólo la obtienen en cosas mínimas, como son el descubrimiento de robos, el prendimiento de los ladrones y cosas parecidas. Por consiguiente, las sustancias intelectuales de cuya ayuda se valen estas artes no están moralmente bien dispuestas.

En las prácticas de dichas artes parece tener cabida la ilusión y la irracionalidad, porque tales artes requieren un hombre desentendido de las cosas venéreas y, sin embargo, se aplican muchas veces al arreglo de ilícitas convivencias. Ahora bien, en la operación de un entendimiento bien dispuesto no aparece nada irracional y con contrasentido. Tales artes no se realizan, pues, con la ayuda de un entendimiento moralmente bien dispuesto.

Quien es impulsado a prestar asistencia a alguien mediante la ejecución de ciertos crímenes, no tiene bien dispuesto el entendimiento. Y eso se hace en estas artes, porque según se lee, algunos en su ejercicio dieron muerte a niños inocentes. Luego las inteligencias con cuyo auxilio se hacen estas cosas no son buenas.

vocantur. Non est ergo bene disposita secundum virtutem intellectualis natura cuius auxilio huiusmodi artes innituntur.

Item. Non est intellectus bene dispositi secundum virtutem familiarem esse et patrocinium exhibere sceleratis, et non quibuslibet optimis viris. Huiusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non igitur intellectualis natura cuius auxilio hae artes efficaciam habent, est bene disposita secundum virtutem.

Adhuc. Intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quae sunt hominum propria bona, quae sunt bona rationis. Abducere igitur ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per huiusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae et virtutes: sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et deprehensione latronum, et his similibus. Non igitur substantiae intellectivae quarum auxilio hae artes utuntur, sunt bene dispositae secundum virtutem.

Amplius. In operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur, et irrationabilitas: requirunt enim huiusmodi artes hominem re venerea non attrectatum, cum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationabile et sibi diversum apparet. Non igitur huiusmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

Praeterea. Non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus: nam aliqui in executione earum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

Item. Bonum proprium intellectus est veritas. Cum igitur boni sit bonum adducere, cuiuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operationibus autem magorum pleraque fiunt quibus ludificentur homines et decipiantur. Intellectus igitur cuius auxilio utuntur, non est bene dispositus secundum morem.

Adhuc. Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis, quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur: comminantur enim quaedam impossibilia, sicut quod, nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans caelum comminuet, aut sidera deponet; ut narrat Porphyrius in *Epistola ad Anebontem*[1]. Illae igitur intellectuales substantiae quibus adiuvantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur bene dispositae secundum intellectum.

Amplius. Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior: aut, si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur suppliciter, quasi superiores: cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur bene dispositi secundum intellectum.

Per haec autem excluditur gentilium error, qui huiusmodi operationes diis attribuebant.

El bien propio del entendimiento es la verdad. Así, pues, como es natural que lo bueno lleve a lo bueno, parece que un entendimiento bien dispuesto deberá conducir a los otros a la verdad. Pero en las obras mágicas se hacen muchas cosas para burlar y engañar a los hombres. Luego la inteligencia que les presta auxilio no está moralmente bien dispuesta.

El entendimiento bien dispuesto tiene por aliciente la verdad, en la cual se deleita, y no en mentiras. Pero los magos se valen en sus invocaciones de mentiras para atraerse a quienes les prestan auxilio, pues hacen conminaciones imposibles; por ejemplo: si el invocado no les presta ayuda, quien invoca destrozará el cielo o hará caer las estrellas, como cuenta Porfirio en la *Carta a Anebonte*. Por tanto, las sustancias intelectuales con cuya ayuda realizan los magos sus obras no parecen tener un entendimiento bien dispuesto.

Quien, siendo superior, se somete a quien le manda como si fuese inferior a él, no parece tener bien dispuesto el entendimiento; igualmente que aquel que, siendo inferior, permite que se le invoque como a superior. Los magos invocan a quienes les auxilian, suplicándoles como a superiores; pero, en siéndoles propicios, mándales como a inferiores. Luego estos tales en modo alguno parece que tengan bien dispuesto el entendimiento.

Estas razones sirven para rechazar el error de los gentiles, quienes atribuían dichas obras a los dioses.

[1] Cf. AUGUST., *De civ. Dei* X 11,1 (PL 41,288-289): "Melius sapuit iste Porphyrius cum ad Anebontem scripsit aegyptium ubi, consulenti similis et quaerenti, et prodit artes sacrilegas et evertit..."

CAPITULUM CVII

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS CUIUS AUXILIO MAGICAE ARTES UTUNTUR, NON EST MALA SECUNDUM SUAM NATURAM

CAPITULO CVII

La sustancia intelectual de cuyo auxilio se valen las artes mágicas no es mala por naturaleza

No es posible que se dé maldad natural en las sustancias intelectuales con cuyo auxilio se realizan las artes mágicas.

Una cosa, a lo que le es natural tender, tiende no accidentalmente sino esencialmente, como lo pesado hacia abajo. Pero, si tales sustancias fueran malas por naturaleza, tendería naturalmente al mal, y no accidental, sino esencialmente, cosa imposible, porque ya hemos demostrado que todo tiende esencialmente hacia el bien y nada tiende hacia el mal sino accidentalmente. Luego tales sustancias intelectuales no son malas por naturaleza.

Todo cuanto hay en las cosas es preciso que sea causa o cosa causada; de lo contrario, no tendría relación con lo demás. Luego tales sustancias o son únicamente causas o son también causadas. Si lo primero, ya hemos dicho que el mal sólo puede ser accidentalmente causa de algo y todo lo que es accidentalmente debe reducirse a lo que es esencialmente. Así, pues, debe haber en ellas algo que sea anterior a su maldad, por lo cual sean causas, y lo primero que hay en cualquier ser es su naturaleza y esencia. Por tanto, tales sustancias no son malas por naturaleza.

Y lo mismo resulta si son causadas, puesto que ningún agente obra sino tendiendo al bien. Así, pues, el mal sólo puede ser efecto de una causa accidentalmente. Ahora bien, lo que sólo es causado accidentalmente no puede ser según la naturaleza, ya que toda naturaleza tiene un modo determinado de llegar al ser. Luego no es posible que semejantes sustancias sean naturalmente malas.

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intelligentibus quarum auxilio magicae artes operantur.

In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam, non tendit per accidens, sed per se: sicut grave deorsum. Sed si huiusmodi intellectuales substantiae sint secundum suam naturam malae, naturaliter in malum tendent. Non igitur per accidens, sed per se tendent ad malum. Hoc autem est impossibile: ostensum est enim supra (c.3 sqq.) quod omnia per se tendunt ad bonum, et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur huiusmodi intellectuales substantiae sunt secundum suam naturam malae.

Adhuc. Quicquid est in rebus, oportet quod vel causa vel causatum sit: alioquin ad alia ordinem non haberet. Aut igitur huiusmodi substantiae sunt causae tantum, aut etiam causata. Si autem causae; malum autem non potest esse causa alicuius nisi per accidens, ut supra (c.14) ostensum est; omne autem quod est per accidens, oportet reduci ad id quod est per se: oportet quod in eis sit aliquid prius quam eorum malitia, per quod sint causae. Primum autem in unoquoque est eius natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malae huiusmodi substantiae.

Idem etiam sequitur si sunt causata. Nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum. Malum ergo non potest esse effectus alicuius causae nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum, non potest esse secundum naturam: cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod huiusmodi substantiae sint malae secundum suam naturam.

Amplius. Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae. Esse autem, inquantum huiusmodi, est bonum: cuius signum est quod omnia esse appetunt[1]. Si igitur huiusmodi substantiae secundum suam naturam essent malae, nullum esse haberent.

Item. Ostensum est supra (l.2, c.15) quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat; et quod primum ens est summum bonum (l.1, c.41). Cum autem omne agens, inquantum huiusmodi, agat sibi simile, oportet quod ea quae a primo ente sunt, bona sint. Praedictae igitur substantiae, secundum quod sunt et naturam aliquam habent, non possunt esse malae.

Adhuc. Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni: cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quod hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc: sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic, cui est nocivum; unde quod est uni venenum, est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium huius, est contrarium bono particulari quod est proprium alterius: sicut calor, qui est bonum ignis, est contrarium frigori, quod est bonum aquae, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non par-

Todo ente tiene su propio ser en conformidad con su naturaleza. Es así que el ser, considerado como tal, es bueno, como lo demuestra el hecho de que todas las cosas lo apetecen. En consecuencia, si dichas sustancias fueran malas por naturaleza, no tendrían ser.

Ya se demostró que nada puede ser si no ha recibido el ser del primer ente y que el primer ente es el Sumo Bien. Si, pues, todo agente, en cuanto tal, hace algo semejante a sí, síguese que todo lo que procede del primer ser es bueno. Según esto, dichas sustancias, en cuanto son y tienen una naturaleza, no pueden ser malas.

No es posible que haya una cosa totalmente privada de la participación del bien; porque como lo apetecible y lo bueno se identifican, si algo careciera por completo de bien, nada tendría en sí de apetecible, y, sin embargo, cada cosa apetece su ser. Luego es preciso que, si algo se dice malo por naturaleza, no sea considerado como un mal esencial, sino como un mal particular o en cierto sentido. Por ejemplo, el veneno no es un mal esencial, sino un mal para tal individuo; de donde resulta que lo que es para uno veneno, para otro es alimento. Y esto sucede porque el bien particular propio de uno es contrario al bien particular propio de otro. Como el calor, que es un bien del fuego, es contrario al frío, que es un bien del agua, y por eso lo destruye. Por consiguiente, lo que se ordena por su naturaleza al bien, no particular, sino en absoluto, no puede llamarse malo, ni siquiera en cierto sentido.

[1] ARISTÓTELES, IX *Ethic.* 7: 1168a,5-6; *Expos.* lect.7 (1846); ibid., 9: 1170a,26-27; *Expos.* lect.11 (1907); ibid., 1170b,7; *Expos.* lect.11 (1909).

Y tal es el entendimiento, porque su bien está en su propia operación, que versa sobre lo universal y sobre el ser en cuanto tal. Luego es imposible que haya un entendimiento malo por naturaleza, no sólo en absoluto, sino en cierto sentido.

En todo ser inteligente, por disposición natural el entendimiento mueve al apetito, porque el objeto propio de la voluntad es el bien entendido. Pero el bien de la voluntad consiste en seguir al entendimiento, porque en nosotros es bueno lo que está conforme con la razón, y malo lo contrario. Por tanto, según el orden natural, la sustancia intelectual quiere el bien. Luego es imposible que las sustancias intelectuales, de cuyo auxilio se valen las artes mágicas, sean naturalmente malas.

Puesto que la voluntad tiende naturalmente al bien entendido como a su propio objeto y fin, es imposible que una sustancia intelectual tenga por naturaleza mala voluntad, a no ser que su entendimiento yerre naturalmente en la apreciación del bien. Pero ningún entendimiento puede ser así, pues los juicios falsos en las operaciones intelectuales son como los monstruos en la naturaleza, que no son cosas naturales, sino antinaturales, porque tanto el bien como el fin natural del entendimiento es el conocimiento de la verdad. Por tanto, es imposible que un entendimiento cualquiera se equivoque naturalmente en la apreciación de lo verdadero; como también es imposible que cualquier sustancia intelectual tenga por naturaleza voluntad mala.

Ninguna potencia cognoscitiva falla en el conocimiento de su objeto si no es por algún defecto o por propia corrupción, puesto que está esencialmente ordenada al conocimiento de tal objeto. Por ejemplo, la vista no falla al conocer el color si no hay alguna corrupción acerca del mismo.

ticulare, sed simpliciter, impossibile est quod neque secundum hunc modum possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus: nam eius bonum est in propria operatione, quae est universalium, et eorum quae sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus sit secundum suam naturam malus, non solum simpliciter, sed nec secundum quid.

Item. In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum: proprium enim obiectum voluntatis est bonum intellectum. Bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem, quod autem est praeter hoc, malum est. Naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illae substantiae intellectuales quarum auxilio magicae artes utuntur, sint naturaliter malae.

Praeterea. Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus eius naturaliter erret circa iudicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse: falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus, et eius finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

Adhuc. Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur: sicut visus non deficit a co-

gnitione coloris nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam: quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

Hoc etiam auctoritate Scripturae firmatur. Dicitur enim I Tim 4,4: *Omnis creatura Dei bona.* Et Gen 1,31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Per haec autem excluditur error Manichaeorum ponentium huiusmodi substantias intellectuales, quas *daemones* consueto nomine dicimus vel diabolos, esse naturaliter malas.

Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat, in Epistola ad Anebontem (cf. c. praec.), dicens *quosdam opinari esse quoddam spirituum genus, cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme, simulans deos et daemones et animas defunctorum. Et hoc est quod efficiat haec omnia quae videntur esse vel bona vel prava. Ceterum circa ea quae vere sunt bona, nihil opitulari: immo vero ista nec nosse. Sed et mala conciliare et insimulare, atque impedire nonnunquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi.* Haec quidem Porphyrii verba malitiam daemonum, quorum auxilio artes magicae utuntur, satis aperte declarant. In hoc autem solo reprehensibilia sunt, quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse [2].

Mas todo defecto, como toda corrupción, es antinatural, porque la naturaleza busca el ser y la perfección de la cosa. Es imposible, pues, que haya alguna potencia cognoscitiva que falle naturalmente en la apreciación de su objeto. Ahora bien, el objeto propio del entendimiento es la verdad. Luego es imposible que exista algún entendimiento que yerre naturalmente en el conocimiento de lo verdadero. En consecuencia, ninguna voluntad puede por naturaleza fallar acerca del bien.

Confírmalo también la autoridad de la Escritura. Pues se dice en la primera carta a Timoteo: *Toda criatura de Dios es buena.* Y en el Génesis: *Vio Dios todas las cosas que hiciera, y eran muy buenas.*

Con estas razones se rechaza el error de los maniqueos, quienes sostenían que las sustancias intelectuales llamadas corrientemente *demonios* o diablos eran naturalmente malas.

Y se refuta también la opinión referida por Porfirio en la *Carta a Anebonte,* donde dice: *... algunos opinaron que se da cierto género de espíritus destinados a escuchar a los magos; naturaleza falaz, que reviste todas las formas simulando dioses, demonios y almas de difuntos. Y éste género es el que hace todas esas cosas que parecen buenas o malas. Fuera de esto, acerca de las cosas que son verdaderamente buenas, nada puede ayudar, pues ni siquiera las conoce. Sin embargo, concilia y disimula males, estorba a veces a quienes siguen cuidadosamente la virtud, y está lleno de temeridad y de orgullo; se alegra con el incienso y recibe adulaciones.* En realidad, estas palabras de Porfirio declaran abiertamente la maldad de los demonios, de cuyo auxilio se valen las artes mágicas. Unicamente son reprensibles al decir que los demonios poseen dicha maldad por naturaleza.

[2] Cf. Ps-Dionisio, *De divinis nom.* IV § 23: PG 3,724C; *Expos.* lect.19 (529ss).

CAPITULUM CVIII

Rationes quibus probari videtur quod in daemonibus non possit esse peccatum

CAPITULO CVIII

Razones que aparentan probar que en los demonios no puede haber pecado

Si en los demonios no hay malicia natural, y, por otra parte, antes se demostró que son malos, síguese necesariamente que son malos por voluntad. Luego es preciso averiguar cómo pueda ser esto, porque, al parecer, es absolutamente imposible.

Si autem in daemonibus non est naturalis malitia; ostensum autem est (c.106) eos esse malos: necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit. Videtur enim omnino hoc impossibile esse.

Se demostró en el libro segundo que la única sustancia espiritual que está naturalmente unida a un cuerpo es el alma humana, o, según algunos, las almas de los cuerpos celestes; sobre las cuales no parece ser razonable pensar que son malas, puesto que el movimiento de los cuerpos celestes es ordenadísimo y, en cierto modo, principio de todo el orden natural. Pero toda potencia cognoscitiva, excepto el entendimiento, se vale de órganos corpóreos animados. No es posible, pues, que en tales sustancias haya otra potencia cognoscitiva que el entendimiento. Luego todo cuanto conocen lo aprehenden por el entendimiento. Ahora bien, el error no cabe en la aprehensión intelectual, porque el error obedece a un fallo del entendimiento. En consecuencia, en el conocimiento de tales sustancias no cabe error alguno. Y como en la voluntad no puede haber pecado si no hay error, porque la voluntad tiende siempre al bien aprehendido—por eso, no errando en la aprehensión del bien, no puede haber pecado en la voluntad—, síguese que, al parecer, en tales sustancias no puede haber pecado voluntario.

Ostensum est enim in Secundo (c.90) nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam nisi animam humanam: vel, secundum quosdam, animas corporum caelestium (cf. ibid. c.70),—de quibus inconveniens est aestimare quod sint malae, cum motus caelestium corporum sit ordinatissimus, et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia praeter intellectum utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in huiusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva nisi intellectus. Quicquid igitur cognoscunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat: ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore: quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum; unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest esse in voluntate peccatum. Videtur igitur quod in huiusmodi substantiis non possit esse voluntatis peccatum.

En nosotros se da el pecado acerca de aquello sobre lo que tenemos un conocimiento general verdadero cuando el juicio de la razón es impedido en un caso particular por alguna pasión que la esclaviza. Pero semejantes pasiones no se dan en los demonios, porque pertenecen a la parte sensitiva, que nada ejecuta sin órgano corpóreo. Si, pues, dichas sustancias separadas tienen un conocimiento general recto, es imposible que su voluntad tienda al mal por falta de conocimiento sobre algo particular.

Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hae autem passiones in daemonibus esse non possunt: quia hae passiones sunt partis sensitivae, quae nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiae separatae habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

Ninguna potencia cognoscitiva se engaña respecto a su objeto propio, sino sólo respecto a un extraño; pues la vista no se engaña en la apreciación de los colores, sino que el engaño acaece tan sólo cuando el hombre juzga por la vista del sabor o de la especie de una cosa. Mas el objeto del entendimiento es la esencia de las cosas. Luego, si el entendimiento aprehende las esencias puras de las cosas, no puede engañarse, porque parece que todo engaño del entendimiento se da cuando aprehende las formas de las cosas mezcladas con representaciones sensibles, como acontece en nosotros. Ahora bien, tal modo de conocer no cabe en las sustancias intelectuales separadas de los cuerpos, ya que las representaciones sensibles no pueden existir sin el cuerpo. No es posible, pues, que haya error en el conocimiento de las sustancias separadas, ni tampoco pecado voluntario.

Amplius. Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur, sed solum circa extraneum; visus enim non decipitur in iudicio colorum; sed, dum homo per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat, sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis: quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod in substantiis separatis accidat error in cognitione. Ergo neque peccatum voluntatis.

En nosotros se da la falsedad porque el entendimiento, al componer y dividir, no aprehende la esencia de la cosa totalmente, sino parcialmente. Mas en la operación con que el entendimiento aprehende la esencia sólo cabe la falsedad accidentalmente, o sea, cuando en dicha operación se mezcla algo de la operación intelectual de componer y dividir, cosa que suele suceder cuando nuestro entendimiento llega al conocimiento de la esencia de una cosa no inmediatamente, sino por inquisición gradual, como primero aprehendemos el *animal*, después, dividiéndolo por las

Item. In nobis falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae aliquid componit. In operatione autem intellectus qua apprehendit *quod quid est*, non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis. Quod quidem contingit inquantum intellectus noster non statim, sed cum quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem ali-

diferencias opuestas, dejamos una y añadimos la otra al género, hasta que llegamos a la definición de la especie. Y en este proceso puede haber efectivamente falsedad si tomamos como diferencia del género lo que en realidad no es. Pero tal proceso para conocer la esencia de algo es propio del entendimiento que, al razonar, pasa de una cosa a otra, lo cual no compete a las sustancias intelectuales separadas, según se demostró. Por tanto, parece que en el conocimiento de dichas sustancias no tiene cabida el error, de donde tampoco puede darse el pecado en su voluntad.

Como no hay cosa cuyo apetito no tienda al propio bien, parece imposible que la que tiene un solo bien único yerre en su apetito. Y por esto, cuando se da el pecado en las cosas naturales, es por un defecto contingente en la ejecución del apetito, mas nunca se da en el apetito natural; la piedra, por ejemplo, siempre tiende hacia abajo, se la impida o no. En nosotros se da el pecado al apetecer, porque, como nuestra naturaleza está compuesta de espíritu y cuerpo, hay en nosotros muchos bienes; porque uno es el bien del entendimiento, otro el del sentido y otro también el del cuerpo. Y estos diversos bienes del hombre tienen cierto orden, de modo que lo menos principal se ha de referir a lo más principal. Luego en nosotros se da el pecado de la voluntad cuando, no guardando dicho orden, apetecemos lo que es para nosotros un bien en cierto sentido, pero no en absoluto. Mas esta composición y diversidad de bienes no se da en las sustancias separadas; al contrario, todo su bien es del entendimiento. Por consiguiente, según vemos, no es posible que haya en ellas pecado de voluntad.

cuius rei pertingit: sicut cum primo apprehendimus *animal*, et dividentes per opposítas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad definitionem speciei. In quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud. Quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra (l.2, c.101) ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione huiusmodi substantiarum. Unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

Praeterea. Cum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur id cuius est singulariter unum solum bonum, quod in suo appetitu erret. Et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam peccatum accidit in appetitu naturali: semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat sive impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo, quia, cum sit natura nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona: aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum, vel etiam secundum corpus. Horum autem diversorum quae sunt hominis bona, ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principali, ad principalius referendum est. Unde peccatum voluntatis in nobis accidit cum, tali ordine non servato, appetimus id quod est nobis bonum secundum quid, contra id quod est bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis: quinimmo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel defectu, in quorum medio virtus consistit. Unde in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare: nullus enim peccare potest in appetendo iustitiam, nam ipsa iustitia medium quoddam est. Substantiae autem intellectuales separatae non possunt appetere nisi bona intellectualia; ridiculum enim est dicere quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam: nam secundum se media sunt superabundantiae et defectus; sicut verum medium est inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus; unde et sensibilia et corporalia bona in medio sunt prout secundum rationem sunt. Non videtur igitur quod substantiae intellectuales separatae secundum voluntatem peccare possint.

Amplius. Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quae sunt a contrarietate remotae, nullus defectus accidere potest: scilicet in corporibus caelestibus. Multo igitur minus in substantiis separatis, et a contrarietate remotis, et a materia, et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

En nosotros se da el pecado de voluntad por exceso o por defecto, en cuyo medio consiste la virtud. Por eso, en lo que no puede darse el exceso o el defecto, sino solamente el medio, la voluntad no puede pecar, pues nadie puede pecar apeteciendo la justicia, ya que ella es cierto medio. Ahora bien, las sustancias intelectuales separadas sólo pueden apetecer los bienes intelectuales, pues sería ridículo decir que apetecen los bienes corporales, no siendo corpóreas, o los bienes sensibles, careciendo de sentidos. Y en los bienes intelectuales no se da exceso, porque de por sí son medios entre el exceso y el defecto; por ejemplo, lo verdadero es un medio entre dos errores, uno de los cuales lo es por más y el otro por menos; de donde los bienes sensibles y corporales están en el justo medio cuando son según razón. No parece, pues, que las sustancias intelectuales separadas puedan pecar por voluntad.

Más lejos parece estar de los defectos la sustancia incorpórea que la corporal. Ahora bien, en las sustancias corpóreas que están más lejos de la contrariedad, es decir, los cuerpos celestes, no puede darse defecto alguno. Mucho menos, pues, se dará pecado alguno en las sustancias separadas y libres de contrariedad y de materia y movimiento que son posibles fuentes de defectos.

CAPITULUM CIX

QUOD IN DAEMONIBUS POSSIT ESSE PECCATUM, ET QUALITER

CAPITULO CIX

Que en los demonios puede haber pecado, y naturaleza del mismo

Que en los demonios puede haber pecado de voluntad, manifiéstalo la autoridad de la Sagrada Escritura. Efectivamente se dice en la primera carta de San Juan: *El diablo desde el principio peca.* Y en su evangelio dícese del diablo que *es mentiroso, padre de la mentira* y que *era homicida desde el principio.* Y en el libro de la Sabiduría se dice: *Por envidia del diablo entró la muerte en el orbe de la tierra.*

Si alguien quisiera seguir la doctrina de los platónicos, hallaría un camino fácil para solucionar las objeciones anteriores, porque dicen que los demonios son *animales con cuerpo aéreo;* y así, por estar unidos a cuerpos, puede haber también en ellos parte sensitiva; por lo que les atribuyen las pasiones, que para nosotros son causa de pecado; por ejemplo, la ira, el odio y otras parecidas. En conformidad con esto, dice Apuleyo que son *de ánimo pasible.*

Y como, según Platón, se les considera unidos a cuerpos, tal vez podría suponerse que en ellos hay otra clase de conocimiento que el intelectual, porque, según Platón, el alma sensitiva es también incorruptible; y así es preciso que tenga una operación con la que no comunique con el cuerpo. Esto supuesto, no habría inconveniente alguno para hallar la operación del alma sensitiva en cualquier sustancia intelectual—incluso en las separadas de los cuerpos—y, en consecuencia, pasiones. Resultando, pues, que en tales sustancias habría el mismo fundamento que en nosotros para pecar.

Quod autem in daemonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate Sacrae Scripturae. Dicitur enim 1 Io 3,8, quod *diabolus ab initio peccat.* Et Io 8,44, de diabolo dicitur quod *est mendax, et pater mendacii* [1], et quod *homicida erat ab initio.* Et Sap 2,24 dicitur quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.*

Si quis autem sequi vellet Platonicorum positiones [2], facilis esset via ad solvendum praedicta. Dicunt enim daemones esse *animalia corpore aerea:* et sic, cum habeant sibi corpora unita, potest in eis etiam esse pars sensitiva. Unde et passiones, quae nobis sunt causa peccati, eis attribuunt, scilicet iram, odium, et alia huiusmodi: propter quod dicit Apuleius quod sunt *animo passiva.*

Praeter hoc etiam quod uniti corporibus esse perhibentur, secundum positiones Platonis, forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus. Nam secundum Platonem, etiam anima sensitiva, incorruptibilis est (cf. 1.2, c.82). Unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus. Et sic nihil prohibet operationem sensitivae animae inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita: et per consequens passiones. Et sic manet in eis eadem radix peccandi quae est in nobis.

[1] Vulg.: "Quia mendax est et pater eius".
[2] Cf. AUGUST., *De civ. Dei* VIII 14 et 16: PL 41,241; IX 8,263; *De divinis nom.* IV lect.19 (538); I q 115 a.5

Sed utrumque praemissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquae aliae substantiae intellectuales unitae corporibus praeter animas humanas, ostensum est supra (1.2, c.90).—Quod autem operationes sensitivae animae non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus: sicut, corrupto oculo, visio deficit. Propter quod et, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal [3], oportet quod animal moriatur.

Ad evidentiam igitur praemissae dubitationis (c. praec.), considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus: ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis: sicut, cum tibia deficit propter suam curvitatem ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est *bonum et finis.*

Quaelibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, nec potest contrarium huius velle. In illo igitur volente nullum potest voluntatis peccatum accidere cuius proprium bonum est ultimus finis, quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub eius ordine omnes alii fines continentur. Huiusmodi autem volens est Deus, cuius esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest.

In quocumque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum acci-

Pero ambas suposiciones son imposibles, porque, según se demostró no hay más sustancias intelectuales unidas a cuerpos que las almas humanas.—Por otra parte, que las operaciones del alma sensitiva no pueden realizarse sin el cuerpo lo demuestra el hecho de que, destruido un órgano de sentir, se destruye también una operación sensible. Por ejemplo, destruido el ojo, la vista desaparece. Y por eso, al destruir el órgano del tacto, sin el cual no puede darse el animal, es preciso que el animal muera.

Para esclarecer los problemas anteriores, se ha de tener en cuenta que, así como hay un orden en las causas agentes, así también lo hay en las finales; de modo que el fin secundario depende del principal, tal como el agente secundario depende del principal agente. Y en las causas agentes se da el pecado cuando el agente secundario se sale del orden del agente principal, como cuando la tibia falla por su curvatura al ejecutar el movimiento imperado por la potencia apetitiva, sobreviene la cojera. De este modo, cuando en las causas finales el fin secundario no está contenido bajo el orden del fin principal, hay pecado de la voluntad, cuyo objeto es el bien y el fin.

Además, toda voluntad quiere naturalmente lo que es propio de quien quiere el bien, es decir, el ser perfecto, no pudiendo querer lo contrario. Pero el pecado de voluntad no puede darse en quien quiere como bien propio el último fin, el cual está por encima de todo orden de fines, porque los contiene todos; y quien quiere de este modo es Dios, cuyo ser es la misma bondad, que es último fin. En Dios, pues, no puede haber pecado de voluntad.

Pero en cualquier otro sujeto dotado de voluntad cuyo propio bien ha de estar necesariamente contenido bajo el orden de otro bien, puede darse

[3] II *De anima* 2; 413b,8-9; *Expos.* lect.3 (260)

pecado de voluntad, si tenemos en cuenta su constitución natural. Porque, aunque la inclinación natural de la voluntad inclina a cada ser dotado de ella, a querer y a amar su propia perfección, de modo que no pueda querer lo contrario, sin embargo, no llega esta inclinación natural al extremo de que la ordenación a aquel otro fin como a su perfección excluya la posibilidad de desistir de él; porque el fin superior no es propio de su naturaleza, sino de la superior. Por tanto, queda a su arbitrio el ordenar su propia perfección al fin superior. Y en esto se diferencian los seres que tienen voluntad de aquellos que carecen de la misma, pues los que tienen voluntad se ordenan a sí mismos y todas sus cosas al fin, por lo cual se dice que tienen libre albedrío; mas los que carecen de ella no se ordenan, sino que son ordenados al fin por un agente superior, como actuados por otro en orden al fin y no por sí mismos.

Luego en la sustancia separada pudo haber pecado por no haber ordenado su propio bien y perfección al último fin, adhiriéndose al bien propio como al fin. Ahora bien, como las reglas de la acción se toman necesariamente del fin, síguese que, al constituirse como fin, dispuso que todo fuera regulado por ella misma y que su voluntad no fuera regulada por otro superior, que es cosa privativa de Dios. Y en este sentido se ha de entender que *apetece la igualdad con Dios,* y no que su bien fuera igual al bien divino, pues tal cosa no cabía en su entendimiento; porque, si hubiera apetecido tal cosa, desearía no ser, ya que la distinción de especies responde a los diversos grados de cosas, como consta por lo dicho.—Además, querer regular a otros y no tener su voluntad regulada por el que es superior, es querer presidir y en cierta manera no someterse, lo cual es pecado de soberbia. De donde muy bien se dice que el primer pecado del demonio fue la «soberbia». Y como de un error sobre el principio se derivan variados y múltiples errores, del primer desorden de la voluntad que hubo en el demonio se siguieron muchos pecados en su voluntad; pecado de odio a Dios, que resistió su soberbia y castigó justísimamente su culpa; y de envidia al hombre, y otros muchos más.

dere voluntatis, si in sua natura consideratur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non possit; non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit: cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quae voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur: quae autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis.

Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini. Et quia ex fine necesse est quod regulae actionis sumantur, consequens est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulari disponeret, et ut eius voluntas ab alio superiori non regularetur. Hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod *appetiit Dei aequalitatem* (Is 14,14): non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; velle praeesse, et quodammodo non poterat; et hoc appetendo appeteret se non esse, cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supra (c.97; l.2, c.95) dictis apparet.—Velle autem alios regulare, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle praeesse, et quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiae. Unde convenienter dicitur quod primum peccatum daemonis fuit *superbia.*—Sed quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ex prima inordinatione voluntatis quae fuit in daemone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius: et odii ad Deum, ut resistentem suae superbiae, et punientem iustissime suam culpam; et invidiae ad hominem; et multa alia huiusmodi.

Considerandum est etiam quod, cum proprium alicuius bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicuius superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive inferior: sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso. Sed si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis: ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiae autem separatae non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ad ultimam, ut in Secundo (c.95) ostensum est. Et quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes, peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est: non enim in suo bono quievisset sicut in fine nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquae, per propriam voluntatem, bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt: aliae vero servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturae ordinem, recte recederent.—Quomodo vero in bo-

Se ha de tener presente también que, como el bien propio de uno está relacionado con otros muchos superiores, de la libertad del sujeto dotado de voluntad depende el apartarse del orden conducente a algún bien superior y el no abandonar el orden de otro, ya sea superior o inferior. Por ejemplo, el soldado, que está a las órdenes del rey y del jefe del ejército, puede ordenar su voluntad al bien del jefe y no del rey, o lo contrario. Mas, si el jefe abandona su ordenación al rey, buena será la voluntad del soldado que se aparta de la voluntad del jefe y dirige su voluntad al rey; y mala será la voluntad del soldado si sigue la del jefe apartándose de la del rey, porque el orden de un principio inferior depende del superior. Ahora bien, las sustancias separadas se ordenan no solamente bajo Dios, sino también una bajo otra, desde la primera hasta la última, según demostramos en el libro segundo. Y como en todo ser dotado de voluntad sujeto a Dios puede haber pecado, si tenemos en cuenta su constitución natural, resulta ser posible que algunas sustancias superiores, o incluso la primera de todas, pecarán por voluntad. Y esto es bastante probable, pues no se hubiera detenido —el demonio—en su bien como en un fin si tal bien no hubiera sido muy perfecto. Y así, pudo suceder que algunas inferiores ordenaran su bien a ella por propia voluntad, apartándose del bien divino y pecando igualmente; otras, por el contrario, conservando en el ejercicio de su voluntad el orden divino, se apartaron rectamente del orden del pecador, a pesar de ser superior a ellas en natu-

raleza.—Ahora, cómo persevera inmutablemente la voluntad de unas y otras en el bien o en el mal, lo demostraremos en el libro cuarto, porque esto corresponde al problema de premios y castigos para buenos y malos.

No obstante, el hombre se diferencia de la sustancia separada en que en él hay muchas potencias apetitivas subordinadas. Esto no se da, ciertamente, en las sustancias separadas, pero sí una subordinación entre ellas. Ahora bien, en la voluntad, se da pecado siempre que un apetito inferior, de cualquier clase que sea, se descarría. Luego, así como en las sustancias separadas se daría el pecado cuando se desvían del orden divino o cuando la inferior se aparta del orden de la superior supeditada al orden divino, así también puede darse el pecado en el hombre de dos maneras: primera, cuando la voluntad humana no refiere a Dios su bien propio; pecado que, efectivamente, es común al hombre y a la sustancia separada; segunda, cuando el bien de un apetito inferior no está regulado por el bien del apetito superior, como cuando deseamos irracionalmente los deleites carnales a que nos impulsa la concupiscencia. Y este pecado no se da en las sustancias separadas.

nitate vel malitia immobiliter utrumque voluntas perseverat, ostendetur in Quarto (c.92 sq.): Hoc enim pertinet ad poenas vel praemia bonorum vel malorum.

Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam, quod in uno homine sunt plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur. Quod quidem in substantiis separatis non contingit: una tamen earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit qualitercumque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset vel per hoc quod deflecteretur ab ordine divino, vel per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius superioris sub ordine divino manentis; ita in homine uno contingit peccatum dupliciter. Uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum: quod quidem peccatum est commune et sibi et substantiae separatae. Alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem: puta quando delectabilia carnis, in quae concupiscibilis t e n d i t, volumus non secundum ordinem rationis. Huiusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

CAPITULUM CX
SOLUTIO PRAEMISSARUM RATIONUM

CAPITULO CX
Solución de las objeciones expuestas

Ahora, pues, no es difícil solucionar las objeciones expuestas.

No estamos obligados a afirmar que hubiera error en el entendimiento de la sustancia separada al juzgar como bueno lo que no era; lo hubo, sí, mas por no tener en cuenta el bien superior, al cual debía referir su propio bien. La causa de esta inconsideración pudo ser la voluntad intensamente replegada al propio bien; pues la voluntad puede libremente volverse hacia esto o aquello.

Es evidente también que únicamente apetece un bien, que es el suyo propio; pero el pecado consistió en que abandonó el bien más alto, al cual debía estar ordenada. Pues, así como en nosotros hay pecado cuando apetecemos los bienes inferiores, es decir, los corporales irracionalmente, así también hubo pecado en el demonio al no referir su propio bien al divino.

Es claro también que prescindió del medio de la virtud, ya que no se sujetó al orden superior, dándose a sí misma más de lo que le correspondía y a Dios—a quien todo debe estar sujeto, como ordenador que es de la primera medida—dándole menos de lo que se le debe. Pues es manifiesto que en dicho pecado no se prescindió del medio por exceso de pasión, sino únicamente por desigualdad de justicia, la cual versa sobre las operaciones. Y en las sustancias separadas puede haber operaciones, aunque no pasiones.

Del hecho de que en los cuerpos superiores no puede haber defecto alguno, no se sigue que no pueda haber pecado en las sustancias separadas, pues los cuerpos, como todo lo que carece de razón, no se actúan a sí mismos, sino que sólo son actuados, porque no son dueños de su acto; de donde no pueden desviarse de la primera regla de la causa eficiente y motriz sino cuando no pueden recibir suficientemente la rectitud de dicha regla, cosa que sucede por indisposición de la materia. Por esto, los cuerpos superiores, en los que no se da indisposición de materia, nunca pueden desviarse de la rectitud de la primera regla. Pero las sustancias racionales o intelectuales no sólo son actuadas, sino que también se actúan en orden a sus propios actos; y esto tanto más se da en ellas cuanto más perfecta es su naturaleza, porque las

Sic ergo quae obiecta sunt (c.108), non difficile est solvere.

Non enim cogimur dicere quod error fuerit in intellectu substantiae separatae iudicando bonum quod bonum non sit: sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat. Cuius quidem inconsiderationis ratio esse potuit voluntas in proprium bonum intense conversa: est enim liberum voluntati in hoc vel illud converti.

Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum nisi unum, quod est sibi proprium: sed in hoc fuit peccatum, quod praetermisit superius bonum, in quod debuit ordinari. Sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit ex hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

Patet etiam quod medium virtutis praetermisit, inquantum se superioris ordini non subdidit, et sic sibi plus dedit quam debuit, Deo autem minus quam ei debebetur, cui omnia debent esse subiecta ut primae regulae ordinanti. Manifestum igitur est quod in peccato illo non est praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem iustitiae, quae est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

Non etiam oportet, si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, quod propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. Corpora enim, et omnia quae ratione carent, aguntur tantum, non autem agunt seipsa: non enim sui actus dominium habent. Unde non possunt exire a regula prima ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primae regulae sufficienter suscipere non possunt. Quod quidem contingit ex indispositione materiae. Et propter hoc superiora c o r p o r a, in quibus indispositio materiae locum non habet, nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt. Substantiae vero rationales, sive intellectuales, non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus. Quod quidem tanto magis invenitur in

que poseen una naturaleza más perfecta tienen también potencia más perfecta para obrar. Por consiguiente, la perfección de naturaleza no es obstáculo para que pueda darse en ellas el pecado de la manera expuesta, o sea, en cuanto que se adhieren a sí mismas desatendiendo al orden del agente superior.

eis quanto perfectior est ipsarum natura: quorum enim natura perfectior est, et perfectior virtus in agendo. Unde naturae perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo praedicto: ex hoc scilicet quod seipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

CAPITULUM CXI

QUOD SPECIALI QUADAM RATIONE CREATURAE RATIONALES DIVINAE PROVIDENTIAE SUBDUNTUR

CAPITULO CXI

Las criaturas racionales están sujetas a la divina providencia por una razón especial

Todo cuanto hemos determinado anteriormente manifiesta que la divina providencia se extiende a todos las cosas. Sin embargo, es preciso tener en cuenta la especial razón de providencia sobre las naturalezas intelectuales y racionales por encima de las demás criaturas, pues superan a las otras criaturas en perfección de naturaleza y en dignidad de fin. En perfección de naturaleza, porque sólo la criatura racional tiene dominio de su acto, y se actúa libremente en sus operaciones; mientras que las demás criaturas, con respecto a sus propias obras, son más bien actuadas que actuantes, según consta por lo dicho. En dignidad de fin, porque sólo la criatura intelectual llega al fin último del universo con su operación, es decir, a conocer y amar a Dios; mientras que las otras no pueden alcanzarlo sino mediante cierta participación de su semejanza. Ahora bien, la razón total de una obra varía según la diversidad de fin y la de cuanto está sujeto a ella, tal cual la razón de obrar en el arte es diversa según la diversidad de fin y de materia. Por ejemplo, el médico obra de diversa manera para ahuyentar la enfermedad o para afianzar la salud; incluso obra diversamente en atención a los diversos temperamentos. Paralelamen-

Ex his quidem quae supra (c.64 sqq.) determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant; ut ex supra (c.47) dictis patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiiciuntur: sic ut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae; aliter enim operatur medicus ad aegritudinem pellendam, et ad sanitatem confirmandam; atque aliter in

te, en el gobierno de la ciudad es preciso observar diversa razón de orden según las diversas condiciones de quienes están sujetos al gobierno y según las diversas cosas a que están ordenados: es preciso que los soldados se dispongan de modo que estén preparados para la batalla, y los artífices para que estén en buenas condiciones en orden a sus obras. Según esto, la razón de orden por la que las criaturas racionales están sujetas a la divina providencia, es distinta de aquella por la que están ordenadas las demás criaturas.

corporibus diversimode complexionatis. Et similiter oportet in regimine civitatis diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subiiciuntur regimini, et secundum diversa ad quae ordinantur: oportet enim aliter disponi milites, ut sint praeparati ad pugnam; et artifices, ut bene se habeant circa sua opera. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur: et alia secundum quam ordinantur ceterae creaturae.

CAPITULUM CXII

QUOD CREATURAE RATIONALES GUBERNANTUR PROPTER SEIPSAS, ALIAE VERO IN ORDINE AD EAS

CAPITULO CXII

Las criaturas racionales son gobernadas para ellas mismas, y las demás, para las racionales

Considerando primeramente la condición misma de la naturaleza intelectual, que la hace dueña de su acto, vemos que requiere de la providencia un cuidado por el cual sea atendida de por sí; mientras que la condición de los otros seres, que no son dueños de su acto, muestra que dicho cuidado se les dispensa, no por ellos, sino en cuanto que están ordenados a otros, pues lo que sólo es actuado por otro se toma como instrumento, mientras que lo que obra por sí mismo se toma como agente principal. Ahora bien, el instrumento no es buscado por sí mismo, sino para que sirva al agente principal; de donde resulta que todo el cuidado que se pone en la operación del instrumento debe referirse al agente principal como a su fin, y lo que se añade en atención al agente principal por él o por otro, considerado como agente principal, por él se hace. Luego Dios ha dispuesto las criaturas racionales como para atenderlas por sí mismas y las demás, como ordenadas a ellas.

Primum igitur, ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur: aliorum vero conditio, quae non habent dominium sui actus, hoc indicat, quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis. Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur. Unde oportet quod omnis operationis diligentia quae circa instrumenta adhibetur, ad principale agens referatur sicut ad finem: quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, inquantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae.

Lo que tiene dominio de su acto es libre en su obrar, *porque libre es el que es causa de sí;* y al contrario, lo que tiene necesidad de ser actuado por otro para obrar, está sujeto a servidumbre. Luego toda criatura, exceptuada solamente la intelectual, está sujeta a servidumbre. Mas, en todo gobierno, a los libres se les provee por ellos mismos, y a los siervos, para que estén al servicio de los libres. Por tanto, la divina providencia atiende a las criaturas intelectuales por sí mismas, y a las demás, en atención a ellas.

Siempre que haya cosas ordenadas a un fin, si entre ellas hay algunas que no pueden llegar a él por sí mismas, es preciso ordenarlas a aquellas que lo alcanzan, que son las que por sí mismas se ordenan a él, como el fin del ejército es la victoria, que los soldados alcanzan por su propio acto peleando; de donde en el ejército, los soldados son buscados por sí, y todos los otros hombres, destinados a los otros oficios, como a guardar los caballos, a preparar las armas, se buscan en atención a los soldados. Ahora bien, consta por lo expuesto que el fin último del universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, es decir, conociéndole y amándole, como se ve por lo dicho. Luego únicamente la criatura intelectual es buscada por sí misma, y las demás, para ella.

En un todo cualquiera, las partes principales se requieren de por sí para constituirlo: las otras, sin embargo, para la conservación o cierta mejora de ellas. Si las criaturas intelectuales son lo mejor o principal de todas las partes del universo—pues copian de más cerca la divina semejanza—, resultará que la divina providencia atenderá a las criaturas intelectuales por ellas mismas y a las demás en orden a ellas.

Adhuc. Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, *liber enim est qui sui causa est* [1]: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subiecta est: sola intellectualis natura libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos: servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsa.

Amplius. Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis (c.17) finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis (c.25 sqq.) patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

Item. In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi, nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsa.

[1] I *Metaphys.* 2; 982b,26; *Expos.* lect.3 (58).

Praeterea. Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

Adhuc. Sicut agitur unumquodque cursu naturae, ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturae currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur: vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est ergo quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

Amplius. Quod aliquis propter se quaerit, semper illud quaerit: quod enim per se est, semper est; quod vero aliquis propter aliud quaerit, non oportet quod semper illud quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus (l.2, c.23) est manifestum. Quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae autem non semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles. Sunt etiam immutabiles, nisi solum secundum electionem. Ergo substan-

Es evidente que las partes se ordenan en su totalidad a la perfección del todo; porque no es el todo para las partes, sino éstas para él. Ahora bien, las naturalezas intelectuales tienen mayor afinidad con el todo que las restantes naturalezas, porque cualquier sustancia intelectual es de alguna manera todo, ya que con su entendimiento abarca la totalidad del ser, mientras que otra sustancia cualquiera sólo tiene una participación individual del ser. Luego Dios gobierna convenientemente las otras sustancias en orden a las sustancias intelectuales.

El comportamiento de cada cosa en el curso de la naturaleza, revela su condición natural. Y así vemos que, en la marcha natural de las cosas, la sustancia intelectual se sirve de todas ellas en orden a sí, bien para perfeccionar su entendimiento, puesto que en ellas busca la verdad, o bien para ejercitar su *virtud* y desarrollar su ciencia, a la manera como el artífice traduce en la materia corpórea su concepción artística, o tambien para mantenimiento de su cuerpo, que está unido al alma intelectual, como vemos en los hombres. Es evidente, pues, que todas las cosas son gobernadas por Dios en orden a las sustancias intelectuales.

Lo que alguien busca en orden a sí mismo, búscalo siempre, porque lo que es por sí, siempre es; mientras que lo que busca en orden a otro no es inevitable que lo busque siempre, sino solamente cuando convenga al otro. Pero el ser de las cosas procede de la divina voluntad, según consta por lo dicho. Por consiguiente, los entes que son siempre, quiérelos Dios por ellos mismos; mas los que no tienen ser sempiterno los quiere, no por ellos, sino en orden a otros. Ahora bien, las sustancias intelectuales son las que más se aproximan al ser sempiterno por razón de su incorruptibilidad, y son además inmutables, excepto cuando eligen. Luego las sustancias in-

telectuales son gobernadas en orden a ellas mismas, y las demás, para ellas.

Y no es contrario a lo que acabamos de explicar el que todas las partes del universo se ordenen a la perfección del todo, pues se ordenan a la perfección del todo en cuanto que una está el servicio de la otra. Así vemos en el cuerpo humano que el pulmón contribuye a la perfección del cuerpo sirviendo al corazón, porque no hay oposición alguna en que el pulmón esté ordenado al corazón y también al animal entero. Paralelamente, tampoco hay oposición en que las otras naturalezas estén al servicio de las intelectuales y de la perfección del universo; pues si faltara lo que la sustancia intelectual requiere para su perfección, el universo no sería completo.

Y tampoco se opone a lo ya dicho que los individuos se ordenen a sus propias especies, porque por el hecho de estar ordenados a ellas se ordenan ulteriormente a la naturaleza intelectual, pues todo lo corruptible se ordena al hombre, no en atención a un solo individuo humano, sino en atención a toda la especie. Es así que lo corruptible no podría servir a toda la especie humana sino tomado en la totalidad de su especie. Por tanto, el orden por el cual se ordenan al hombre las cosas corruptibles requiere que los individuos se ordenen a su propia especie.

Además, al decir que la divina providencia ordena las sustancias intelectuales por ellas, no entendemos que ellas mismas no estén ordenadas ulteriormente a Dios y a la perfección del universo, pues se dice que son gobernadas por ellas, y, las demás para ellas, porque los bienes que reciben de la divina providencia no se les dan para utilidad de otro; por el contrario, los que se dan a las demás ceden por disposición divina en utilidad de las intelectuales.

Por eso se dice en el Deuterono-

tiae intellectuales gubernantur quasi propter se, alia vero propter ipsas.

Non est autem ei quod praemissis rationibus est ostensum contrarium, quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinantur: sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deservit alteri. Sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis, quod deservit cordi: unde non est contrarium pulmonem esse propter cor, et propter totum animal. Et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, et propter perfectionem universi: si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum.

Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non posset aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quod individua ordinentur ad speciem.

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

Hinc est quod dicitur Deut 4,

19: *Ne*[2] *videas solem et lunam et cetera astra, et errore deceptus, adores ea, quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt.* Et in Psalmo (8,8) dicitur: *Omnia subiecisti sub pedibus eius: oves et boves universas, insuper et pecora campi.* Et Sap 12,18 dicitur: *Tu autem, Dominator virtutis, cum tranquillitate iudicas, et cum magna reverentia disponis nos.*

Per haec autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat. Ex divina enim providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur. Unde absque iniuria eis utitur homo, vel occidendo, vel quolibet alio modo. Propter quod et Dominus dixit ad Noe, Gen 9,3: *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.*

Si qua vero in Sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda (Deut 22,6): hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio, sive inferentis sive alterius; vel propter aliquam significationem, sicut Apostolus[3] exponit illud de *non alligando ore bovis triturantis.*

mio: *No veas el sol y la luna y los demás astros y, decepcionado por el error, adores esas cosas que el Señor, Dios tuyo, creó para el servicio de todas las gentes que hay bajo el cielo.* Y en el salmo se dice: *Todo lo pusiste bajo sus pies: todas las ovejas, los bueyes y además las bestias del campo.* Y en la Sabiduría: *Y tú, Dominador poderoso, juzgas con tranquilidad y nos gobiernas con gran indulgencia.*

Con estas razones se refuta el error de quienes afirman que el hombre peca si mata a los animales brutos, pues, dentro del orden natural, la providencia divina los ha puesto al servicio del hombre. Luego el hombre se sirve justamente de los mismos, matándolos o empleándolos para otra cosa. Por esto dijo el Señor a Noé: *Cuanto vive y se mueve os servirá de comida, como también toda verdura.*

Mas si en las Sagradas Escrituras se encuentran ciertas prohibiciones de cometer crueldades con los animales' como la de no matar al ave con crías, ello obedece a apartar el ánimo del hombre de practicar la crueldad con sus semejantes, no sucediera que alguien, siendo cruel con los animales, lo fuera también con los hombres, o porque el mal ocasionado a los animales redunda en daño temporal para el hombre que lo hace o para otro, o por alguna significación, como aquello que expone el Apóstol de *no poner bozal al buey que trilla.*

[2] Vulg.: "Ne forte, elevatis oculis ad caelum, videas solem et lunam et omnia astra caeli... adores ea et colas quae..."

[3] 1 Cor 9,9; Deut 25,4: "Non ligabis os bovis terentis in area fruges tuos" (Vulg.).

CAPITULUM CXIII

QUOD RATIONALIS CREATURA DIRIGITUR A DEO AD SUOS ACTUS NON SOLUM SECUNDUM ORDINEM AD SPECIEM, SED ETIAM SECUNDUM QUOD CONGRUIT INDIVIDUO

CAPITULO CXIII

La criatura racional es movida por Dios a actuar no sólo según las conveniencias de la especie, sino también según las del individuo

Por esto se ve que únicamente la criatura racional es movida por Dios a obrar, no sólo en vista a la conveniencia de la especie sino también a la del individuo. Toda cosa parece ordenarse a su operación, ya que ésta es la última perfección de la cosa. Así, pues, cada ser está ordenado a su propio acto por Dios según la manera en que está sometido a la divina providencia. Mas la criatura racional está sometida a la divina providencia como gobernada y atendida por sí misma y no sólo en atención a la especie, como las otras criaturas corruptibles; porque el individuo que es gobernado según la especie no es gobernado por sí mismo, y la criatura racional es gobernada por ella misma, como consta por lo dicho. Según esto, únicamente las criaturas racionales reciben de Dios la dirección de sus actos no sólo en provecho de la especie, sino en provecho del individuo.

Los seres que son dirigidos en sus actos, considerados éstos únicamente en cuanto pertenecen a la especie, no son dueños de obrar o no obrar, porque todo lo que corresponde a la especie es común y natural a todos los individuos contenidos en ella; y lo natural no cae bajo nuestro dominio. Según esto, si el hombre recibiera la dirección de sus actos tan sólo según la conveniencia de la especie, no tendría poder para obrar o no obrar, pues sería preciso que secundase la inclinación natural común a toda la especie, como sucede en las

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui. Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis (c. praec.) manifestum est. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt non solum propter speciem, sed secundum individuum.

Adhuc. Quaecumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinent ad speciem, non est in ipsis agere vel non agere: quae enim consequuntur speciem, sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contin-

git in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationalis creaturae actus directionem habet non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Amplius. Sicut supra (c.75 sq.) ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei: cuius signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Item. Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem: tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Praeterea. Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant inquantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facul-

criaturas irracionales. Luego es evidente que la criatura racional es dirigida en sus actos no sólo en el plano específico sino también en el individual.

Como ya se demostró, la providencia divina se extiende a todo lo singular, incluido lo más pequeño. Luego es preciso que los seres que poseen acciones que desborden la inclinación de la especie, sean regulados en su actos por otra dirección distinta de la que corresponde a la especie. Es así que en la criatura racional vemos muchas acciones para las cuales no basta con la inclinación de la especie; y prueba de ello es que no son iguales en todos, sino que varían según los individuos. Es preciso, pues, que la criatura racional sea dirigida en sus actos no sólo en atención a la especie sino también al individuo.

Dios provee a cada naturaleza según la propia capacidad, pues hizo a cada criatura tal como comprendió que sería capaz de llegar al fin bajo su gobierno divino. Ahora bien, únicamente la criatura racional es capaz de aquella dirección por la que es dirigida a sus propios actos no sólo según la especie, sino incluso individualmente, pues tiene entendimiento y razón, y por eso puede percatarse de las diversas maneras como una cosa es buena o mala según lo que conviene a los diversos individuos, tiempos y lugares. Por tanto, únicamente la criatura racional es dirigida a sus actos por Dios no sólo atendiendo a la especie, sino también al individuo.

La criatura racional está sujeta a la divina providencia, de manera que no sólo es gobernada por ella, sino que incluso puede conocer de algún modo el plan providencial, por lo que le compete proveer y gobernar a las demás; cosa que no sucede con las otras criaturas, las cuales sólo participan de la providencia en cuanto que le están sometidas. Ahora, por el hecho de que uno tiene facultad de

proveer, tiénela también para dirigir y gobernar sus actos. Luego la criatura racional participa de la divina providencia no sólo en cuanto a ser gobernada, sino también en cuanto a gobernar, puesto que se gobierna a sí misma al gobernar sus actos y gobierna también a las demás. Pero toda providencia inferior está supeditada a la divina, como suprema que es. En consecuencia, la gobernación de los actos de la criatura racional, incluso en cuanto personales, pertenece a la divina providencia.

Los actos personales de la criatura racional son propiamente aquellos que proceden del alma racional. Mas el alma racional no sólo es capaz de perpetuarse según la especie, como las otras criaturas, sino también individualmente. Luego los actos de la criatura racional son dirigidos por la divina providencia no sólo en cuanto que son actos propios de la especie, sino también en cuanto que son actos personales.

Por esto las Sagradas Escrituras, aunque todo está sometido a la divina providencia, atribuyen, no obstante, a la misma un especial cuidado del hombre, según aquello del salmo: *¿Quién es el hombre, pues te acuerdas de él?* Y en la carta primera a los de Corinto: *¿Acaso tiene Dios cuidado de los bueyes?* Todo lo cual se dice, efectivamente, porque Dios tiene cuidado de los actos humanos no sólo en cuanto que pertenecen a la especie, sino también en cuanto que son personales.

tatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

Item. Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus.

Hinc est quod, licet divinae providentiae omnia subdantur, tamen in Scripturis Sacris specialiter ei hominum cura attribuitur: secundum illud Psalmi 8,5: *Quid est homo quod memor es eius?* et 1 Cor 9,9: *Nunquid Deo cura est de bobus?* Quae quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus Deus curam habet non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

CAPITULUM CXIV
QUOD DIVINITUS HOMINIBUS LEGES DANTUR

CAPITULO CXIV
Dios da leyes a los hombres

Esto demuestra la necesidad de que Dios diera leyes a los hombres. Así como los actos de las criaturas irracionales son dirigidos por Dios

Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari. Sicut enim actus irrationalium creaturarum dirigun-

tur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est (c. praec.). Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo, supra hoc, dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur. Et hoc dicimus legem.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est (ibid.), sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quandam divinae providentiae participat, inquantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari.

Item. Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem.

Praeterea. Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

Amplius. Cum lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur: ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur; sicut inferior artifex ab architectore, et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus (cc.37.52) patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

en cuanto que son actos correspondientes a la especie, así también los actos de los hombres son dirigidos por Dios considerados como actos del individuo, según se ha demostrado. Pero los actos de las criaturas irracionales, correspondientes a la especie, son dirigidos por Dios mediante cierta inclinación natural, que responde a la naturaleza de la especie. Luego, además de esto, se ha de dar a los hombres algo por lo que se dirijan en sus actos personales. Y a esto llamamos ley.

La criatura racional, como hemos dicho, está sometida a la divina providencia, de manera que participa cierta semejanza de la misma, en cuanto que puede gobernarse a sí misma en sus actos y gobernar a las demás. Ahora bien, aquello por lo que los actos de algunos son gobernados recibe el nombre de ley. Fue, pues, conveniente que Dios diera a los hombres la ley.

Como la ley es cierto plan y norma de obrar, únicamente convendrá dar leyes a quienes conocen el plan de su obrar. Y como esto es exclusivo de la criatura racional, sólo a ella fue conveniente que se le diera la ley.

La ley se ha de dar a quienes son dueños de obrar o no obrar. Esto únicamente conviene a la criatura racional. Luego sólo ella es capaz de recibir la ley.

Como la ley no es otra cosa que el plan de la obra, y el plan de una obra cualquiera se toma del fin, quien es capaz de ley la recibirá de aquel por quien es conducido al fin, tal como la reciben el obrero del arquitecto y el soldado del jefe del ejército. Es así que la criatura racional alcanza su fin en Dios y por Dios, según consta por lo dicho. Luego fue conveniente que Dios diera a los hombres la ley.

Por esto se dice en Jeremías: *Pondré mi ley en sus entrañas.* Y en Oseas: *Escribiré para ellos muchas leyes mías.*

Hinc est quod dicitur Ier 31, 33: *Dabo legem meam in visceribus eorum;* et Oseae 8,12: *Scribam eis multiplices leges meas.*

CAPITULUM CXV

QUOD LEX DIVINA PRINCIPALITER HOMINEM ORDINAT IN DEUM

CAPITULO CXV

La ley divina ordena al hombre principalmente a Dios

Puede deducirse de lo dicho a qué tiende principalmente la ley que Dios ha dado.

Es evidente que todo legislador intenta principalmente, mediante las leyes, dirigir a los hombres hacia su fin, como el jefe del ejército, a la victoria, y el gobernador de la ciudad, a la paz. Mas el fin que Dios intenta es el mismo Dios. Luego la ley divina intenta principalmente dirigir al hombre a Dios.

La ley, según se ha dicho, es cierto plan de la divina providencia gobernante propuesto a la criatura racional. Pero el gobierno de la providencia divina lleva a cada ser a su propio fin. Así, pues, el hombre se ordena principalmente a su fin por la ley que Dios le ha dado. Pero el fin de la criatura humana es unirse a Dios, pues, según dijimos, en esto consiste su felicidad. Luego la ley divina dirige al hombre principalmente para que se una a Dios.

La intención de todo legislador es hacer buenos a quienes da la ley; por eso los preceptos de la ley deben referirse a los actos de las virtudes. Luego la ley divina intentará aquellos actos que son realmente óptimos. Ahora bien, entre los actos humanos, son óptimos aquellos por los cuales se une el hombre a Dios, como más cercanos al fin. Por consiguiente, la ley divina dispone a los hombres principalmente para estos actos.

Lo principal de la ley debe ser aquello de lo cual recibe ella su eficacia. Pero la ley dada por Dios tiene su eficacia para los hombres en cuanto que los sujeta a El, porque nadie es constreñido por la ley de rey alguno si no es súbdito suyo. En consecuencia, lo principal de la ley divina debe ser la unión del alma a Dios.

Por esto se dice en el Deuteronomio: *Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor, tu Dios, sino que temas a tu Dios, y sigas sus caminos, y le ames, y sirvas al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma?*

Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit: sicut dux exercitus ad victoriam et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit, est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

Adhuc. Lex, sicut dictum est (c. praec.), est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo: in hoc enim felicitas eius consistit, sicut supra (c.37) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhaereat.

Amplius. Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, facere bonos: unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum [1]. Illi igitur actus a lege divina praecipue intenduntur qui sunt optimi. Sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus praecipue lex divina homines ordinat.

Item. Illud praecipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo subditur Deo: non enim aliquis alicuius regis lege arctatur qui ei subditus non est. Hoc igitur praecipuum in divina lege esse debet, ut mens humana Deo adhaereat.

Hinc est quod dicitur Deut 10, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua?*

[1] I *Ethic.* 13; 1102a,7-13; *Expos.* lect.19 (225).

CAPITULUM CXVI

QUOD FINIS LEGIS DIVINAE EST DILECTIO DEI

CAPITULO CXVI

El fin de la ley divina es amar a Dios

Como la intención principal de la ley divina es que el hombre se una a Dios, y la mejor manera de unirse a El es por el amor, es necesario que la intención principal de la ley divina se ordene a amar.

Que la unión máxima del hombre con Dios sea por el amor, es cosa manifiesta. En el hombre hay dos cosas por las que puede unirse a Dios, a saber, el entendimiento y la voluntad; porque por las potencias inferiores del alma puede unirse a las cosas inferiores, pero no a Dios. La unión que se realiza mediante el entendimiento se completa por aquella que es propia de la voluntad, pues mediante la voluntad descansa el hombre en cierto modo en lo que el entendimiento aprehende. Mas la voluntad se adhiere a una

Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat; homo autem potissime adhaeret Deo per amorem: necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum.

Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas: nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem ad-

cosa por amor o por temor, aunque de manera diferente, porque a lo que se une por temor se adhiere en atención a otra cosa, es decir, para evitar el mal que, de no unirse a ello le amenaza; por el contrario, a lo que se adhiere por amor únese por ello mismo. Ahora bien, lo que es por sí es más principal que lo que es por otro. Luego el mejor modo de unirse a Dios es por el amor. Y esto es lo que principalmente se intenta en la ley divina.

El fin de cualquier ley, y sobre todo de la divina, es hacer buenos a los hombres. Se dice que el hombre es bueno cuando tiene buena voluntad, mediante la cual actualiza cuanto hay en él de bueno. La voluntad es buena cuando quiere el bien, principalmente el sumo bien, que es fin. Luego cuanto más quiere el hombre dicho bien, tanto más bueno es. Pero el hombre quiere mucho más aquello que quiere por amor que aquello que únicamente quiere por temor, puesto que lo que quiere solamente por temor lleva mezcla de algo involuntario, como cuando uno quiere arrojar la mercancía al mar por temor. Por tanto, el amor del Sumo Bien, o sea, de Dios, es lo que principalmente hace buenos a los hombres y también lo que sobre todo se intenta en la ley divina.

La bondad del hombre es fruto de la virtud, *pues la virtud es la que hace bueno a quien la posee.* Por eso la ley intenta hacer hombres virtuosos, y sus preceptos versan sobre actos virtuosos. Pero es condición de la virtud que el virtuoso *obre con firmeza y agrado,* cosa que logra sobre todo el amor, puesto que por él hacemos las cosas con tesón y gusto. Según esto, el fin intentado en la ley divina es el amor del bien.

Los legisladores mueven con la imposición de la ley a aquellos a quienes se les da. Pero en todas las cosas

haeret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem: sed differenter. Nam ei quidem cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud: ut scilicet evitet malum quod, si non adhaereat ei, imminet. Ei vero cui adhaeret propter amorem adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

Item. Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam in actum reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum: nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario; sicut aliquis vult in mari proiectionem mercium propter timorem. Ergo amor Summi Boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

Praeterea. Bonitas hominis est per virtutem: *virtus enim est quae bonum facit habentem*[1]. Unde et lex intendit homines facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus *et firmiter et delectabiliter operetur.* Hoc autem maxime facit amor: nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

Adhuc. Legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quae

[1] II *Ethic.* 5: 1106a,22-24; *Expos.* lect.6 (307-308).

moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur quanto magis participat de motione primi moventis, et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinae dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislationis, ut homo Deum amet.

Hinc est quod dicitur 1 Tim 1,5: *Finis praecepti caritas est.* Et Mt 22,37.38, dicitur quod *primum et maximum mandatum in lege est, Diliges Dominum Deum tuum.*

Inde est etiam quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur *lex amoris:* lex autem vetus, tanquam imperfectior, *lex timoris*[2].

que son movidas por algún primer motor, tanto más perfectamente se mueve una de ellas cuanto más participa de la moción del primer motor y de su semejanza, y Dios, que es el dador de la ley divina, hace todas las cosas por su amor. Luego quien tiende a El de este modo, es decir, amándole, muévese perfectísimamente hacia El. Mas todo agente intenta la perfección de aquello en que obra. Este es, pues, el fin de toda la legislación, que el hombre ame a Dios.

Por esto se dice en la primera carta a Timoteo: *El fin de lo mandado es la caridad.* Y en San Mateo se afirma que *el primer y principal mandamiento de la ley es: Amarás al Señor, tu Dios.*

De ahí que la ley nueva, como más perfecta, se denomine *ley de amor;* y la antigua, como más imperfecta, *ley de temor.*

CAPITULUM CXVII

QUOD DIVINA LEGE ORDINAMUR AD DILECTIONEM PROXIMI

CAPITULO CXVII

La ley divina nos ordena al amor del prójimo

Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

Oportet enim esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

Adhuc. Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et eos qui coniuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem quasi ulti-

De ahí resulta que la ley divina intenta también el amor al prójimo.

Entre quienes tienen un fin común debe darse unión de afectos. Es así que los hombres tienen como fin último común la bienaventuranza, al cual han sido ordenados por Dios. Por tanto, es preciso que los hombres se unan entre sí con un mutuo amor.

Quien ama a otro es lógico que ame también a los que aquél ama y a los que están unidos con él. Mas los hombres son amados por Dios, quien les preparó la fruición de sí mismo como último fin. Es preciso,

[2] Cf. AUGUST., *Contra Adimantum Manichaei discipulum* c.17 n.2: PL 42,159; I-II q.107 a.1 ad 2.

pues, que, al hacerse uno amador de Dios se haga también amador del prójimo.

Como el hombre es *naturalmente un animal social,* precisa ser ayudado por los demás para conseguir su propio fin. La mejor manera de ayudarse es el amor mutuo entre los hombres. Luego de la ley de Dios, que dirige los hombres a su último fin, recibimos el mandato del mutuo amor.

El hombre precisa de paz y tranquilidad para dedicarse holgadamente a lo divino. Es así que todo cuanto puede perturbar la paz se quita principalmente con el amor mutuo. Por consiguiente, puesto que la ley divina ordena a los hombres el vacar a lo divino, será necesario que de ella derive el mutuo amor entre los hombres.

La ley divina se da al hombre en auxilio de la ley natural. Mas es natural a todos los hombres el amarse mutuamente, como lo demuestra el hecho de que un hombre, por cierto instinto natural, socorre a otro, incluso desconocido, en caso de necesidad, por ejemplo, apartándolo de un camino equivocado, ayudándole a levantarse, si se presenta, etc., *como si todo hombre fuera naturalmente para su semejante un familiar y amigo.* Luego el amor mutuo entre los hombres está preceptuado por la ley de Dios.

De aquí viene lo que se dice en San Juan: *Este es mi mandato, que os améis mutuamente.* Y en la primera carta de San Juan: *Este mandato hemos recibido de Dios, que quien ama a Dios ame también a su hermano.* Y en San Mateo se dice que *el segundo mandamiento es: amarás a tu prójimo.*

mum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

Amplius. Cum homo sit *naturaliter animal sociale* [1], indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

Item. Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur. Cum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

Praeterea. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: *ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus* [2]. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur.

Hinc est quod dicitur Io 15,12: *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem;* et 1 Io 4,21: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Et Mt 22,39 dicitur quod *secundum mandatum est, Diliges proximum tuum.*

[1] I *Ethic.* 5; 1097b,11; *Expos.* lect.9 (112).
[2] VIII *Ethic.* 1; 1155a,21-22; *Expos.* lect.1 (1541).

CAPITULUM CXVIII

QUOD PER DIVINAM LEGEM HOMINES AD RECTAM FIDEM OBLIGANTUR

CAPITULO CXVIII

Los hombres están obligados por ley divina a aceptar la verdadera fe

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Sicut enim amationis corporalis principium est visio quae est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius spiritualis diligibilis quod est Deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem: eo quod naturalem rationem excedit; et praecipue secundum quod in eius fruitione nostra beatitudo consistit. Oportet igitur quod ex lege divina in fidem rectam inducamur.

Item. Lex divina ad hoc ordinat hominem ut sit totaliter subditus Deo (c.115). Sed sicut homo subditur Deo amando quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo quantum ad intellectum. Non autem credendo aliquid falsum: quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest; unde qui credit aliquod falsum, non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

Adhuc. Quicumque errat circa aliquid quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem: sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale aestimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem. Secus autem esset si erraret circa aliquod accidentium eius. Sed in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid: sicut qui existimat hominem esse animal irrationale, co-

Con esto se demuestra que los hombres están obligados a la verdadera fe por la ley divina.

Así como el principio del amor corporal es la visión propia del ojo corporal, así también el comienzo del amor espiritual debe ser la visión inteligible del objeto espiritual amable. Pero la visión del objeto espiritual amable que es Dios, no podemos alcanzarla al presente sino por la fe (puesto que excede a la razón natural), y sobre todo consistiendo nuestra felicidad en su fruición. Es preciso, pues, que seamos inducidos por la ley divina a la verdadera fe.

La ley divina ordena al hombre con objeto de que esté totalmente sometido a Dios. Pero así como el hombre se somete a Dios, por parte de la voluntad, amándole, así también se somete, por parte de entendimiento, creyendo en El. Mas no creyendo algo falso, porque Dios, que es la Verdad, no puede proponer al hombre ninguna falsedad; por lo que, quien cree algo falso no cree a Dios. Por tanto, los hombres son conducidos a la verdadera fe por la ley divina.

Quien yerre sobre lo que pertenece a la esencia de una cosa, no conoce dicha cosa, como si alguien pensase que el hombre equivale a animal irracional, no conocería a hombre. Otra cosa sería si se equivocara sobre alguno de sus accidentes. Mas, tratándose de compuestos, quien yerra sobre alguno de los principios esenciales, no conocerá la cosa de modo acabado, pero sí hasta cierto punto, como quien piensa que el hombre es animal irracional tiene de él un conocimiento genérico. Pero esto

no puede suceder con las cosas simples, puesto que un error cualquiera acerca de ellas nos priva totalmente de su conocimiento. Es así que Dios es simplicísimo. Luego quien yerra sobre Dios no le conoce, como quien cree que Dios es cuerpo, no le conoce, pues toma por Dios una cosa distinta. Ahora bien, nosotros amamos y deseamos una cosa en la medida que la conocemos. Así, pues, quien yerra sobre Dios, no puede amarle ni desearle como fin. Por consiguiente, siendo el objeto de la ley divina el conseguir que los hombres amen y deseen a Dios, resultará que los hombres son constreñidos por ella a tener una fe verdadera de Dios.

La falsa opinión es con respecto a lo inteligible lo mismo que el vicio opuesto es a la virtud en lo moral, pues *el bien del entendimiento es lo verdadero*. Si, pues, a la ley divina corresponde prohibir los vicios, a ella corresponderá también rechazar las falsas opiniones sobre Dios y las cosas divinas.

Por esto se dice a los Hebreos: *Sin la fe es imposible agradar a Dios.* Y en el Exodo, antes de establecer precepto alguno, se anticipa la fe recta en Dios, al decir: *Oye, Israel: El Señor, tu Dios, es único.*

Con esto se refuta el error de quienes decían que nada importa para la salvación del hombre la clase de fe con que éste sirva a Dios.

gnoscit eum secundum genus suum. In simplicibus autem hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum, non cognoscit Deum: sicut qui credit Deum esse corpus, nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Cum igitur lex divina ad hoc tendat ut homines ament et desiderent Deum (c.116), oportet quod ex lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

Amplius. Falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus: nam *bonum intellectus est verum*[1]. Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo, et de his quae sunt Dei, excludere.

Hinc est quod dicitur Hebr 11, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo.* Et Ex 20,2, antequam alia praecepta legis ponantur, praestituitur recta fides de Deo, cum dicitur: *Audi Israel: Dominus Deus tuus unus est.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

[1] VI *Ethic.* 2; 1139a,27-28; *Expos.* lect.2 (1130).

CAPITULUM CXIX

QUOD PER QUAEDAM SENSIBILIA MENS NOSTRA DIRIGITUR IN DEUM

CAPITULO CXIX

Nuestra mente se dirige a Dios mediante ciertas cosas sensibles

Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, etiam illius cuius mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda.

Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia: quae homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini quod et seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem, et sicut in Creatorem et Gubernatorem et Dominum universorum.

Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur aut ungitur, aut pascitur vel potatur, cum sensibilium verborum prolatione: ut homini repraesentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri et a Deo, cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur.

Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitet, sed quibus seipsum provocet in divina: sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores, et cantus. Quae non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia movit, et cuius voluntas est immutabilis, et affectum mentis, non motum corporis propter se acceptat: sed ea propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, et affectio ac-

Siendo connatural al hombre adquirir el conocimiento por medio de los sentidos, y dificilísimo trascender las cosas sensibles, Dios le proveyó de tal manera que pudiera atisbar también en ellas lo divino, para que su pensamiento se sintiese así más atraído por lo que pertenece a Dios, incluidas aquellas cosas que la mente humana no es capaz de contemplar en sí mismas.

Y para esto se instituyeron los sacrificios sensibles que el hombre ofrece a Dios, no porque El tenga necesidad de los mismos, sino para hacer presente al hombre que él y todo lo suyo ha de ser referido a Dios como a su fin y como a su Creador, Gobernador y Señor universal.

Dánsele, además, ciertos medios de santificación mediante algunas cosas sensibles, con las cuales el hombre se lava o es ungido, come o bebe, profiriéndose al mismo tiempo ciertas palabras sensibles para representar mediante ello al hombre el proceso de los dones inteligibles que le va infundiendo desde fuera Dios, cuyo nombre se expresa con voces sensibles.

También los hombres ejecutan ciertas obras sensibles, no para mover a Dios, sino para suscitar en sí mismos el deseo de lo divino; como las postraciones, genuflexiones, oraciones vocales y cánticos, que no se realizan porque Dios los necesite, ya que El lo conoce todo, y su voluntad es inmutable, y acepta para sí el afecto de la mente, no el movimiento del cuerpo; sino que las hacemos a beneficio nuestro, a fin de que nos sirvan para dirigir a Dios nuestra intención e inflamar nuestro afecto. Y

así, ofreciendo a Dios estos obsequios espirituales y corporales, le confesamos autor de nuestra alma y de nuestro cuerpo.

Por esto no es de admirar que los herejes, al negar que Dios es el autor de nuestro cuerpo, condenen estos obsequios corporales tributados a El. Lo cual demuestra también que se olvidaron de que eran hombres al no juzgar necesaria la representación sensible para el conocimiento interno y el afecto; porque vemos experimentalmente que nuestra alma se vale de actos corporales para excitarse al deseo y al afecto. Esto manifiesta, pues, la conveniencia de que nos sirvamos de ciertas cosas corporales para elevar nuestra mente a Dios.

Y se afirma que el *culto divino* consiste en tributar estas cosas corporales a Dios, pues decimos que rendimos culto a algo cuando mediante nuestras obras ponemos en ello nuestro interés. Ahora bien, al prestar a Dios nuestro interés mediante nuestros actos, no lo hacemos en provecho suyo, como cuando rendimos culto a las otras cosas con nuestras obras, sino que lo hacemos en provecho propio, acercándonos por esos actos a El. Y como por los actos interiores tendemos directamente a Dios, resulta que con ellos propiamente le rendimos culto; no obstante, los actos exteriores también pertenecen al culto divino, puesto que por ellos se eleva nuestra mente a Dios, según hemos dicho.

El culto de Dios llámase también *religión,* porque mediante dichos actos se *liga* en cierto modo el hombre a Dios para no apartarse de El, y también porque por cierto instinto natural se siente *obligado* a tributar, a su manera, reverencia a Dios,

cendatur. Simul etiam per haec Deum profitemur animae et corporis nostri[1] auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Propter hoc non est mirum si haeretici qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, huiusmodi corporalia obsequia Deo exhibita reprehendunt. In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam non iudicant ad interiorem cognitionem et affectionem. Nam experimento apparet quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cogitationem[2] vel affectionem. Unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostrae elevationem in Deum.

In his autem corporalibus Deo exhibendis *cultus Dei* consistere dicitur. Illa enim *colere* dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus. Circa Deum autem adhibemus studium nostro actu, non quidem ut proficiamus ei, sicut cum alias res nostris operibus colere dicimur: sed quia per huiusmodi actus proficimus in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus. Sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei pertinent, inquantum per huiusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

Hic etiam Dei cultus *religio* nominatur: quia huiusmodi actibus quodammodo se homo *ligat,* ut ab eo non evagetur. Et quia etiam quodam naturali instinctu se *obligatum* sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat, a

[1] Autógrafo: *nostri;* Leonina: *om.*
[2] Autógrafo: *cogitationem;* Leonina: *cognitionem.*

quo est sui esse et omnis boni principium.

Hinc etiam est quod religio nomen accipit *pietatis.* Nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus. Unde convenienter quod Deo, Parenti omnium, honor exhibeatur, pietatis esse videtur. Propter quod, qui his quae ad Dei cultum pertinent adversantur, *impii* dicuntur.

Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est; et totum quod in nobis est, ipsi debemus; ac per hoc vere Dominus noster est: id quod in honorem Dei exhibemus, *servitium* dicitur.

Est autem Deus dominus non per accidens, sicut hominis homo, sed per naturam. Et ideo aliter debetur servitium Deo: et aliter homini, cui per accidens subdimur, et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et a Deo derivatum. Unde servitium quod Deo debetur, specialiter apud Graecos *latria* vocatur.

de quien recibe su propio ser y en quien está el principio de todo bien.

Por esto, la religión recibe también el nombre de *piedad.* Pues la piedad es la virtud por la que tributamos a nuestros padres el debido honor; de donde es comprensible que sea propio de la piedad el exhibir honor a Dios, que es el Padre de todos. Por esto, quienes se oponen a lo que corresponde al culto divino se llaman *impíos.*

Y como Dios es no sólo causa y principio de nuestro ser, sino también dueño absoluto del mismo, y todo cuanto tenemos se lo debemos, y por esto es verdaderamente Señor nuestro, todo lo que hacemos en su honor se llama *servicio.*

Además, Dios es señor no accidentalmente, como un hombre lo es de otro, sino por naturaleza. Hay, pues, una diferencia entre el servicio que debemos a Dios y el que debemos al hombre, al cual estamos sometidos accidentalmente, y el cual tiene sobre las cosas un dominio sólo particular, derivado de Dios. Por eso el servicio que debemos a Dios es llamado por los griegos, de una manera peculiar, *latría.*

CAPITULUM CXX

QUOD LATRIAE CULTUS SOLI DEO EST EXHIBENDUS

CAPITULO CXX

El culto de latría sólo se ha de tributar a Dios

Fuerunt autem aliqui qui latriae cultum non solum primo rerum principio exhibendum aestimaverunt[1], sed omnibus etiam creaturis quae supra hominem sunt. Unde quidam, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam aes-

Hubo quienes opinaron que el culto de latría debía tributarse no sólo al primer principio de las cosas, sino también a todas las criaturas superiores al hombre. De ahí que algunos, aunque sostenían que Dios es el primer principio único y universal de las cosas, pensaran que el culto de latría debía tributarse en primer

[1] Autógrafo: *aestimaverunt;* Leonina: *existimaverunt.*

lugar, después de Dios, a las sustancias intelectuales celestes, a las que llamaban *dioses*, ya fueran sustancias absolutamente incorpóreas, ya fuesen las almas de las esferas y estrellas.

En segundo lugar, a ciertas sustancias intelectuales que creían unidas a cuerpos aéreos y llamaban *demonios*. Como pensaban que eran superiores a los hombres, como lo es el cuerpo aéreo al terrestre, opinaban que los hombres debían tributarles culto divino; y llamábanles *dioses* por comparación a los hombres, considerándoles como medios entre los hombres y aquellos otros dioses. Además, como creían que las almas de los buenos, cuando se separan del cuerpo, pasan a un estado superior al de la vida presente, también pensaban que se debía tributar culto divino a las almas de los muertos, llamados por ellos *héroes* o *manes*.

Por el contrario, otros, pensando que Dios es el alma del mundo, creyeron que debía rendirse culto divino a todo el mundo y a cada una de sus partes, pero no en atención al cuerpo, sino al alma, que era Dios, según su parecer; igual que cuando tributamos honor al hombre sabio, no por su cuerpo, sino por su alma.

Otros, en cambio, sostenían que debía tributarse también culto divino a aquellas cosas que son inferiores al hombre en naturaleza, puesto que tienen en sí alguna participación de la naturaleza superior. Por eso, como creían que ciertas imágenes hechas por los hombres gozan de alguna virtud sobrenatural por influencia de los cuerpos celestes o por la presencia de algunos espíritus, afirmaban que a dichas imágenes se debía tributar culto divino, y las llamaban asimismo *dioses*. Por esto fueron llamados *idólatras*, pues daban culto de latría a los *ídolos*, es decir, a las imágenes.

timaverunt, primo quidem post summum Deum, substantiis intellectualibus caelestibus, quas *deos* vocabant: sive essent substantiae omnino a corporibus separatae; sive essent animae orbium aut stellarum.

Secundo, etiam quibusdam substantiis intellectualibus quas unitas credebant corporibus aereis, quas *daemones* esse dicebant: et tamen, quia supra homines eas esse credebant, sicut corpus aereum est supra terrestre, huiusmodi, etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant; et in comparatione ad homines *deos* illas esse dicebant, quasi medias inter homines et deos.—Et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiorem quam sit status praesentis vitae transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas *heroas* aut *manes* vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur.

Quidam vero, Deum esse animam mundi aestimantes, crediderunt quod toti mundo et singulis eius partibus esset cultus divinitatis exhibendus: non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant; sicut et homini sapienti honor exhibetur non propter corpus, sed propter animam.

Quidam vero etiam ea quae infra hominem sunt secundum naturam, homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, inquantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturae. Unde, cum quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia caelestium corporum, vel ex praesentia aliquorum spirituum, dicebant huiusmodi imaginibus divinum cultum esse exhibendum. Quas etiam imagines *deos* vocabant. Propter quod et *idololatrae* sunt dicti: quia latriae cultum *idolis*, idest imaginibus, impendebant.

Est autem irrationabile ponentibus unum tantum primum principium separatum, cultum divinum alteri exhibere. Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum est (c. praec.), non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus, supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis nisi per hoc quod ei aliquid separatim exhibemus, quod dicimus *cultum divinum*. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur si cultus divinus pluribus exhibeatur.

Praeterea. Sicut dictum est supra (ibid.), huiusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in spiritualem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur consuetudo: nam ad consueta facilius movemur. Habet autem hoc humana consuetudo, quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis excitandus ad hoc quod aestimet esse unum summum rerum principium, per hoc quod ei aliquid exhibeat quod nulli alteri exhibetur. Et hoc dicimus *latriae cultum*.

Item. Si cultus latriae alicui deberetur quia est superior, et non quia est summus; cum hominum unus alio sit superior, et etiam angelorum, sequeretur quod unus homo exhibere latriam alteri deberet, et angelo angelus. Et cum ille inter homines qui superior est quantum ad unum, sit inferior quantum ad aliud, sequeretur quod mutuo sibi homines latriam exhiberent. Quod est inconveniens.

Adhuc. Secundum hominum consuetudinem, pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Est autem quoddam speciale be-

Pero es irracional que quienes sostienen la existencia de un solo principio separado del mundo den culto divino a otro. Pues nosotros damos culto a Dios, según dijimos, no porque El lo necesite, sino porque nosotros reafirmamos mediante las cosas sensibles nuestra verdadera opinión de Dios. Ahora bien, la opinión sobre la unicidad de Dios, que está sobre todo, no puede consolidarse en nosotros mediante las cosas sensibles, si no es tributándole algo de modo exclusivo, que llamamos *culto divino*. Es evidente, pues, que la verdadera opinión sobre Dios se debilita al tributar a varios ese culto divino.

Además, según dijimos antes (ibid.), este culto exterior es necesario al hombre para que su alma se mueva a tributar a Dios una reverencia espiritual. Y para que nuestro ánimo se incline a una cosa hace mucho la costumbre, pues nos inclinamos fácilmente a lo que estamos acostumbrados. Mas es costumbre entre los hombres no tributar a nadie el honor que se le da a quien ocupa el primer lugar en la sociedad, como es el rey o el emperador. Luego para que el ánimo del hombre se convenza de que hay un único primer principio de las cosas, se debe tributar a éste lo que a nadie más se tributa. Y es lo que llamamos *culto de latría*.

Si el culto de latría se debiera a alguien por ser superior, y no por ser el supremo, resultaría que, como unos hombres son superiores a otros, y también los ángeles, unos a otros deberían tributarse culto de latría. Y como entre los hombres uno es superior a los demás en una cosa, y en otra es inferior, se tributarían mutuamente culto de latría, lo cual no es razonable.

Según la costumbre humana, a un beneficio especial se debe también un reconocimiento especial. Ahora bien, el hombre recibe de Dios sumo un

beneficio especial, es decir, el de la creación, pues se demostró en el libro segundo que sólo Dios es creador. Luego el hombre debe tributar algo especial en reconocimiento de este beneficio especial. Y tal es el culto de latría.

Latría quiere decir *servicio*, y el servicio se debe al señor. Y es propia y verdaderamente señor quien da a los demás las órdenes para obrar y él de nadie las recibe; pues quien ejecuta lo dispuesto por el superior es más bien ministro que señor. Es así que Dios, supremo principio de todo, dispone todas las cosas a ejecutar sus debidos actos, según demostramos; por lo que en la Sagrada Escritura se dice que los ángeles y los cuerpos superiores *sirven* a Dios, ejecutando sus órdenes, y a nosotros, en cuyo provecho redundan sus acciones. Por tanto, el culto de latría, que se debe al supremo Señor, sólo debe tributarse al supremo principio de todo.

Entre todo lo que corresponde al culto de latría parece destacarse el *sacrificio,* pues tanto las genuflexiones, las postraciones, como otros signos parecidos de honor, se tributan también a los hombres, aunque con distinta intención que a Dios. Sin embargo, nadie pensó ofrecer sacrificio a otro sino porque lo creyó Dios o porque fingió que así lo creía. Mas el sacrificio externo es una representación del verdadero sacrificio interior, según el cual la mente humana se ofrece a sí misma a Dios. Y se ofrece a El como a quien es principio de su creación, autor de sus actos y fin de su bienaventuranza; cosas que verdaderamente sólo convienen al supremo principio de todo, puesto que ya demostramos que únicamente Dios es la causa creadora del alma racional, que El solamente puede mover la voluntad humana hacia donde qui-

neficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suae: ostensum enim est in secundo libro (c.21) quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid Deo speciale reddere in recognitionem beneficii specialis. Et hoc est latriae cultus.

Amplius. Latria *servitium* dicitur (cf. c. praec.). Servitium autem domino debetur. Dominus autem est proprie et vere qui aliis praecepta operandi dispensat, et a nullo regulam operandi sumit: qui enim exequitur quod a superiori fuerit dispositum, magis est minister quam dominus. Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra (c.64) ostensum est: unde et in Sacra Scriptura et angeli et superiora corpora *ministrare* dicuntur et Deo, cuius ordinationem exequuntur, et nobis, in quorum utilitatem eorum actiones proveniunt (cf. Ps 102,21; Hebr 1,14). Non est igitur cultus latriae, qui summo debetur Domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

Item. Inter alia quae ad latriam pertinent, singulare videtur esse *sacrificium:* nam genuflexiones, prostrationes, et alia huiusmodi honoris indicia, etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui nisi quia eum Deum aestimavit, aut aestimare se finxit. Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini. Quae quidem conveniunt soli summo rerum principio: ostensum enim est supra (l.2, c.87) quod animae rationalis causa creatrix solus Deus summus est; ipse etiam

solus voluntatem hominis potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra (c.88) ostensum est; patet etiam ex superioribus (c.37) quod in eius solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriae cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

Licet autem positio quae ponit Deum summum non esse aliud quam animum mundi, a veritate recedat, ut supra (l.1, c.27) ostensum est; illa vero quae ponit Deum esse separatum, et ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias, sive separatas sive corpori coniunctas, sit vera: haec tamen positio rationabilius movetur ad exhibendum latriae cultum rebus diversis. Exhibendo enim diversis rebus latriae cultum, videtur uni summo Deo latriam exhibere, ad quem, secundum eorum positionem, diversae partes mundi comparantur sicut ad animam hominis diversa corporis membra.—Sed etiam ei ratio obviat. Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriae cultum ratione corporis, sed ratione animae, quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus exhibendus diversis rebus, sed uni tantum.

Adhuc. Si mundus ponitur animam habere quae totum animet et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva vel sensitiva: quia harum partium animae operationes non competunt omnibus partibus universi. Et dato etiam quod haberet mundus animam sensitivam vel nutritivam, non propter huiusmodi animam deberet ei latriae cultus: sicut nec brutis animalibus nec plantis.—Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt Deum, cui debetur latria, esse animam mundi, intelligatur de anima in-

siere, según se demostró también, y que únicamente en gozar de El consiste la felicidad última del hombre, como se ve por lo dicho. Luego el hombre debe tributar el sacrificio y el culto de latría únicamente a Dios sumo, y no a sustancia espiritual alguna.

Aunque la opinión que sostiene que Dios sumo no es otra cosa que el alma del mundo se aparte de la verdad, y, en cambio, aquella que afirma que Dios es independiente y que por El existen todas las otras sustancias intelectuales, ya separadas o ya unidas a cuerpos, sea verdadera, sin embargo, la primera procede más racionalmente al tributar a las diversas cosas culto divino. En efecto, al tributarles culto de latría parece rendirlo también a un Dios supremo a quien, según su opinión, se comparan las diversas partes del mundo como los diversos miembros del cuerpo con el alma humana.—No obstante, está también en oposición con la razón, pues dicen ellos que al mundo no se le debe tributar culto de latría por razón del cuerpo, sino por razón del alma, la cual dicen que es Dios. Ahora bien, aunque el mundo sea divisible en diversas partes, el alma es indivisible. Luego no se debe dar culto divino a las diversas cosas sino a una solamente.

Si se supone que el mundo tiene un alma que anima al todo y también a todas sus partes, no puede creerse que tal alma sea la nutritiva o la sensitiva, porque las operaciones de estas partes del alma no corresponden a todas las partes del universo. Y aun en el supuesto de que el mundo tuviera alma sensitiva o nutritiva, no por esto se le debería tributar culto de latría, como no se tributa a los irracionales y a las plantas. Queda, pues, que este Dios a quien llaman alma del mundo, y a quien se debe culto de latría, sea el alma intelectual, la cual no es una perfec-

ción de determinadas partes del cuerpo, puesto que de algún modo se refiere al todo, cosa que podemos ver en nuestra propia alma, a pesar de ser menos noble, porque el entendimiento no tiene órgano corporal alguno, como se prueba en el libro III *Del alma*. Luego, siguiendo su opinión, no se debería tributar culto divino a las diversas partes del mundo, sino al mundo en totalidad, en atención a su alma.

Además, si, según su hipótesis, sólo hay un alma que anima a todo el mundo y a cada una de sus partes, y el mundo se llama Dios por razón del alma, habrá únicamente un Dios. Y, en consecuencia, el culto divino, tendrá que tributarse a uno solo. Por el contrario, si hay un alma para el todo, y cada una de las partes tiene también su alma correspondiente, deberán afirmar que las almas de las partes están ordenadas bajo el alma del todo, porque la proporción de perfecciones y perfectibles es una misma. Y existiendo varias sustancias intelectuales ordenadas, el culto de latría se deberá dar a la que ocupe el supremo lugar, según demostramos contra la otra opinión. Según esto, el culto de latría deberá tributarse, no a las partes del mundo, sino solamente al todo.

Es evidente que algunas partes del mundo no tienen alma propia. Luego no se les debe rendir culto. Sin embargo, ellos daban culto a todos los elementos del mundo, a saber, la tierra, el agua, el fuego, y los demás cuerpos inanimados.

También es evidente que el superior no debe dar culto de latría al inferior. Mas el hombre, por tener una forma más perfecta, es por lo menos superior dentro del orden natural a todos los cuerpos inferiores. Por consiguiente, si a los cuerpos inferiores se les debiera culto en aten-

tellectuali. Quae quidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum. Quod etiam in nostra anima, quae est ignobilior, patet: non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in III *De anima* [2]. Non igitur exhibendus esset cultus divinitatis diversis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam eius, secundum eorum radicem.

Amplius. Si, secundum eorum positionem, una tantum sit anima, quae totum mundum animat et partes omnes ipsius; mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam: erit ergo unus tantum Deus. Et sic cultus divinitatis non debetur nisi [3] uni. Si vero sit una anima totius, et diversae partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere quod animae partium sub anima totius ordinentur: eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriae cultus quae summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem (supra, *Praeterea. Sicut*). Non erit igitur exhibendus latriae cultus partibus mundi, sed solum toti.

Praeterea. Manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus cultus. Et tamen ipsi colebant omnia mundi elementa: scilicet terram, aquam, ignem, et alia huiusmodi inanimata corpora.

Item. Manifestum est quod superius non debet inferiori latriae cultum. Homo autem superior est ordine naturae ad minus omnibus inferioribus corporibus, quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset latriae cultus exhibendus inferiori-

² C.4; 429a,24-25; *Expos.* lect.7 (684).

³ Leonina, *add.: tantum;* Autógrafo: *om.*

bus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

Eadem autem inconvenientia sequi necesse est si quis dicat quod singulae partes mundi habent proprias animas, non autem totum habet aliquam unam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli, secundum praemissa, debebitur latriae cultus.

His autem positionibus irrationabilior est illa quae dicit imaginibus esse latriae cultum exhibendum. Si enim huiusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus caelestibus, non propter hoc eis debetur latriae cultus: cum nec ipsis corporibus debeatur, nisi forte propter eorum animas, ut quidam posuerunt (cf. *Secundo*). Hae autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus caelestibus secundum eorum corporalem virtutem.

Praeterea. Manifestum est quod non consequuntur ex corporibus caelestibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cuiuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

Adhuc. Causa potior est effectu. Harum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

Si autem dicatur quod huiusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhaerent aliquae spirituales substantiae, hoc etiam non sufficit: cum nulli spirituali substantiae debeatur latriae cultus nisi soli summae.

Praeterea. Nobiliori modo anima rationalis adhaeret hominis corpori quam aliqua spiritualis substantia adhaereat praedictis imaginibus. Adhuc igitur homo re-

ción a sus propias almas, el hombre no habría de tributárselo.

Y si alguien dice que cada una de las partes del mundo tiene su alma propia y que el todo carece de alma común, se siguen necesariamente los mismos inconvenientes, pues sería preciso que la parte suprema del mundo tuviera un alma más noble, a la cual debería tributarse, según lo dicho, culto de latría.

Menos sentido aún que estas opiniones tiene aquella que afirma que se ha de dar culto de latría a las imágenes, pues aunque dichas imágenes tengan cierta virtud o dignidad por los cuerpos celestes, no habrá de dárseles por esto culto de latría, ya que tampoco se debe a dichos cuerpos; de no ser en atención a sus almas, como algunos opinaron. Se supone que estas imágenes perciben alguna virtud de los cuerpos celestes, pero ella puramente corporal

Además, es evidente que no reciben de los cuerpos celestes una perfección tan noble como es el alma racional. Están, pues, en un grado de inferioridad respecto al hombre y, en consecuencia, éste no debe rendirles culto alguno.

La causa es mejor que el efecto. Luego, si el hombre es hacedor de estas imágenes, no debe rendirles culto.

Y si se dijere que estas imágenes poseen cierta virtud porque se les unen algunas sustancias espirituales, tal afirmación no es suficiente, ya que a niguna sustancia espiritual se le debe culto de latría, si exceptuamos la que es suprema entre todas.

El alma humana se une de un modo más noble al cuerpo humano del que pudiera unirse cualquier sustancia espiritual a dichas imágenes. Por tanto, todavía el hombre goza

de una dignidad mayor que la de esas imágenes.

Además, como dichas imágenes se hacen a veces para producir algunos efectos nocivos, es evidente, si realizan tales efectos por algunas substancias espirituales, que éstas serán malignas. Y tenemos una prueba más clara en esto: que suelen engañar con sus respuestas y que obligan a quienes les dan culto a cosas contrarias a la virtud. Por tanto, son inferiores a los hombres buenos. En consecuencia, no se les debe dar culto.

Todo lo dicho manifiesta que el culto de latría sólo se debe a un solo Dios sumo. Por eso se dice en el Exodo: *Quien ofrece sacrificios a dioses extraños y no al único Señor, será exterminado.* Y en el Deuteronomio: *Adorarás al Señor, tu Dios, y a El solo servirás.* Y en la carta a los Romanos se dice de los gentiles: *Porque diciendo que eran sabios se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por el simulacro de la imagen del hombre corruptible y de las aves, de los cuadrúpedos y de las serpientes.* Y después: *Quienes trocaron la verdad de Dios en mentira y dieron culto y sirvieron a la criatura más que al Creador, que es el Dios bendito sobre todo y por los siglos de los siglos.*

Y como es cosa indebida el tributar el culto de latría a lo que no sea el primer principio de todo, y el mover a cosas indebidas es propio de la criatura racional mal dispuesta, es evidente que los hombres fueron provocados a estos cultos indebidos por sugestión de los demonios, los cuales se mostraron a los hombres en lugar de Dios, apeteciendo honores divinos. Por esta razón se dice en el salmo: *Todos los dioses de los gentiles son demonios. Lo que los gentiles ofrecen, tribútanlo a los demonios y no a Dios.*

Luego como la intención principal de la ley divina es que el hombre se

manet in maiori dignitate quam praedictae imagines.

Adhuc. Cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectum sortiantur, quod illae spirituales substantiae sunt vitiosae. Quod etiam manifestius probatur per hoc: in responsionibus decipiunt, et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus. Et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriae cultus.

Manifestum est ergo ex dictis quod latriae cultus soli uni summo Deo debetur. Hinc est quod dicitur Ex 22,20: *Qui immolat diis occidetur, praeter Domino soli.* Et Deut 6,13: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Et Rom 1,22, dicitur de gentilibus: *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentum.* Et infra (v.25): *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*[4].

Quia ergo indebitum est quod latriae cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae: manifestum est quod ad praedictas indebitas culturas instinctu daemonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur in Psalmo (95,5): *Omnes dii gentium daemonia.* Et 1 Cor 10,20: *Quae immolant gentes daemoniis, et non Deo.*

Quia igitur haec est principalis legis divinae intentio ut ho-

[4] Cf. Rom 1 lect.7 (145); II-II q.94 a.1.

mo Deo subdatur, et ei singularem reverentiam exhibeat non solum corde, sed etiam ore et opere corporali; ideo primitus, Ex 20, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur (v.3): *Non habebis Deos alienos coram me, et non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem.* Secundo, indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicuius falsi: et hoc est quod dicitur (c.7): *Non assumes nomen Dei in vanum.* Tertio, indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinae contemplationi vacet: et ideo dicitur (v.8): *Memento ut diem sabbati sanctifices.*

someta a Dios y le rinda una reverencia singular, no sólo con el corazón, sino también con la boca y con las obras, por eso en el Exodo, donde se nos propone la ley divina, se prohibe ante todo el culto de varios dioses, al decir: *No tendrás dioses ajenos en mi presencia y no harás imagen o escultura alguna.* En segundo lugar, se le advierte al hombre que no pronuncie el nombre de Dios irreverentemente, es decir, como para confirmar algo falso; y esto es lo que quiere decir *no tomarás el nombre de Dios en vano.* Por último, se consigna el cesar en las obras exteriores durante algún tiempo, para que la mente vaque a la divina contemplación. Y por eso se dice: *Acuérdate de santificar el día del sábado.*

CAPITULUM CXXI

QUOD DIVINA LEX ORDINAT HOMINEM SECUNDUM RATIONEM CIRCA CORPORALIA ET SENSIBILIA

CAPITULO CXXI

La ley divina ordena al hombre según razón acerca de lo corporal y sensible

Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus mentem a Deo vel totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis; vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit, ad huiusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhaereat Deo (c.115). Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

Adhuc. Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vi-

Así como la mente del hombre puede por lo corporal y lo sensible levantarse hasta Dios, si se usa de ello de modo debido para reverencia de Dios, así también su abuso la aparta del todo de El, por poner el fin de la voluntad en las cosas ínfimas, o hace aflojar la intención de la mente hacia Dios, por apegarnos más de lo menester a tales cosas. Pues para esto principalmente fue dada la ley divina: para que el hombre se una a Dios. Toca, por tanto, a ella ordenarlo en el uso y afición de lo corporal y de lo sensible.

Del mismo modo que la mente del hombre se ordena bajo Dios, así se ordena el cuerpo bajo el alma y las

tendencias inferiores bajo razón. Esto atañe a la providencia divina, una de cuyas formalidades propuestas al hombre es la ley divina consistente en que cada cosa ocupe su sitio. Por lo cual, el hombre ha de ser ordenado por ella de modo que las tendencias bajas estén sometidas a la razón, y el cuerpo al alma, y las cosas externas estén a su servicio.

Toda ley recta compele a la virtud, la cual consiste en que las afecciones internas y el uso de las cosas corporales sean reguladas por la razón. Por consiguiente, eso ha de ser sancionado por ley divina.

A todo legislador toca establecer por ley aquello sin lo cual no se puede cumplir la ley. Como la ley se propone a la razón, el hombre no la observaría, si todo lo concerniente a él no se sometiera a la razón. De aquí que toque a la ley divina mandar que todo lo del hombre se someta a la razón.

Por eso se lee en la carta a los Romanos: *El razonable obsequio vuestro;* y en la primera a los de Tesalónica: *Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación.*

Con lo dicho se rechaza el error de los que afirman que no hay más pecados que aquellos con que se ofende o se escandaliza al prójimo.

res sub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cuius quaedam ratio homini a Deo proposita divina lex est (ibid.), ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur; et corpus animae; et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

Amplius. Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem (ibid.). Virtus autem in hoc consistit, quod tam interiores affectiones, quam corporalium rerum usus, ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

Praeterea. Ad unumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere sine quibus lex observari non potest. Cum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem, rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam praecipere ut omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

Hinc est quod dicitur Rom 12, 1: *Rationabile obsequium vestrum;* et 1 Thess 4,3: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

Per haec autem excluditur quorundam error dicentium illa solum esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

CAPITULUM CXXII

QUA RATIONE FORNICATIO SIMPLEX SECUNDUM LEGEM DIVINAM SIT PECCATUM: ET QUOD MATRIMONIUM SIT NATURALE

CAPITULO CXXII

Por qué razón la simple fornicación es pecado, según la divina ley, y el matrimonio cosa natural

Por lo cual es evidente lo vana que es la razón de quienes afirman que la simple fornicación no es pecado. Dicen: Sea una mujer sin marido, que no está bajo potestad de nadie, ni de su padre ni cualquier otro; quien se le acerca queriéndolo ella, no la ultraja, pues así le place y tiene poder sobre su cuerpo. Tampoco injuria a un tercero, ya que se supone que no está en potestad de nadie. No parece, pues, que sea pecado.

Ex hoc autem apparet vanam esse rationem quorundam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: Sit aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate, ut patris vel alicuius alterius, existat. Si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi iniuriam: quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem. Alteri non facit iniuriam: quia sub nullius potestate ponitur esse. Non videtur igitur esse peccatum.

Non videtur autem esse responsio sufficiens si quis dicat quod facit iniuriam Deo.—Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus, ut dictum est (cf. c. praec.). Hoc autem non apparet esse contra hominis bonum. Unde ex hoc non videtur Deo aliqua iniuria fieri.

Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat iniuria proximo, qui scandalizatur.—Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari: et sic fit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

Oportet igitur ex superioribus solutionem quaerere. Dictum est enim (c.112 sq.) quod Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscuiusque quod finem suum consequatur: malum autem eius est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus hoc considerari oportet: ut scilicet unaquaeque pars hominis, et quilibet actus eius, finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei. Alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor, et similia, ad nihil necessaria sunt: unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur. Non hoc autem solum quaeritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem es-

Y no parece que sea cumplida respuesta con decir que hace injuria a Dios. En efecto, no recibe Dios ofensa de nosotros sino por obrar nosotros contra nuestro bien, como hemos dicho. No parece que eso sea contra el bien del hombre. Con ello, en consecuencia, no parece que se injurie a Dios.

Por lo mismo no se responde satisfactoriamente con decir que cede en injuria del prójimo a quien se escandaliza.—Ocurre, efectivamente, que uno se escandaliza de algo que de suyo no es pecado, y así se da accidentalmente el pecado. Mas ahora no tratamos de si la simple fornicación es accidentalmente pecado, sino de si lo es de suyo.

Por tanto, es menester buscar la solución. Nos basaremos en lo ya dicho (c.112ss.). Hemos visto que Dios tiene cuidado de cada ser atendiendo a su bien. Es bien de cada ser conseguir su fin, y su mal apartarse del fin debido. Se ha de tener presente esto en el todo y en sus partes, de manera que cada parte del hombre y cada acto consiga su fin. El semen, aunque sea superfluo para la conservación del individuo, es, sin embargo, necesario para la propagación de la especie. Otras excreciones, como la evacuación, la orina, el sudor y demás, para nada sirven; por eso sirven al bien del hombre con sólo emitirlas. Mas en el semen no solamente se da esto, sino que se emite para la utilidad de la generación, a que se ordena el coito. Nula sería la generación del hombre de no seguirse la debida nutrición, pues el engendrado no permanecería sin ella. Por tanto, debe ser ordenada la emisión

del semen para que se produzca la conveniente generación y la cría del engendrado.

Por lo cual es claro que va contra el bien del hombre toda emisión seminal hecha de tal modo que no pueda conseguir generación. Y si se hace a propósito, es por fuerza pecado.—Me refiero a esa manera por la cual no se sigue de suyo generación, como es todo derrame seminal sin el natural ayuntamiento de varón y mujer; por lo que esos pecados se llaman *contra naturaleza.* Porque si circunstancialmente no se produce generación, no por eso es pecado ni contra la naturaleza, como cuando sucede que la mujer queda horra.

Igualmente va contra el bien del hombre si se emite el semen de modo que puede alcanzar generación, pero se estorba la adecuada crianza. Ha de saberse que, entre los animales en que la hembra basta para criar a la prole, el macho y ella no permanecen juntos después del coito, v. gr., en los perros. Mas los hay en que la hembra no es capaz de criarla, y después del coito permanecen juntos lo necesario para su cría y enseñamiento, como es de ver en algunas especies de aves, cuyos polluelos no pueden buscar el alimento acabados de nacer. Y, pues, esas aves, no los nutren, cual los cuadrúpedos, con leche, tan a mano como preparada por naturaleza, sino que, amén de incubarlos, es menester buscarles por otro medio el alimento, no bastando para ello la hembra, por divina providencia le es connatural al macho estarse con ella para su cría.—Ahora bien, es evidente que en la especie humana no basta la mujer sola para la cría de los hijos, ya que las necesidades

set hominis generatio nisi et debita nutritio sequeretur: quia generatum non permaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata esse seminis debet emissio ut sequi possit et generatio conveniens, et geniti educatio.

Ex quo patet quod contra bonum hominis est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit[1]. Et si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum.—Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest *secundum se:* sicut omnis emissio seminis sine naturali coniunctione maris et feminae; propter quod huiusmodi peccata *contra naturam* dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non possit, non propter hoc est contra naturam, nec peccatum: sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed conveniens educatio impediatur. Est enim considerandum quod in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem: sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt sibi cibum quaerere. Cum enim avis non nutriat lacte pullos, quod in promptu est, velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit, sed oportet quod cibum aliunde pullis quaerat, et praeter hoc, incubando eos foveat: non sufficeret ad hoc sola femella. Unde ex divina pro-

[1] Un estudio concreto sobre esta idea, aquí expresada por Santo Tomás, puede verse en el artículo de J. MAYER, *Thomas von Aquin für Smulders? Zu dem Artikel vom Prof. Dr. W. Rauch:* Pastor Bonus 44 (1933) 57-60; cf. BT 10 (1933) p.917 n.1261.

videntia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem fetus.—Manifestum est autem quod in specie humana femina minime sufficeret sola ad prolis educationem: cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens secundum naturam humanam ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicantes accidit.

Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat fetum. Quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus; sed etiam instructione quantum ad animam. Nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possunt: homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus, quasi iam expertis, instruantur. Nec huius instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur. Et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae[2], indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad haec autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana

de la vida humana requieren tanto, que no pueden ser satisfechas solamente por uno. En consecuencia, es conveniente, conforme a la naturaleza humana, que el hombre después del coito cohabite con la mujer y no se marche a escape y se llegue indiferentemente a cualquiera, como entre fornicadores sucede.

Y no es embargo a esta razón que una mujer con sus riquezas sea poderosa para nutrir sola al pequeñuelo, puesto que no se mira la natural rectitud en las acciones humanas por lo que circunstancialmente acaece en un individuo, sino antes bien por lo que se sigue a toda la especie.

Y ha de saberse también que en la especie humana no sólo necesita el hijo de nutrición corporal, como en los demás animales, sino también de instrucción en cuanto al alma. Porque los animales se hallan dotados por naturaleza de artes, con que pueden proveerse, y el hombre vive con razón, la cual llega a madurez después de muy larga experiencia. Por donde es menester que los hijos sean instruidos por sus padres como por experimentados. Y no son de recién nacidos capaces de instrucción, sino harto tiempo después; cumplidamente hasta los años de la discreción; y para esa instrucción se ha de gastar luengo tiempo. Y aun entonces por el ímpetu de las pasiones, que enturbian el juicio de la prudencia, necesitan de instrucción con represión. Para esto no es bastante la mujer sola, antes se precisa el concurso del varón, en quien la razón es más perfecta para enseñar y más fuerte el poderío en castigar. En la especie humana, pues, es menester entender en sacar adelante a los hijos, no por corto tiempo, como en las aves, sino

[2] VI *Ethic.* 5; 1140b,11-12; *Expos.* lect.4 (1169-1171).

por gran espacio de vida. Por donde, siendo en todos los animales necesario que permanezca el macho con la hembra mientras el concurso del padre es necesario a la prole, es connatural al hombre tener no corta, sino diuturna sociedad con determinada mujer. A esta sociedad llamamos *matrimonio*. El matrimonio es, pues, connatural al hombre, y el coito fornicario, el tenido fuera del matrimonio, va contra el bien del hombre, y por eso es necesariamente pecado.

non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde, cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem *matrimonium* vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale: et fornicarius coitus, qui est praeter matrimonium, est contra hominis bonum. Et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

Y no se ha de tener por pecado leve procurar la emisión seminal sin debido fin de generación y de crianza, por aquello de que es leve o ningún pecado si uno usa de alguna parte de su cuerpo para otro uso que el dictaminado por la naturaleza, v. gr., andar con las manos o hacer algo con los pies; porque tales desordenados usos no impiden considerablemente el bien del hombre. Pero es que el desarreglado derrame seminal conspira contra el bien de la naturaleza, como es la conservación de la especie. De aquí que, después del pecado de homicidio, que destruye la naturaleza humana ya formada, tal género de pecado parece seguirle, por impedir la generación de ella.

Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet, aut pedibus aliquid operetur manibus operandum: quia per huiusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei. Unde post peccatum homicidii, quo natura humana iam in actu existens destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae.

Todo lo dicho está confirmado por la autoridad divina. Que la emisión seminal de la cual no pueden seguirse hijos es ilícita, se ve cuando se dice en el Levítico: *No te unirás a varón con coito femenino ni te ayuntarás con ningún animal;* y en la primera carta a los de Corinto: *Ni los masturbadores ni los invertidos poseerán el reino de Dios.*

Haec autem quae praemissa sunt, divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita, patet. Dicitur enim Lev 18, 22.23: *Cum masculo non commisceberis*[3] *coitu femineo: et cum omni pecore non coibis.* Et 1 Cor 6,10: *Neque molles, neque masculorum concubitores, regnum Dei non possidebunt.*

Que la misma fornicación y todo ayuntamiento con la mujer no propia sea ilícito se ve por las palabras del Deuteronomio: *No habrá hetaira entre las hijas de Israel ni barragán entre los hijos de Israel;* y las de Tobías: *Ten cuidado con toda fornicación, y fuera de tu mujer no gustes de conocer el crimen;* y las de la primera carta a los de Corinto: *Huid de la fornicación.*

Quod etiam fornicatio, et omnis coitus praeter propriam uxorem, sit illicitus, patet. Dicitur enim Deut 23,17: *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel.* Et Tob 4,13: *Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam, non*[4] *patiaris crimen scire.* Et 1 Cor 6, 18: *Fugite fornicationem.*

[3] Vulg.: "... commiscearis..."

Per haec autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione; et dicentium fornicationem non esse peccatum.

Con esto se rechaza el error de quienes dicen que la emisión seminal no es pecado mayor que cualquier excreción de superfluidades; y de los que afirman que la fornicación no es pecado.

CAPITULUM CXXIII

QUOD MATRIMONIUM DEBET ESSE INDIVISIBILE

CAPITULO CXXIII

El matrimonio debe de ser indivisible

Si quis autem recte consideret, praedicta ratio (c. praec.) non solum ad hoc perducere videtur ut societas maris et feminae in humana natura, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam.

El que considere con rectitud, verá que la razón aducida no tan sólo parece concluir que sea duradera la sociedad del varón con la mujer, llamado en la naturaleza humana matrimonio, sino también que sea de por vida.

Possessiones enim ad conservationem naturalis vitae ordinantur: et quia naturalis vita, quae conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione, secundum speciei similitudinem, conservatur in filio, secundum naturam est conveniens ut in his quae sunt patris, succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae. Si igitur sollicitudo patris de filio causat etiam in avibus commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae in humana specie pater et mater simul commaneant.

Las posesiones se encaminan a la conservación de la vida natural, y porque ésta no puede perdurar en perpetuo padre, se conserva en el hijo como por cierta sucesión a semejanza de la especie, pues es conforme a naturaleza que el hijo suceda en las cosas de su padre. Es, pues, natural que la solicitud del padre con el hijo se tenga hasta el fin de su vida. Si, por consiguiente, la solicitud del padre por el hijo causa aún en las aves la convivencia del macho y de la hembra, el orden natural exige en la especie humana que hasta el fin de la vida cohabiten el padre y la madre.

Videtur etiam aequitati repugnare si praedicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare non solum propter generationem,

También parece repugnar a la equidad la disolución de dicha sociedad. En efecto, la mujer no sólo necesita de varón para la generación, como

[4] Vulg.: "... numquam..."

en los demás animales, sino también para el gobierno, ya que él es más perfecto en la razón y más fuerte en el poder. Ahora bien, entra ella en sociedad con el varón por la necesidad de la generación; por tanto, al cesar la fecundidad y la hermosura en la mujer se vería privada de ser tomada por otro. Si, pues, uno toma mujer en años juveniles, cuando la hermosura y fecundidad la acompañan, y al llegar a edad provecta puede abandonarla, le causaría un daño contra toda equidad.

Y es claro el inconveniente de que la mujer pueda repudiar al varón, pues está naturalmente sometida a él como a gobernador y no cae en potestad del que está sometido a otro declinar de su gobierno. Sería, pues, contra el orden natural si la mujer pudiera abandonar al varón; y si el varón pudiera abandonar a la mujer, no resultaría equitativa la sociedad de varón y de mujer, sino una servidumbre para ella.

A los hombres les es connatural cierta solicitud por certificarse de la prole, lo cual es menester porque el hijo necesita del continuo gobierno de su padre. Todo lo que entorpece la certidumbre sobre la prole va contra el natural instinto de la especie humana. Si, pues, el varón pudiera repudiar a la mujer o ésta a aquél y yacer con otro, impediría esa certidumbre, ya que la mujer conocida por el primero lo sería después por el segundo. Por lo tanto, es contrario al instinto de la especie humana que la mujer se separe del varón; y su unión no sólo ha de ser duradera, sino aun individual.

La amistad, cuanto mayor es, más firme y duradera. Suma parece existir entre el marido y la mujer, ya que no solamente se unen en el acto de la cópula carnal, que entre las mismas bestias causa placentera sociedad, sino aun en el consorcio de

sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem: quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis. Cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore iuventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere possit postquam aetate provecta fuerit, damnum inferet mulieri, contra naturalem aequitatem.

Item. Manifeste apparet inconveniens esse si mulier virum dimittere possit: cum mulier naturaliter viro subiecta sit tanquam gubernatori; non est autem in potestate eius qui alteri subiicitur, ut ab eius regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris.

Praeterea. Hominibus naturalis quaedam sollicitudo inest de certitudine prolis: quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quaecumque igitur certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanae speciei. Si autem vir posset mulierem dimittere, vel mulier virum, et alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita, postmodum a secundo cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanae quod mulier a viro separetur. Sic igitur non solum diuturnam, sed etiam individuam oportet esse in humana specie maris et feminae coniunctionem.

Amplius. Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem so-

cietatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem *etiam patrem et matrem dimittit*, ut dicitur Gen 2,24. Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile.

Ulterius autem considerandum est quod inter naturales actus sola generatio ad bonum commune ordinatur: nam comestio, et aliarum superfluitatum emissio, ad individuum pertinent; generatio vero ad conservationem speciei. Unde, cum lex instituatur ad bonum commune, ea quae pertinent ad generationem, prae aliis oportet legibus ordinari et divinis et humanis. Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt: sicut etiam in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit. Si autem divinae sunt, non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectum naturalis instinctus supplent: sicut ea quae divinitus revelantur, superant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod coniunctio maris et feminae sit individua, et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quandam rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi et Ecclesiae quae est una unius (Eph 5, 32). Sic igitur inordinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur. Unde circa hoc magis ex inordinatione peccatur quam circa sumptionem cibi, aut alterius huiusmodi.

Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris et feminae non solum sic ordinata est legibus secundum quod

toda la vida doméstica, cuya señal es que el hombre por la mujer *deja a su padre y a su madre*, como dice el Génesis. Es, pues, conveniente que el matrimonio sea del todo indisoluble.

Y aun ha de saberse más: que, de entre todos los actos naturales, sola la generación se endereza al bien común, pues comer, junto con las diferentes excreciones, rezan con el individuo, mas la generación con la conservación de la especie. De ahí que, instituyéndose la ley para el bien común, es menester que lo atañente a la generación, más que otra cosa, sea regulado con leyes divinas y humanas. Las leyes vigentes, si son humanas, es obligado que procedan del instinto natural, lo mismo que toda humana invención en las ciencias demostrativas tiene su origen en los principios naturalmente conocidos. Si son divinas, no sólo explican el instinto de la naturaleza, antes suplen su falta, como lo divinamente revelado supera la capacidad de la razón natural. Habiendo, pues, natural instinto en la especie para que la unión del varón con la mujer sea individual y que sea de uno con una, fue menester ordenarlo con ley humana. La ley divina añade cierta razón sobrenatural del significado de la unión inseparable entre Cristo y la Iglesia, que es entre uno y una. Así, por lo tanto, los desórdenes en el acto de la generación no sólo repugnan al instinto natural, sino traspasan las leyes divinas y humanas. Por lo cual más se peca con estos desórdenes que en la indebida ingestión del alimento y cosas parecidas.

Y porque es necesario encaminar en el hombre lo bueno a lo mejor, la unión del varón con la mujer no tan sólo está ordenada por las leyes en lo que toca a la generación de la

prole, sino también en lo concerniente a las buenas costumbres dispuestas por la recta razón, ora respecto del hombre en sí mismo, ora en cuanto es parte de la familia doméstica o de la sociedad civil. A esas buenas costumbres se encamina la unión individual del varón con la mujer; pues así es más fiel el amor de uno hacia el otro, al reconocerse unidos indisolublemente, y a ambos asiste más solícito cuidado de las cosas domésticas al saberse perpetuamente en compañía en posesión de las mismas cosas. Con ello se quita la causa de las discordias que por fuerza habían de darse, de abandonar el varón a la mujer, entre él y sus allegados; y se robustece el amor entre los afines. También se quitan las ocasiones de adulterio que se darían si el varón pudiese repudiar a la mujer, o al contrario, pues se abriría el camino fácil de solicitar otras uniones matrimoniales.

Por eso se lee en San Mateo y en la primera carta a los de Corinto: *Y yo os digo que la mujer no se marche de con el varón.*

Con lo dicho se excluye la costumbre de repudiar a las esposas. Si fue permitido en la vieja ley a los judíos *por su dureza,* fue por ser proclives a matarlas. Se permitió el menor mal para excluir el mayor.

ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae, aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae. Sic enim erit fidelior amor unius ad alterum, dum cognoscunt se indivisibiliter coniunctos. Erit etiam utrique sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earundem rerum possessione existimant. Subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris: et fit firmior inter affines dilectio. Tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur si vir uxorem dimittere posset, aut e converso: per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

Hinc est quod dicitur Mt 5,31, et 19,9, et 1 Cor 7,10: *Ego autem dico vobis, uxorem a viro non discedere.*

Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium uxores. Quod tamen in veteri lege permissum fuit Iudaeis *propter eorum duritiam* (Mt 19,8): quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum. Permissum ergo fuit minus malum, ad excludendum maius malum.

CAPITULUM CXXIV
QUOD MATRIMONIUM DEBEAT ESSE UNIUS AD UNAM

CAPITULO CXXIV
El matrimonio debe de ser uno con una

Considerandum etiam videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quae coitu utuntur, quod consortium in compari non compatiuntur: unde propter coitum pugnae in animalibus existunt [1]. Et quidem quantum ad omnia animalia est una communis ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut et voluptate cibi: quae quidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedunt, aut e converso; sicut et in libertate fruendi cibo impeditur aliquod animal si cibum quem ipsum sumere cupit, aliud animal usurpet. Et ideo similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant [2]. In hominibus autem est ratio specialis: quia, ut dictum est (c. praec.), homo naturaliter desiderat certus esse de prole; quae quidem certitudo omnino tolleretur si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius.

Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur, utraque praedictarum rationum concurrit. Sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda: non enim certitudo prolis impeditur si unus mas plures feminas cognoscat. Facit autem contra hoc ratio prima: nam sicut libertas utendi femina ad libitum a mare tollitur si femina habeat alium, ita et eadem libertas a femina tollitur si mas habeat plures. Et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimo-

También parece que se ha de considerar que es innato en las almas de todos los animales que tienen coito no sufrir la compañía del igual, por lo cual hay luchas entre ellos por el coito. Y ciertamente hay una sola razón común para todos los animales; que todos apetecen gozar libremente del placer del coito como del placer de la comida. Tal libertad es coartada con llegarse muchos a una, o al revés; como la de disfrutar del placer de la comida si otro se la quita. En los hombres se da una razón especial, ya dicha, que desea estar cierto de la prole; certidumbre que se pierde si muchos fueran de una. Por consiguiente, de instinto natural viene que una sea de uno.

Mas en esto se ha de tener presente una diferencia. Que una mujer no sea conocida por varios varones lo persuaden ambas razones. Mas que un varón no conozca muchas mujeres no lo concluye la segunda, pues no se pierde la certeza sobre la prole. Pero milita, en cambio, la primera; porque así como la libertad de usar de la mujer a gusto del varón la pierde éste si la mujer tiene otro, así también la pierde ésta si aquél tiene muchas. Y, pues, la certidumbre sobre la prole es el bien principal que persigue el matrimonio, ninguna ley ni costumbre humana permitió que una fuese mujer

[1] ARISTÓTELES, VI *De hist. animalium* 18; 571b,572b,25.
[2] ARISTÓTELES, IX (S. Thomae VIII) *De hist. animalium* 1; 608b,19-22.

de varios. Fue también tenido esto por los romanos como inconveniente, de quienes dice Valerio Máximo que juzgaban que ni por esterilidad debía quebrantarse la fidelidad conyugal.

En todas las especies de animales en que el padre tiene solicitud por la prole, un macho sólo tiene una hembra, como se ve en todas las aves que crían conjuntamente a los polluelos, pues no bastaría un solo macho a prestar ayuda a muchas hembras en la crianza. Entre los animales en que el macho no tiene esa solicitud, uno tiene indistintamente muchas hembras, y una hembra muchos machos, como entre los gozques, las gallinas y otros. Mas como al varón, entre todos los animales, le asedia el cuidado de los hijos, es cosa clara ser natural al hombre que uno tenga una mujer, y al contrario.

La amistad se asienta sobre cierta igualdad. Si, pues, no es permitido a la mujer tener varios hombres, por ser esto contra la certeza de la prole, si estuviera permitido al varón tener muchas mujeres, no cabría amistad liberal entre mujer y varón, sino medio servil. Y esta razón está comprobada por la experiencia, pues entre los varones que tienen muchas mujeres, éstas están como esclavizadas.

No se tiene intensa amistad con muchos. Por consiguiente, si la mujer tiene un solo hombre y éste tiene muchas, no es igual la amistad por ambas partes, ni habrá amistad liberal, sino en cierta manera servil.

nio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Maximus Valerius[3] quod credebant nec propter sterilitatem coniugalem fidem debere dissolvi.

Item. In omni animalis specie in qua patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus quae simul nutriunt pullos: non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas, et femina plures mares: sicut in canibus, gallinis, et huiusmodi. Cum autem masculo inter omnia animalia maior sit cura de prole in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod unus mas unam feminam habeat, et e converso.

Adhuc. Amicitia in quadam aequalitate consistit[4]. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis; liceret autem viro habere plures uxores: non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur: quia apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillariter habentur.

Praeterea. Amicitia intensa non habetur ad multos: ut patet per Philosophum in VIII *Ethicorum*[5]. Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

[3] *Dictorum factorumque memorabilium Exempla ad Tiberium Caesarem* (II c.1,4): "Repudium inter uxorem et virum a condita Urbe usque ad vicesimum et quingentesimum annum nullum intercessit. Primus autem Spurius Carbilius uxorem sterilitatis causa dimisit. Qui, quamquam tolerabili ratione motus videbatur, reprehensione tamen non caruit: quia nec cupiditatem quidem liberorum coniugali fidei praeponi debuisse arbitrabantur..."; cf. DOM PIETRO MARC, o.c., t.3 p.427 n.2970.

[4] VIII *Ethic.* 7; 1157b,36; *Expos.* lect.5 (1605).

[5] Ibid., 7; 1158a,10-13; *Expos.* lect.6 (1609).

Amplius. Sicut dictum est (c. praec.), matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores: quia ex hoc sequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

Hinc est quod dicitur Gen 2, 24: *Erunt duo in carne una.*

Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores; et opinio Platonis, qui posuit uxores debere esse communes[6]. Quem in nova lege secutus est Nicolaus[7], unus ex septem diaconibus.

Hemos dicho que el matrimonio de los hombres se debe ordenar en relación con las buenas costumbres. No es buena costumbre que el varón tenga muchas mujeres, porque de ahí se origina la discordia en la familia doméstica, como consta por experiencia. No es, por tanto, conveniente que un hombre tenga muchas mujeres.

Por eso se dice en el Génesis: *Serán dos en una carne.*

Con lo dicho se cierra la puerta a la costumbre de los que tienen muchas mujeres y se excluye la opinión de Platón, que afirma que las mujeres deben de ser comunes, la cual siguió en la nueva ley Nicolás, uno de los siete diáconos.

CAPITULUM CXXV

QUOD MATRIMONIUM NON DEBET FIERI INTER PROPINQUOS

CAPITULO CXXV

No debe pactarse matrimonio entre allegados

Propter huiusmodi etiam causas rationabiles ordinatum est legibus quod certae personae a matrimonio excludantur, quae sunt secundum originem coniunctae.

Nam cum in matrimonio sit diversarum personarum coniunctio, illae personae quae se debent reputare quasi unum propter eandem originem, convenienter a matrimonio excluduntur, ut, dum se per hoc unum esse recognoscunt, ferventius se diligant.

Item. Cum ea quae inter virum et uxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus, propter coniunctionem sanguinis, reverentia debetur. Quae quidem ratio videtur in veteri lege inducta per

También por causas razonables se estableció en las leyes la exclusión del matrimonio a ciertas personas unidas en el origen.

Pues, siendo el matrimonio unión de personas distintas, aquellas que deben reputarse como formando una unidad por idéntico origen son excluidas razonablemente del matrimonio, para que, al reconocerse unos, más fervorosamente se amen.

Como lo que pasa entre el varón y la mujer reviste cierta vergüenza natural, convino prohibir que no se diera esto entre las personas que se deben mutua reverencia por la comunidad de sangre. Esta razón parece aducida en la ley vieja, porque se dice: *No descubras la torpeza de tu her-*

[6] V *De republica* VII; 457CD.

[7] AUGUST., *De haeresibus* V (ed. OEHLER: *Corp. haeres.* t.1 p.197): "Iste (Nicolaus) cum de zelo pulcherrimae coniugis culparetur, velut purgandi se causa permisisse fertur ut ea qui vellet uteretur. Quod eius factum in sectam turpissimam versum est, qua placet usus indifferens feminarum".

mana; lo mismo de los demás parientes.

Se corrompen las buenas costumbres con ser dados los hombres en demasía a los placeres del coito, porque, al absorber este deleite en gran manera la mente, se embargaría la razón en lo rectamente operable. Se seguiría excesivo uso del placer si estuviera permitido ayuntarse el hombre con aquellas personas con las que tiene necesidad de habitar, como son las hermanas y demás parientes, ya que no se podría quitar la ocasión del coito con las tales. Fue, pues, conveniente a las buenas costumbres que esas uniones se prohibieran en las leyes.

El placer del coito *grandemente estraga la apreciación de la prudencia.* Su reiteración es contraria a las buenas costumbres, y se aumenta por el amor de las personas que se unen. Sería, pues, adverso a las buenas costumbres unirse a allegados, porque en ellos se sumaría el amor por comunidad de origen y de crianza al de concupiscencia, y, acrecentado el amor, por necesidad el alma se sumergería más en deleites.

Es muy necesario para la sociedad humana que se dé amistad entre muchos. Se multiplica la amistad entre los hombres al enlazarse en matrimonio con personas extrañas. Fue, pues, conveniente que las leyes ordenasen que los matrimonios se contrajeran con personas ajenas y no con allegados.

Es un inconveniente para las personas que se una socialmente quien naturalmente debe estar sometido. Es natural que uno esté sometido a sus padres. Por tanto, sería inconveniente contraer matrimonio con ellos, siendo el matrimonio cierta unión social.

hoc quod dicitur[1]: *Turpitudinem sororis tuae non discooperias,* et similiter de aliis.

Praeterea. Ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus: quia, cum haec voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quae recte agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus si liceret homini per coitum coniungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis: quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis coniunctio legibus inhiberetur.

Adhuc. Delectatio coitus *maxime corrumpit existimationem prudentiae*[2]. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonos mores. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quae coniunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis coniungi: quia in eis adiungeretur amor qui est ex communione originis et connutritione, amori concupiscentiae; et, multiplicato amore, necesse esset animam magis delectationibus subdi.

Amplius. In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines dum personae extraneae per matrimonia colligantur. Conveniens igitur fuit legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

Adhuc. Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter iungatur quibus naturaliter debet esse subiectus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subiectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret: cum in matrimonio sit quaedam coniunctio socialis.

[1] Lev 18,9: "... tuae, ex parte sive ex matre quae domi vel foris genita est, non revelabis" (Vulg.).
[2] *Cf.* VI *Ethic.* 5; 1140b,13-21; *Expos.* lect.4 (1170); II-II q.53 a.6; q.153 a.5.

Hinc est quod dicitur Lev 18, 6: *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat*[3].

Per haec autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent.

Sciendum est autem quod, sicut naturalis inclinatio est ad ea quae sunt ut in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est praedictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere: non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum *bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius*[4]. Ne tamen defectus qui in aliquo uno posset accidere, omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores, et eis similes, auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et si quidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest: sicut in veteri lege ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere et concubinas, et uxoris repudium.

De ahí que se diga en el Levítico: *Ninguno se llegue a su allegada en la sangre.*

Así se anatematiza la costumbre de quienes se unen carnalmente con sus parientes.

Ha de saberse que así como hay inclinación natural a aquello que se da en los más, así la ley está puesta según acontece en la mayoría. No contraría a las razones dichas si en alguno sucede de otra manera, pues no por el bien de uno se ha de preterir el bien de muchos, siendo siempre *el bien de la multitud más divino que el particular.* Sin embargo, no fuese a quedar del todo sin remedio el defecto que en uno pudiera darse, reside en los legisladores y demás autoridad de dispensar, en lo comúnmente sancionado, lo necesario en caso particular. Y si la ley es humana, puede ser dispensada por hombres investidos de igual potestad; si divina, la dispensa debe tenerse por divina autoridad, al igual que en la vieja ley por dispensa se tenía indulto de tener varias mujeres y concubinas y el repudio de la esposa.

CAPITULUM CXXVI

QUOD NON OMNIS CARNALIS COMMIXTIO EST PECCATUM

CAPITULO CXXVI

No todo ayuntamiento carnal es pecado

Sicut autem contra rationem est ut aliquis carnali coniunctione utatur contra id quod convenit proli generandae et educandae, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali coniunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis.

Así como es contra razón usar la conjunción carnal en contra de lo conveniente a la generación y cría de la prole, así también es según razón el uso de tal ayuntamiento conducente a la generación y cría de la prole. Que por ley divina sólo está prohibido lo que contraría a la razón,

[3] Vulg.: "... accedet..."
[4] I *Ethic.* 1: 1094b,9-10; *Expos.* lect.2 (30).

como se deduce de lo dicho. Es inconveniente, pues, decir, que toda cópula carnal es pecado.

Siendo los miembros del cuerpo ciertos instrumentos del alma, el fin de cada uno es su uso, como el de cualquier instrumento. Es la unión carnal el uso de algunos miembros corporales; por tanto, ése es el fin de esos miembros. Y lo que es fin de algunas cosas naturales no puede ser de suyo malo, porque lo que naturalmente es por divina providencia se endereza al fin, como hemos dicho. Es, pues, imposible, que el enlace carnal sea en sí mismo malo.

Las inclinaciones naturales están en las cosas impresas por Dios, que todas las mueve. Por consiguiente, es imposible que la inclinación natural de alguna especie tienda a lo que en sí es malo. Todos los animales perfectos sienten inclinación natural a la unión carnal. Es, pues, imposible que en sí misma sea mala.

Aquello sin lo cual no puede ser algo bueno y óptimo no es de suyo malo. La perpetuidad de la especie no se conserva en los animales sino por generación habida por ayuntamiento carnal. Es imposible, en consecuencia, que éste sea en sí mismo malo.

De ahí que se diga en la primera carta a los de Corinto: *Si se casa la mujer, no peca.*

Así se rechaza el error de quienes afirman que toda unión carnal es ilícita, por donde condenan de plano el matrimonio y las bodas. Algunos de ellos lo afirman por creer que lo corporal proviene no del principio bueno, sino de un principio malo.

Lege autem divina haec solum prohibita sunt quae rationi adversantur, ut ex supra (c.121) dictis patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis coniunctio sit peccatum.

Adhuc. Cum membra corporis sint quaedam animae instrumenta, cuiuslibet membri finis est usus eius: sicut et cuiuslibet alterius instrumenti. Quorundam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorundam membrorum corporis. Illud autem quod est finis aliquarum naturalium rerum, non potest esse secundum se malum: quia ea quae naturaliter sunt, ex divina providentia ordinantur ad finem ut ex supra (c.64) dictis patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Amplius. Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Item. Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commixtione carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala.

Hinc est quod dicitur 1 Cor 7, 28: *Mulier non peccat si nubat*[1].

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnem carnalem coniunctionem esse illicitam: unde totaliter matrimonium et nuptias damnant. Quorum quidam hoc ideo dicunt quia credunt corporalia non a bono, sed a malo principio esse[2].

[1] Vulg.: "... et si nupserit virgo, non peccavit".

[2] Cf. CONCILIO DE BRAGA (a.563), *Anatemas contra los Priscilianistas* n.11.12.13: Denz. 241.242.243; CONCILIO DE LETRÁN IV (a.1215) c.1 de fide catholica: Denz. 430.

CAPITULUM CXXVII

QUOD NULLIUS CIBI USUS EST PECCATUM SECUNDUM SE

CAPITULO CXXVII

No es en sí pecado el uso de cualquier manjar

Sicut autem venereorum usus absque peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

Adhuc. Nullius rei usus secundum se malus est nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra (c.7) ostensum est. Potest autem aliquis cibus esse alicui malus inquantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullius igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est peccatum secundum se: sed potest esse peccatum si praeter rationem aliquis ipso utatur contra suam salutem.

Amplius. Uti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum. Sunt autem plantae propter animalia; animalium vero quaedam propter alia; et omnia propter hominem, sicut ex superioribus (c.22) patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus vel ad esum, vel ad quicquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

Item. Defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso: peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad ani-

Así como el uso de lo venéreo se da sin pecado, si se tiene conforme a razón, así también el uso de alimentos. Se hace algo según razón cuando se ordena convenientemente a debido fin. El fin debido al tomar alimento es la conservación del cuerpo por la alimentación. Todo alimento puede conseguir eso y puede tomarse sin pecado. Por tanto, tomar cualquier manjar no es de suyo pecado.

El uso de ninguna cosa es en sí malo de no ser mala de suyo. Ningún manjar es por naturaleza malo, pues toda cosa por su naturaleza es buena, como susodicho queda. Puede ser un alimento malo para alguien por serle contrario a la salud corporal. Tomar, pues, cualquier alimento, por serlo, no es pecado de suyo, aunque pueda serlo si fuera de razón uno lo toma contra su salud.

No es de por sí malo usar de las cosas para lo que son. Las plantas son para los animales, de éstos algunos para otros, y todo para el hombre, como se desprende de lo dicho. Por consiguiente, no es de suyo pecado usar de plantas o de la carne de animales para comida o para cualquier otra cosa de utilidad para el hombre.

Los defectos del pecado se derivan al cuerpo por el alma, pues decimos que hay pecado cuando se desordena la voluntad. Los manjares pertenecen inmediatamente al cuerpo, no al alma. De aquí que tomarlos no sea

pecado a no ser que repugne a la rectitud de la voluntad. Lo cual acontece: o por la pugna con el fin propio de los manjares, como cuando se toman por el deleite que dan, aunque sean dañosos a la salud corporal, tanto por la calidad como por la cantidad; —o por desdecir con la posición de quien los toma o con la de aquellos con los que convive, v. gr.: el que los compra sobre sus facultades o de calidad no acostumbrada entre aquellos con quienes alterna; —o también por tratarse de alimentos prohibidos por motivo especial por la ley: como algunos estaban prohibidos en la ley vieja por su simbolismo, y antiguamente en Egipto la carne de buey o de vaca para que la agricultura no sufriera colapso. Y aun también por prohibir algunas reglas ciertos manjares para refrenar la concupiscencia.

De ahí que diga el Señor en San Mateo: *No mancha al hombre lo que entra en su boca;* y el Apóstol en la primera carta a los de Corinto: *Tomad todo lo que de la carnicería venga, no preguntando nada por la conciencia;* y en la primera a Timoteo: *Toda criatura de Dios es buena, y no hay que despreciar nada de lo que se toma con acción de gracias.*

Con lo dicho se rechaza el yerro de quienes dicen que es ilícito el uso de determinados alimentos. De tales dice el Apóstol: *En tiempos venideros, algunos dejarán la fe, prohibiendo casarse y abstenerse de manjares creados por Dios para ser tomados con hacimiento de gracias.*

Y, pues, el uso de manjares y de placeres no es en sí ilícito, sino sólo cuando desborda el orden de la ra-

mam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quod quidem contingit uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum: sicut cum aliquis, propter delectationem quae est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum, vel secundum quantitatem.—Alio modo, secundum quod repugnat conditioni eius qui utitur cibis, vel eorum cum quibus conversatur: puta cum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat; et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit. — Tertio modo, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialem: puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem; et in Aegypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bovinae, ne agricultura impediretur. Vel etiam secundum quod aliquae regulae prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refraenandam.

Hinc est quod Dominus dicit, Mt 15,11: *Quod intrat in os non coinquinat hominem*[1]. Et 1 Cor 10,25 dicitur: *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes propter conscientiam.* Et 1 Tim 4,4 dicitur: *Omnis creatura Dei bona est, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.*

Per hoc autem excluditur quorundam error qui usum quorundam ciborum secundum se dicunt esse illicitum. De quibus Apostolus dicit ibidem (1 Tim 4,1-3): *In novissimis temporibus discedent quidam a fide: prohibentium nubere, abstinere a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione.*

Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum

[1] Vulg.: "... Non quod... coinquinat..."

quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest; ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae, et ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur; ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet; quod in eis finem voluntatis suae non constituat; quod eis debito modo utatur, ad suam et aliorum utilitatem. Hinc est quod Apostolus, 1 Tim. ult. (c.6,17.18), divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens: *Divitibus huius saeculi praecipe non alta sapere, neque sperare in incerto divitiarum: bene agere, divites fieri in operibus bonis, facile tribuere, communicare.* Et Eccli 31,8: *Beatus dives qui inventus est sine macula et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris.*

Per hoc etiam excluditur quorundam error qui, ut Augustinus dicit in libro *De haeresibus*[2], *Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, et res proprias possidentes (quales habet Catholica Ecclesia), et monachos et clericos plurimos. Sed ideo isti haeretici sunt, quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent.*

zón; y las facultades poseídas son necesarias para la alimentación, la educación de la prole y la sustentación de la familia y demás necesidades corporales; consiguientemente, la posesión de la riqueza no es de suyo ilícita, si se observa el orden de la razón, de suerte que se posea justamente lo que se tiene y que no se ponga en ella el fin de la voluntad y se la emplee para provecho propio y el ajeno. Por eso el Apóstol no condena a los ricos, antes les da una regla para su uso, diciendo en la primera carta a Timoteo: *A quienes son ricos en este presente siglo recomiéndales que no nutran sentimientos de altanería ni tengan puesta su esperanza en la riqueza; bien hacen con enriquecerse con buenas obras, largos en repartir sus bienes.* Y el Eclesiástico: *Dichoso el varón que es hallado sin mancilla, que no va tras el oro ni puso su esperanza en el dinero ni en tesoros.*

Con esto queda refutado el desvarío de quienes dice Agustín *que con gran insolencia se llamaron apostólicos porque no recibían a su comunión a casados ni a poseedores de cosas propias (tal como la Iglesia católica manda), siendo muchos monjes y clérigos. Mas son herejes al separarse de la Iglesia con creer que no había esperanza para quienes usan de esas cosas de que carecen ellos.*

CAPITULUM CXXVIII

QUOMODO SECUNDUM LEGEM DEI HOMO ORDINATUR AD PROXIMUM

CAPITULO CXXVIII

Cómo según la ley de Dios se ordena el hombre con el prójimo

Ex his ergo quae dicta sunt (c.121 sqq.), manifestum est quod secundum legem divinam homo

Por lo dicho es claro que, conforme a la ley divina, es estimulado el hombre a guardar el orden de la ra-

[2] AUGUST., *De haeresibus* 40 (ed. OEHLER: *Corp. haeres.* I p.203): "Apostoli qui se isto nomine arrogantissime... non reciperent... habet catholica..."

zón en todas las cosas que pueden venir en su uso. Entre todas ellas, las principales son los otros hombres, pues que es *naturalmente animal sociable* y necesita de muchos para alcanzar lo que uno solo no puede. Por consiguiente, es menester que sancione la ley divina cómo el hombre se ha de comportar con los demás según orden de razón.

El fin de la divina ley es que el hombre se una a Dios. En esto, uno ayuda al otro en el conocimiento y en el amor, ya que los hombres se ayudan en el conocimiento de la verdad, y uno incita al otro al bien y lo aparta del mal. Así se dice en los Proverbios: *El hierro con el hierro se aguza y el hombre aguza a su prójimo.* Y en el Eclesiastés: *Mejor es que estén dos juntos que uno solo, porque tienen la ventaja de su compañía. Si uno cayere, le sostendrá el otro. ¡Ay del solo!, que, cuando cayere, no tiene quien le levante. Y si durmieren dos juntos, se calentarán mutuamente; uno solo, ¿cómo se calentará? Y si alguien prevaleciere contra uno, los dos le resisten.* Por tanto, convino ordenar por ley divina la sociedad mutua de los hombres.

La ley divina es cierto plan de la divina providencia para gobernar a los hombres. A ésta atañe mantener en su debido orden a todos sus sometidos, de suerte que cada uno esté en su lugar y grado. Por lo tanto, la ley divina así ordena recíprocamente a los hombres que cada uno esté en su sitio, lo cual no es otro que estar los hombres en mutua paz, *pues la paz entre los hombres no es otra cosa que una ordenada concordia.*

inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. *Homo enim naturaliter est animal sociale* [1]: indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

Adhuc. Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat (c.115). Iuvatur autem unus homo in hoc ex alio tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem: iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis; et unus alium provocat ad bonum, et retrahit a malo. Unde Prov 27,17 dicitur: *Ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui.* Et Eccle 4,9-12 dicitur: *Melius est duos esse quam unum: habent enim emolumentum societatis; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli: qui cum ceciderit, non habet sublevantem. Et si dormierint duo, fovebunt se mutuo: unus quomodo calefiet? Et si quis praevaluerit contra unum, duo resistunt ei* [2]. Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

Amplius. Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos (c.114 sq.). Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere: ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines pacem habere ad invicem: *pax enim hominum nihil aliud est quam ordinata concordia,* ut Augustinus dicit [3].

[1] I *Ethic.* 5; 1097b,11; *Expos.* lect.9 (112).
[2] Vulg.: "...esse simul... societatis suae... Vae soli, quia... sublevantem se... fovebuntur..."
[3] *De civ. Dei* XIX 13,1 (PL 41,640): "Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia. *Pax hominum, ordinata concordia*"; cf. *De div. nominibus* XI lect.1 (891).

Item. Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem: alias se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, *ordinatam concordiam* esse, quod est *pax.*

Hinc est quod in Psalmo (147, 3) dicitur: *Qui posuit fines tuos pacem.* Et Dominus dicit, Io 16, 33: *Haec locutus sum vobis ut in me pacem habeatis.*

Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando unicuique quod suum est redditur: quod est iustitiae [4]. Et ideo dicitur Is 32,17: *Opus iustitiae pax.* Oportuit igitur per legem divinam iustitiae praecepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est, et abstineret a nocumentis alteri inferendis.

Inter homines autem maxime aliquis est parentibus debitor. Et ideo inter praecepta legis quae nos ad proximum ordinant, Ex 20,12-17, primo ponitur, *Honora patrem tuum et matrem tuam:* in quo intelligitur praecipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat quod debet, secundum illud Rom 13,7: *Reddite omnibus debita.*—Deinde ponuntur praecepta quibus praecipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis. Ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est, *Non occides;* neque in persona coniuncta, quia scriptum est, *Non moechaberis;* neque etiam exterioribus rebus, quia scriptum est, *Non furtum facies.* Prohibemur etiam ne contra iustitiam proximum verbo offenda-

Las cosas que se ordenan entre sí conviene que lo estén concordemente; de otra manera se estorbarían en la consecución del fin común, como es de verse en un ejército ordenado cordialmente a conseguir la victoria, que es la finalidad del capitán. Pues bien, todo hombre está ordenado a Dios por ley divina; por consiguiente, fue menester que por ella hubiera entre ellos *ordenada concordia, la paz,* para que no se sirvieran de estorbo unos a otros.

De aquí que se diga en el salmo: *El cual puso la paz en tus confines.* Y el Señor dice en San Juan: *Os he dicho esto para que en mí tengáis paz.*

Y entonces se guarda la ordenada concordia cuando se da a cada cual lo que es suyo, lo que es de justicia. Por eso dice Isaías: *Efecto de la justicia es la paz.* Fue conveniente, por tanto, dar mandamientos de ley divina sobre la justicia, para que todos se concedieran lo propio y se abstuvieran de causar daño.

Entre todos los hombres, uno es máximo deudor de sus padres. De este modo el primero de los preceptos de la ley que nos relacionan con el prójimo es el de *honrar padre y madre,* en el cual se comprende estar mandado que tanto a los padres como a los demás dé cada uno lo que se merecen, conforme a lo que se dice a los Romanos: *Dad a todos lo merecido.*—Después vienen los mandamientos en que se manda abstenerse de causar daño al prójimo, de manera que no le ofendamos de obra ni en su propia persona; por eso se dice: *No matar;* ni en persona unida, *no fornicar;* ni aun en las cosas exteriores, *no hurtar.* También se nos prohíbe que no le ultrajemos contra toda justicia con palabras: *No levantar falsos*

[4] Cf. AMBROSIO, *De officiis ministrorum* 1 c.24 n.115: PL 16,57AB; II-II q.58 a.11 sed c.

testimonios. Y pues Dios es también juez de los corazones, nos prohíbe que ofendamos al prójimo con el pensamiento, *deseando su mujer o codiciando sus bienes.*

Para observar una tal justicia, establecida por ley divina, es inclinado el hombre doblemente: interior y exteriormente. Interiormente, en cuanto que es voluntario para guardar lo que manda la ley divina, lo cual hace por amor a Dios y al prójimo, ya que el que ama a alguien, de agrado y con placer le da lo que merece y aun liberalmente más. De ahí que todo el cumplimiento de la ley esté como colgado del amor, según el Apóstol a los Romanos: *El amor es la plenitud de la ley;* y el Señor dice en San Mateo que *de dos mandamientos pende toda la ley,* del amor de Dios y del amor al prójimo. Mas, porque algunos no están tan dispuestos interiormente que espontáneamente hagan por sí mismos lo que les manda la ley, han de ser atraídos exteriormente al cumplimiento de su justicia; lo cual acontece cuando por temor de las penas cumplen la ley servil y no liberalmente. Así dice Isaías: *Cuando obrares tus juicios en la tierra (a saber, castigando a los malos), aprenderán la justicia todos los que habitan el orbe.*

Los primeros, pues, que tienen caridad, que en lugar de la ley los induce a obrar libremente, son *para sí mismos la ley;* de manera que por ellos no fue necesario dar la ley exterior, sino por aquellos que de suyo no se inclinan al bien. Por eso se dice en la primera carta a Timoteo: *La ley no fue puesta para el justo, sino para los injustos.* Lo cual no se ha de entender de suerte que los justos no estén obligados a guardar la ley, como alguno así lo entendió, sino que los tales se inclinan por sí mismos a cumplir la justicia aun sin la ley.

mus: quia scriptum est, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Et quia Deus etiam cordium iudex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, *concupiscendo scilicet uxorem, aut aliquam rem eius.*

Ad huiusmodi autem iustitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo, ab interiori; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecipit lex divina. Quod quidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum: qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet, et etiam liberaliter superaddit. Unde tota legis impletio ex dilectione dependet: secundum illud Apostoli Rom 13,10: *Plenitudo legis est dilectio.* Et Dominus dicit, Mt 22,40, quod *in duobus praeceptis,* scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet.*—Sed quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet, ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam. Quod quidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent. Unde dicitur Is 26,9: *Cum feceris iudicia tua in terra,* scilicet puniendo malos, *iustitiam discent omnes habitatores orbis.*

Primi igitur *sibi ipsi sunt lex* (Rom 2,14), habentes caritatem, quae eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur: sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. Unde dicitur 1 Tim 1,9: *Iusto lex non est posita, sed iniustis.* Quod non est sic intelligendum quasi iusti non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt: sed quia isti inclinantur ex seipsis ad iustitiam faciendam, etiam sine lege.

CAPITULUM CXXIX

QUOD IN ACTIBUS HUMANIS SUNT ALIQUA RECTA SECUNDUM NATURAM, ET NON SOLUM QUASI LEGE POSITA

CAPITULO CXXIX

En las acciones humanas hay cosas que naturalmente son rectas y no sólo por ser sancionadas por la ley

Ex praemissis autem apparet quod ea quae divina lege praecipiuntur, rectitudinem habent non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione (c.121). Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae lege divina praecipiuntur, secundum se naturaliter recta.

Praeterea. Homines ex divina providentia sortiuntur naturale iudicatorium[1] rationis ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae.

Praeterea. Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant: propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.

Adhuc. Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest: *natura enim non deficit in necessariis*[2]. Est autem homini naturale quod sit *animal sociale* (cf.

Se desprende de lo dicho que lo preceptuado por la ley divina es recto no ya sólo por ser establecido por la ley, sino también naturalmente.

Los mandamientos de la ley divina ordenan la mente del hombre hacia Dios y todo lo que hay en él debajo de la razón. Esto exige el orden natural, ya que lo inferior ha de estar sometido a lo superior. Por tanto, lo mandado por la ley divina de suyo es naturalmente recto.

Los hombres, por divina providencia, alcanzan el juicio natural de la razón como principio de las propias acciones. Los principios naturales se ordenan a las cosas que se dan según naturaleza. Hay, por consiguiente, acciones que convienen al hombre según su naturaleza, que son de por sí rectas y no sólo por ser mandadas por la ley.

Aquellos que tienen determinadas naturalezas han de tener operaciones determinadas que convengan a esas naturalezas, pues la operación propia de cada uno sigue a su naturaleza. Consta que la naturaleza del hombre es determinada. Es menester, pues, que haya algunas acciones que de suyo le convengan.

Lo que atañe de modo natural a una cosa exige que también lo sea aquello sin lo cual no puede darse: *La naturaleza no falta en lo necesario.* Es natural al hombre ser *animal social,* lo cual se demuestra por no bastar

[1] Cf. BASILIO, *Hom. in Principium Proverb.* 9; PG 31,405C; *De veritate* q.17 a.1 arg.5; AUGUST., *De libero arbitrio* II c.10; PL 32,1256-1257; I q.79 a.12 arg.13; II *Sent.* d.24 q.2 a.3 arg.3; I-II q.71 a.6 ad 4.

[2] III *De anima* 9; 432b,21-22; *Expos.* lect.14 (811).

uno solo para todo lo necesario a la vida humana. Por tanto, aquello sin lo cual no puede conservarse la sociedad humana atañe naturalmente al hombre; por ejemplo: guardarse de lo ajeno y abstenerse de las injurias. Hay, por consiguiente, en las acciones humanas algo naturalmente recto.

Queda demostrado arriba que el hombre dispone naturalmente de las cosas inferiores para las necesidades de su vida. Hay medida determinada según la cual el uso de dichas cosas es conveniente a la vida humana, y si no se guarda, resulta nocivo, como se ve en la ingestión desordenada de alimentos. En consecuencia, se dan acciones humanas naturalmente convenientes y otras que naturalmente no convienen.

Conforme al orden natural, tiene el hombre cuerpo por el alma, y las tendencias íntimas del alma por la razón, al igual que en las demás cosas la materia es por la forma y los instrumentos por el agente principal. Por el hecho de estar ordenado a otro debe prestarle ayuda y no servirle de estorbo. Es, pues, naturalmente recto que de tal manera mire el hombre por su cuerpo y por las tendencias íntimas del alma, que el acto de la razón y su bien en modo alguno sean estorbados puesto que, si de otra manera acaeciere, será naturalmente pecado. Por tanto, las comilonas y crápulas y el uso desordenado de placeres, que impiden el acto de la razón, y el sumergirse en pasiones que no dejan en libertad el juicio de la razón, son cosas naturalmente malas.

A una cosa le conviene naturalmente todo con lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente. Se ha demostrado arriba que el hombre está naturalmente ordenado a Dios como

c. praec.): quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

Amplius. Supra (cc.121.127) ostensum est quod homo naturaliter hoc habet, quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens, quae quidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum: sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes.

Item. Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores vires animae propter rationem: sicut et in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, debet ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus, et inferiores vires animae, quod ex hoc actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur: si autem secus acciderit erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et comessationes; et inordinatus venereorum usus, per quem actus rationis impeditur; et subdi passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

Praeterea. Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem: quae autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (cc.17.25)

quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: quae [3] autem e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala.

Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem.

Hinc est quod in Psalmo [4] dicitur, quod *iudicia Domini sunt vera, iustificata in semetipsis.*

Per haec autem excluditur positio dicentium quod iusta et recta sunt solum lege posita [5].

a fin. Así, todo lo que lleva al conocimiento y amor de Dios es naturalmente recto, y lo que lo aparta le es naturalmente malo.

Por consiguiente, es claro que la bondad o malicia de las acciones humanas no solamente lo son por preceptuarlo la ley, sino según el orden natural.

Por eso en el salmo se dice que *los juicios del Señor son verdaderos y justificados en sí mismos.*

Con lo dicho se rechaza la posición de los que dicen que lo justo y lo recto lo establece la ley.

CAPITULUM CXXX
DE CONSILIIS QUAE DANTUR IN LEGE DIVINA [1]

CAPITULO CXXX
De los consejos que se dan en la ley divina

Quia vero optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis; impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur: ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae retrahantur, quantum possibile est terrenam vitam agenti. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam ut sine eo iustitia esse non possit: non enim virtus et iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur. Et ideo huius-

Y pues lo mejor para el hombre es unirse con la mente a Dios y a las cosas divinas, y es imposible que se ocupe con intensidad en diversas cosas, para que con mayor desembarazo vuele su mente hacia Dios se dan en la ley divina consejos, por los cuales los hombres den de mano a las ocupaciones de la vida presente, en cuanto es posible al que vive una vida terrena. Mas no es ello tan necesario para su justicia, que sin eso no la tenga; porque no se pierde ni la virtud ni la justicia por usar conforme al orden de la razón de las cosas corporales y terrenas. De aquí que esos avisos de la ley divina se llamen

[3] Autógrafo: *quae;* Leonina: *quaecumque.*
[4] Ps 18,10. Vulg.: "... in semetipsa".
[5] La actitud que aquí adopta Santo Tomás es contraria a la de Algazel, p.3.ª propos.6 (ed. ASÍN PALACIOS, o.c., p.288). Las palabras con que Santo Tomás cierra el capítulo: *Per hoc excluditur...* parecen aludir a los *motacálimes*, que, como Algazel, defendían la tesis opuesta; cf. p.3.ª propos.7 obiec.1, respuesta (o.c., p.295).
[1] A continuación de este capítulo se ha introducido otro, siguiendo el autógrafo vaticano, editado por Uccelli (Roma 1846) con el título: *Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum.* Se encuentra en las ediciones de Uccelli: París, Migne 1858 et 1863; Roma, Tipogr. de Propaganda Fide, 1878; Roma, Forzani, 1888, 1894. La edición Vivès de las obras completas de Santo Tomás lo da en nota. La edición leonina ha rechazado el capítulo. Pertenece a la historia interna del texto, pero no a la redacción definitiva de Santo Tomás. Véase estudio del texto en ed. leonina t.14 p.VIII-XXI, y reproducción del capítulo en p.44 + 49.

consejos y no *preceptos*, por *persuadir* al hombre a que deje lo menos bueno por lo mejor.

Está ocupada la humana solicitud, según el común modo de la vida humana, en tres cosas: en la propia persona, viendo lo que ha de hacer y cómo ha de vivir; en las personas unidas, principalmente con la mujer y con los hijos, y en procurar las cosas exteriores de que el hombre ha menester para sustentar la vida. Para cortar la solicitud de las cosas exteriores se da en la ley divina el consejo *de la pobreza*, con que abandone las cosas de este mundo, cuya solicitud puede enredar su ánimo. De ahí que diga el Señor en San Mateo: *Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes, dalo a los pobres y ven y sígueme.*—Para quitar la solicitud de mujer y de hijos se da el consejo *de la virginidad o continencia.* Así se dice en la primera carta a los de Corinto: *Sobre las vírgenes no tengo mandamiento del Señor, mas doy un consejo.* Y diciendo el porqué del consejo, se añade: *El que no tiene mujer anda solícito por las cosas del Señor, cómo agradar a Dios; mas el que la tiene se afana por las cosas del mundo, cómo agradar a la mujer, y anda dividido.* Para que el hombre pierda la solicitud de sí mismo, se da el consejo *de la obediencia*, con el cual descarga en el superior la disposición de sus acciones; por donde se lee en la carta a los Hebreos: *Obedeced a vuestros mayores y estadles sometidos, pues ellos tienen el cuidado de cómo han de dar cuenta de vuestras almas.*

Y pues la suma perfección de la vida humana consiste en que la mente del hombre vaque a Dios, esas tres cosas grandemente disponen a

modi divinae legis admonitiones dicuntur *consilia*, non *praecepta*, inquantum *suadetur* homini ut, propter meliora, minus bona praetermittat.

Occupatur autem humana sollicitudo, secundum communem modum humanae vitae, circa tria: primo quidem, circa propriam personam, quid agat, aut ubi conversetur; secundo autem, circa personas sibi coniunctas, praecipue uxorem et filios; tertio, circa res exteriores procurandas, quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur in lege divina consilium *paupertatis:* ut scilicet res huius mundi abiiciat, quibus animus eius sollicitudine aliqua implicari posset. Hinc est quod Dominus dicit, Mt 19,21: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me*[2]. Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum, datur homini consilium *de virginitate vel continentia.* Hinc est quod dicitur 1 Cor 7,25: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Et huius consilii rationem assignans, subdit (v.32 sq.): *Qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt Domini, quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.*—Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium *obedientiae*, per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit. Propter quod dicitur Hebr ult. (13,17): *Obedite praepositis vestris et subiacete eis: ipsi enim pervigilant, quasi rationem reddituri pro animabus vestris.*

Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet; ad hanc autem mentis vacationem praedicta

² Vulg.: "... vende quae..."

tria maxime videntur disponere: convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur; non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem, quae consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, cum dicit (cf. supra), *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et sequere me,* quasi in sua sequela perfectionem vitae constituens.

Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum, abiiciat: non solum rerum curam, et uxoris et prolis affectum, sed etiam sui ipsius. Et hoc significant verba Scripturae. Dicitur enim Cant 8,7: *Si dederit homo omnem substantiam domus suae ad mercandam dilectionem, quasi nihil computabit eam*[3]. Et Mt 13,45: *Simile est regnum caelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas: inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit, et comparavit eam*[4]. Et Phil 3,7.8: *Quae mihi aliquando fuerunt lucra, arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifacerem*[5].

Quia igitur praedicta tria dispositiones ad perfectionem sunt, et perfectionis effectus et signa, convenienter qui praedicta tria Deo vovent, *in statu perfectionis* esse dicuntur.

Perfectio autem ad quam praedicta disponunt, in vacatione men-

esa dedicación y parece que pertenecen convenientemente al estado de perfección; no como que ellas sean perfecciones, sino porque son ciertas disposiciones para la perfección, que consiste en eso: en vacar a Dios. Y esto lo manifiestan paladinamente las palabras del Señor al persuadir la pobreza diciendo: *Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dalo a los pobres y sígueme,* como colocando la perfección de la vida en su seguimiento.

Pueden también llamarse efectos y señales de la perfección. Pues cuando la mente se aficiona apasionadamente, con amor y con deseo, a alguna cosa, en consecuencia pospone lo demás. De aquí que por el hecho de que la mente del hombre tienda fervorosamente con amor y con deseo a lo divino, en lo cual claramente está la perfección, se sigue que arroje de sí todo lo que le sirve de rémora en levantarse hasta Dios, no sólo el cuidado de las cosas y la afición a la mujer y a los hijos, sino aun la preocupación de sí mismo. A esto apunta el texto sagrado del Cantar de los Cantares que dice: *Tendrá por nada en dar el hombre toda la sustancia de su casa por comprar el amor;* y éste de San Mateo: *Es semejante el reino de los cielos a un mercader que anda en busca de perlas preciosas, y, habiendo dado con una de gran valor, se fue a vender todo lo que tenía y la compró;* y este otro a los de Filipos: *A pesar de todo, cuantas cosas eran para mí ganancia, ésas por Cristo las he reputado estiércol, para ganar a Cristo.*

Y pues las tres cosas dichas son disposiciones para la perfección y efectos y señales de ella, bien se dice que quienes las prometen a Dios están *en estado de perfección.*

La perfección a que dispone lo dicho consiste en la dedicación de la

³ Vulg.: "... pro dilectione... despiciet eam".
⁴ Vulg.: "... et emit eam".
⁵ Vulg.: "haec arbitratus sum propter Christum detrimenta... et arbitror ut stercora... lucrifaciam".

mente a Dios, por lo cual los que profesan las cosas dichas se llaman *religiosos*, como quienes se dedican a Dios a sí mismos y lo suyo a modo de sacrificio: en cuanto a las cosas, por la pobreza; en cuanto al cuerpo, por la continencia, y en cuanto a la voluntad, por la obediencia; pues la religión consiste en el culto divino, como está susodicho.

tis circa Deum consistit. Unde et praedictorum professores *religiosi* dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cuiusdam sacrificii dicantes: et quantum ad res, per paupertatem; et quantum ad corpus, per continentiam; et quantum ad voluntatem, per obedientiam. Religio enim in cultu divino consistit, ut supra (c.119) dictum est.

CAPITULUM CXXXI

De errore impugnantium voluntariam paupertatem [1]

CAPITULO CXXXI

Error de los que impugnan la pobreza voluntaria

Hubo quienes condenaron el voto de pobreza, oponiéndose a la doctrina evangélica. El primero de ellos fue, según San Jerónimo, Vigilancio, a quien siguieron poco después algunos otros *que se llamaban a sí mismos doctores de la ley, sin entender ni lo que dicen ni lo que afirman;* siendo inducidos a ello por las razones siguientes y otras semejantes:

El apetito natural reclama que cada animal se provea de lo necesario para la vida; por esto los animales que no pueden hallar en cualquier tiempo del año lo necesario para su vida, reúnen y conservan tales cosas, en virtud de cierto instinto natural, en el tiempo en el que pueden hallarlas, como vemos en las abejas y las hormigas. Ahora bien, los hombres necesitan para la conservación de su vida muchas cosas que no pueden hallar en todo tiempo. Luego es natural que el hombre reúna y con-

Fuerunt autem aliqui paupertatis propositum improbantes, contra Evangelicam doctrinam. Quorum primus Vigilantius invenitur [2]: quem tamen postmodum aliqui [3] sunt secuti, *dicentes se esse legis doctores, non intelligentes neque quae loquuntur neque de quibus affirmant* [4]. Qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti.

Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessariis suae vitae: unde animalia quae non quolibet tempore anni necessaria vitae invenire possunt quodam naturali instinctu, ea quae sunt vitae suae necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant; sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suae vitae conservationem multis indigent quae non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter ho-

[1] Ténganse presentes los diversos opúsculos escritos por Santo Tomás en polémica abierta con Guillermo de Saint-Amour; cf. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c.5 (6); *Opusc. Theol.* II (Marietti, 1954) p.45ss; *De perfectione vitae spiritualis* c.7 (ibid., p.118ss); *Contra retrahentes homines ab ingressu religionis* c.14-16 (ibid., p.183ss); *Quodl.* III q.6 a.1 et 2. Véase P. Glorieux, *La polémique "contra Geraldinos". Les pieces du dossier:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 6 (1934) 40-41; BT IV p.291; A. Sancius, O.P., *Escritos espirituales de Santo Tomás (1269-1279):* Teología espiritual 6 (1962) 277-315.

[2] Hieron., *Contra Vigilant.* n.14: PL 23,350CD.351A; cf. *Contra impugnantes...* l.c. (201).

[3] Cf. *Contra impugnantes* l.c. (202). Los errores de Guillermo de Saint-Amour pueden verse en Denz. 449-459; cf. dom Pietro Marc, o.c., t.3 p.427-428 n.3026.

[4] I Tim 1,7. Vulg.: "volentes esse..."

[5] Cf. *Contra impugnantes...* l.c., c.9 (6) (200,3); S. Bonaventurae, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* q.2 a.3; *Opera omnia* t.5 (Ad Claras Aquas 1891) p.156.

mini quod congreget et conservet ea quae sunt sibi necessaria. Est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem [5].

serve lo que le es necesario. Es, por lo tanto, contra la ley natural el desparramar mediante la pobreza las cosas acumuladas.

Adhuc. Naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conservatur, inquantum *omnia esse appetunt.* Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam. Sicut igitur est contra legem naturae quod aliquis sibi manus iniiciat, ita et quod aliquis necessaria vitae sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

Además, todas las cosas tienen una inclinación natural a cuanto sirve para conservar su propio ser, pues *todas apetecen el ser.* Es así que por el patrimonio de los bienes exteriores el hombre conserva su vida. Luego, así como cada uno está obligado por ley natural a conservar su propia vida, así también lo está a conservar el patrimonio exterior. En consecuencia, así como es contra la ley natural el que alguien se suicide, así también es contra dicha ley el que alguien se abstenga de las cosas necesarias a la vida mediante la pobreza voluntaria.

Amplius. *Homo naturaliter est animal sociale,* ut supra (c.129) dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium iuvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus iuvet. Ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abiiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum, et contra misericordiae et caritatis bonum, quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abiiciat.

Asimismo, *el hombre es por naturaleza animal social,* como se dijo antes. Mas la sociedad humana no puede conservarse sin la ayuda mutua. Luego es natural que los hombres se ayuden mutuamente en sus necesidades. Pero los que se abstienen del patrimonio exterior, por el que se auxilia grandemente a los demás, se vuelven impotentes para prestar dicho auxilio. Luego es contra el instinto natural y contra el bien de la misericordia y de la caridad que el hombre se abstenga de todos los bienes de este mundo por la pobreza voluntaria.

Item. Si habere substantiam huius mundi malum est; bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum inducere: consequens est quod dare alicui indigenti substantiam huius mundi sit malum, auferre autem habenti sit bonum. Quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam huius mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abiicere malum est.

Igualmente, si poseer los bienes de este mundo es malo, pero es bueno librar al prójimo del mal, y malo el inducirle a él, será malo, en consecuencia, dar a un indigente los bienes de este mundo, y bueno el quitárselos a quien los posee; cosa incongruente. Es, pues, bueno poseer los bienes de este mundo, y malo, por lo tanto, el abstenerse totalmente de ellos por la pobreza voluntaria.

Praeterea. Occasiones malorum vitandae sunt. Est autem paupertas occasio mali: quia propter eam ad furta, adulationes et periuria, et his similia, aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntate as-

Por otra parte, han de evitarse las ocasiones del mal. Es así que la pobreza es una ocasión de mal, porque algunos son inducidos por ella a cometer hurtos, adulaciones, perjurios y otras cosas semejantes. Luego no

debe adoptarse voluntariamente la pobreza, sino que, por el contrario, debe evitarse que sobrevenga.

Además, como quiera que la virtud consiste en el medio, uno y otro extremos resultarán viciosos. Pues bien, la liberalidad es una virtud que da lo que debe darse y retiene lo que se ha de retener; y, en cambio, la avaricia es un vicio, por defecto, que retiene lo que ha de retenerse y también lo que no debe retenerse; y hay otro vicio, por exceso, el derroche, que todo lo da; y esto hacen quienes siguen voluntariamente la pobreza. Por consiguiente, esto es vicioso y parecido a la prodigalidad.

Estas razones parecen estar confirmadas por la autoridad de la Escritura, pues se dice en los Proverbios: *No me des ni pobreza ni riqueza. Dame aquello que he de menester. No sea que, harto, te desprecie y diga: ¿Quién es Yavé?; o que, necesitado, robe y blasfeme del nombre de Dios.*

sumenda, sed magis ne adveniat vitanda.

Adhuc. Cum virtus consistat in medio, utroque extremo corrumpitur. Est autem virtus liberalitas, quae dat danda et retinet retinenda. Vitium autem est in minus illiberalitas, quae retinet retinenda et non retinenda. Est autem et vitium in plus quod omnia dentur. Quod faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt. Est ergo hoc vitiosum, et prodigalitati simile.

Hae autem rationes auctoritate Scripturae confirmari videntur. Dicitur enim Prov 30,8.9: *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria; ne forte, satiatus, illiciar ad negandum, et dicam, Quis est Dominus? et*[6] *egestate compulsus, furer, et periurem nomen Dei mei.*

CAPITULUM CXXXII

DE MODIS VIVENDI EORUM QUI VOLUNTARIAM PAUPERTATEM SEQUUNTUR

CAPITULO CXXXII

De los géneros de vida de quienes abrazan la pobreza voluntaria

Y parece que esta cuestión se hace más apremiante si se consideran especialmente los géneros de vida en que necesariamente han de vivir quienes abrazan la pobreza voluntaria.

Hay un género de vida que consiste en vender las posesiones de cada uno y vivir todos de su precio en comunidad; lo cual parece que fue observado en Jerusalén en tiempo de los apóstoles, pues se dice en los Hechos: *Cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido y lo depositaban a los pies de los apóstoles; y a*

Videtur autem haec quaestio magis urgeri si quis specialius exsequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur [1].

Est enim unus modus vivendi quod possessiones singulorum vendantur, et de pretio omnes communiter vivant. Quod quidem sub Apostolis observatum videtur in Ierusalem: dicitur enim Act 4,34.35: *Quotquot possessores agrorum aut domorum, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum:*

[6] Vulg.: "... aut..."

[1] Léase este capítulo en relación con San Buenaventura: *Quaestione de paupertate: quod mendicitatem* (*Opera omnia* t.5 [Ad Claras Aquas 1891]: *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* q.2 a.2). GUILLERMO DE SAINT-AMOUR, *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex Scripturis sumptis* (París, BN lat.4783); cf. DOM PIETRO MARC, o.c., t.3 p.428-430 n.3034.

dividebant[2] *autem singulis prout cuique opus erat.*—Hoc autem modo non videtur efficienter provideri humanae vitae.

Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant. Et si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus.

Deinde, quia possibile et facile est huiusmodi pretium, vel fraude dispensatorum, vel furto aut rapina, deperire. Remanebunt igitur illi qui paupertatem talem sectantur, absque sustentatione vitae.

cada uno se le repartía según su necesidad. Pero este género de vida no parece proveer suficientemente a la vida humana.

En primer lugar, porque no es fácil que muchos de los que tienen grandes posesiones acepten esta vida; y si se distribuye entre muchos el dinero recibido de las posesiones de unos pocos ricos, no será suficiente para mucho tiempo.

Y porque es posible y fácil, por otra parte, que se pierda el dinero así adquirido, ya por fraude de los administradores, ya por hurto o rapiña. En vista de esto, los que siguieron esa pobreza quedarán sin sustento para vivir.

Item. Multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi, de pretio sumpto ex possessionibus in commune redacto.

Igualmente, se producen muchas eventualidades que obligan a los hombres a cambiar de lugar. Por lo tanto, no será fácil proveer del dinero recibido a cambio de las posesiones, y puesto en común, a quienes tal vez tuvieron necesidad de dispersarse por distintos lugares.

Est autem alius modus vivendi, ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout eis opus fuerit[3]: sicut in monasteriis plurimis observatur.—Sed nec hic modus videtur conveniens.

Possessiones enim terrenae sollicitudinem afferunt: et propter procurationem fructuum; et propter defensionem earum contra fraudes et violentias; et tanto maiorem, et a pluribus oportet habere sollicitudinem, quanto maiores possessiones esse oportet quae sufficiant ad plurium sustentationem. Deperit igitur in hoc modo finis voluntariae paupertatis: ad minus quantum ad multos, quos oportet circa procurandas possessiones esse sollicitos.

Item. Communis possessio solet esse causa discordiae. Non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani et Persae, sed qui simul aliquid habent commune: propter quod etiam inter

Hay también otro género de vida que consiste en tener las posesiones en común, de las cuales se provee a cada uno según su necesidad, como se observa en muchos monasterios.—Pero este género de vida tampoco parece conveniente.

En efecto, las posesiones terrenas requieren cierto cuidado tanto para procurar los frutos como para defenderlos de los fraudes y violencias; y dicho cuidado ha de ser tanto mayor y ejercido por más individuos cuanto mayores sean las posesiones que han de bastar para el sustento de muchos. Luego, en este género de vida, se malogra el fin de la pobreza voluntaria, al menos en atención a muchos que han de cuidarse de la administración de las posesiones.

La posesión en común suele ser también causa de discordia. En efecto, no pleitean los que nada tienen en común, por ejemplo, los españoles y los persas, sino los que tienen algo común; esto es la explicación

[2] Vulg.: "... dividebatur..."

[3] AUGUST., *Regula* seu *Ep.* 211 n.5: PL 33,960.

de las discordias entre hermanos. La discordia, por otra parte, impide en demasía la dedicación de la mente a las cosas divinas, como dijimos antes. Por lo tanto, este género de vida, según parece, impide el bien de la pobreza voluntaria.

Pero todavía se da un tercer género de vida, que consiste en que los que siguen la pobreza voluntaria se sustenten del trabajo de sus manos; éste es el que seguía y propuso a otros con su ejemplo e instrucción el apóstol San Pablo, para que lo observaran. Pues dice en la segunda carta a los de Tesalónica: *Ni de balde comimos el pan de nadie, sino que con afán y con fatiga trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros. Y no porque no tuviéramos derecho, sino porque queríamos daros un ejemplo a imitar. Y, mientras estuvimos entre vosotros, os advertíamos que el que no quiera trabajar que no coma.*—Pero este género de vida tampoco parece conveniente.

El trabajo manual es necesario para el sustento de la vida en cuanto que por él se adquiere algo. Parece, pues, superfluo que alguien, abandonando lo necesario, trabaje para adquirirlo de nuevo. Por tanto, si después de haber seguido la pobreza voluntaria es necesario adquirir de nuevo, por medio del trabajo manual, algo de qué sustentarse, fue superfluo el abandonar todas aquellas cosas que uno poseía para sustento de la vida.

Además, en tanto se aconseja la pobreza voluntaria en cuanto que por ella uno se halla más expedito para seguir a Cristo, ya que exime de los cuidados seculares. Ahora bien, parece requerir mayor cuidado adquirir alguien el sustento con su propio trabajo que usar para el sustento de la vida de aquellas cosas que poseía, principalmente si tenía suficientes posesiones o bienes muebles, con los cuales fácilmente adquiriría lo nece-

fratres sunt iurgia. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina, ut supra dictum est. Videtur igitur modus iste vivendi impedire finem voluntariae paupertatis.

Adhuc autem est tertius modus vivendi, ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur. Quem quidem vivendi modum Paulus Apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit. Dicitur enim 2 Thess 3,8-10: *Non gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus: non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis: quoniam si quis non vult operari, non manducet*[4].—Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens.

Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitae secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis, relinquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. Si igitur post voluntariam paupertatem necessarium est iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manualem, vanum fuit illa dimittere omnia quae quis habebat ad sustentationem vitae.

Adhuc. Voluntaria paupertas ad hoc consulitur ut per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus saecularibus liberat. Maiorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore victum acquirat, quam quod his quae habuit utatur ad sustentationem vitae: et praecipue si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia, ex

[4] Vulg.: "Neque... nec *manducet*".

quibus in promptu erat ut sumeret victus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

Ad hoc autem accedit quod etiam Dominus, sollicitudinem terrenorum a discipulis removens sub similitudine volucrum et liliorum agri, videtur eis laborem interdicere manualem. Dicit enim[5]: *Respicite volatilia caeli, quae neque serunt neque metunt neque congregant in horrea.* Et iterum (v.28): *Considerate lilia agri quomodo crescunt: non laborant neque nent.*

Videtur etiam hic modus vivendi insufficiens. Nam multi sunt perfectionem vitae desiderantes quibus non suppetit facultas aut ars, ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitae capessendam rustici et opifices, quam qui sapientiae studio vacaverunt, et in divitiis et deliciis, quas propter Christum deserunt, sunt nutriti.—Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari, aut alias impediri quominus operari possent. Sic ergo remanerent destituti necessariis vitae.

Item. Non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitae quaerenda: quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes oporteret labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa huiusmodi laborem maius tempus suae vitae consumerent; et per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus, quae etiam magnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiae, et doctrina,

sario para el sustento. No parece, en consecuencia, conveniente al propósito de los que abrazan la pobreza voluntaria el vivir del trabajo manual.

Añádase a esto que el Señor, apartando a sus discípulos del cuidado de las cosas terrenas, parece prohibirles, a semejanza de las aves y de los lirios del campo, el trabajo manual; en efecto, dice: *Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en graneros.* Y en otro lugar: *Mirad los lirios del campo cómo crecen, no se fatigan ni hilan.*

Parece también que este género de vida es insuficiente. Porque hay muchos deseosos de vida perfecta, a los cuales no ayuda la capacidad o el arte para poder pasar la vida en el trabajo manual, ya que no fueron criados e instruidos en estas cosas. Según esto, estarían mejor dotados para abrazar la vida perfecta los rústicos y artesanos que los que se dedicaron al estudio de la sabiduría y fueron criados en las riquezas y placeres, que abandonaron por Cristo.—Acontece también que algunos que abrazan la pobreza voluntaria enferman o quedan impedidos de cualquier otro modo para poder trabajar. Así, pues, quedarían desprovistos de lo necesario para la vida.

Del mismo modo, no basta el trabajo de un poco de tiempo para adquirir lo necesario para la vida, como se ve en muchos, que destinan a esto todo el tiempo sin poder apenas adquirir el sustento suficiente. Si, pues, los que siguen la pobreza voluntaria tuviesen que adquirir con el trabajo manual el sustento, se seguiría que emplearían la mayor parte del tiempo de su vida en este trabajo, y, por consiguiente, quedarían impedidos de ejecutar otras acciones más necesarias y que requieren también mucho tiempo, como son el estudio y la sabiduría, la enseñanza y

[5] Mt 6,26: "... quoniam non..." (Vulg.).
[6] Cf. *Quodl.* VII q.7 a.1; II-II q.187 a.3.

otros ejercicios espirituales del mismo género. Y así, la pobreza voluntaria más impediría que dispondría a la vida perfecta.

Mas, si alguien dijera que el trabajo manual es necesario para huir del ocio, esto no hace al caso. Mejor sería, en efecto, huir del ocio ocupándose en las virtudes morales, a las cuales sirven orgánicamente las riquezas, por ejemplo, dando limosnas, y otras obras semejantes, que por el trabajo manual. Además, sería vano aconsejar la pobreza solamente para que los hombres convertidos en pobres huyesen del ocio, ocupando su vida en trabajos manuales, a no ser que se les aconsejara para que se dedicasen a ejercicios más nobles que aquellos que se hacen en la vida común de los hombres.

Y si alguien dijera que el trabajo manual es necesario para domeñar las concupiscencias de la carne, esto no afecta a nuestro intento. Pues indagamos a ver si es necesario que los que siguen la pobreza voluntaria adquieran el sustento con el trabajo manual.—Además de esto, es posible domeñar las concupiscencias de la carne de muchas otras maneras; por ejemplo, con ayunos, vigilias y otras cosas semejantes.—Los ricos, que no tienen necesidad de trabajar para procurarse el sustento, pueden servirse también del trabajo manual con este fin.

Y hay también otro género de vida, a saber, el de los que siguiendo la pobreza voluntaria viven de lo que les dan otros que, conservando las riquezas, quieren adelantar en esta perfección de la pobreza voluntaria. Y este género de vida parece haberlo observado el Señor con sus discípulos, pues se lee en San Lucas que seguían a Cristo algunas mujeres *que le servían de sus bienes*.—Con todo, este género de vida tampoco parece conveniente.

et alia huiusmodi spiritualia exercitia. Et sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitae quam ab ipsam disponeret.

Si quis autem dicat quod labor manualis necessarius est ad tollendum otium [6]: hoc non sufficit ad propositum. Melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus, quibus deserviunt organice divitiae, puta in eleemosynis faciendis et aliis huiusmodi, quam per laborem manualem. — Praeterea. Vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illa quae sunt secundum vitam hominum communem.

Si vero aliquis dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas: hoc non est ad propositum. Quaerimus enim utrum sit necessarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant.—Praeterea. Possibile est multis aliis modis concupiscentias carnis domare: scilicet per ieiunia, vigilias, et alia huiusmodi.—Labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum quaerendum.

Invenitur autem et alius modus vivendi: ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quae ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariae paupertatis proficere volunt, divitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse: legitur enim Lc 8,2.3, quod mulieres quaedam sequebantur Christum, et *ministrabant illi de facultatibus suis* [7].—Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens.

[6] *Cf. Contra impugnantes* c.6 (7) (341,1).

Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua, et vivat de alieno.

Praeterea. Inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat, et nihil ei rependat: in dando enim et recipiendo aequalitas iustitiae servatur.—Potest autem sustineri quod illi de his quae ab aliis inferuntur vivant, qui eis serviunt in aliquo officio. Propter quod ministri altaris et praedicatores, qui doctrinam et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitae accipere: *dignus enim est operarius cibo suo*, ut Dominus dicit, Mt 10,10. Propter quod Apostolus dicit, 1 Cor 9,13.14, quod *Dominus ordinavit his qui Evangelio annuntiant, ut de Evangelio vivant: sicut et qui altari deserviunt, cum altario participantur.* Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur si a populo necessaria vitae accipiant.

Item. Iste modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere. Quorum beneficia oportet quod minuantur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt, ex his quae ab aliis dantur debeant sustentari: cum homines non sufficiant, nec sint prompti ad subveniendum magnae multitudini pauperum. Unde et Apostolus, 1 Tim 4 [8], mandat quod, si quis habet viduam ad se pertinentem, *eam sustentet, ut Ecclesia sufficiat his quae vere viduae sunt.* Est igitur inconveniens ut homines paupertatem eligentes hunc modum vivendi assumant [9].

Adhuc. Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas: hac enim sublata, de facili homines *alienis peccatis com-*

En efecto, no parece razonable que uno renuncie a lo suyo y viva de lo ajeno.

Por otra parte, parece inconveniente que alguien reciba de otro una cosa y no le pague nada; porque en dar y recibir se observa la igualdad de la justicia.—Sin embargo, puede defenderse que los que sirven a otros en algún oficio vivan de lo que reciben de ellos; por lo cual no parece inconveniente que los ministros del altar y los predicadores, que dan al pueblo la doctrina y demás cosas divinas, reciban de él el sustento de la vida; *porque el obrero es acreedor a su sustento*, como dice el Señor. Por lo cual dice el Apóstol en la primera carta a los de Corinto: *Así ha ordenado el Señor a los que anuncian el Evangelio que vivan del Evangelio, como los que sirven del altar participan del altar.* Parece, por tanto, inconveniente que aquellos que no sirven al pueblo en ningún oficio reciban del pueblo lo necesario para la vida.

Este género de vida parece que es también perjudicial a otros. Pues hay algunos que por su pobreza y enfermedad no pueden bastarse a sí mismos y necesitan alimentarse de los beneficios de otros; y estos beneficios han de disminuir necesariamente si los que siguen voluntariamente la pobreza han de sustentarse de lo que otros les dan, ya que no hay suficientes hombres ni están dispuestos a socorrer a una gran multitud de pobres. Por lo cual manda el Apóstol en la primera carta a Timoteo que, si alguien tiene viuda en casa, *asístala, para que la Iglesia pueda asistir a las que son viudas de verdad.* Así, pues, es inconveniente que los hombres que eligen la pobreza abracen este género de vida.

Para la perfección de la virtud se requiere, además, en gran manera, la libertad de espíritu, y, quitada ésta, los hombres fácilmente *vienen a par-*

[8] C.5,16: "Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia ut iis quae vere viduae sunt sufficiat" (Vulg.).

[9] *Cf. Contra impugnantes* c.6 (7) (260,4).

ticipar de los pecados ajenos, o consintiendo expresamente, o adulándolos, o al menos disimulándolos. Pues a esta libertad le causa grande perjuicio el género de vida de que venimos hablando; porque no puede menos de ocurrir que el hombre tema ofender a aquel de cuyos beneficios vive. Por consiguiente, dicho género de vida impide la perfección de la virtud, que es el fin de la pobreza voluntaria, y, así, no parece convenir a los voluntariamente pobres.

Además, no podemos disponer de lo que depende de la voluntad de otro. Ahora bien, depende de la voluntad del donante dar sus cosas propias. Luego por este género de vida no se provee suficientemente a los que son pobres voluntariamente en la abundancia del sustento de la vida.

Es preciso también que los pobres, que han de alimentarse de lo que otros les dan, expongan sus necesidades y pidan lo necesario. Mas tal mendicidad vuelve despreciables y hasta gravosos a los pobres; pues los hombres se creen superiores a aquellos que necesitan ser alimentados por ellos y difícilmente dan lo que es de precio subido. Conviene, por tanto, que los que adoptan la vida perfecta sean reverenciados y amados, para que de este modo los hombres les imiten más fácilmente y sigan con noble emulación el estado de la virtud; pero, si aconteciese lo contrario, se desprecia la misma virtud. Por consiguiente, el vivir de limosna es un género de vida nocivo en aquellos que para conseguir la virtud perfecta abrazan voluntariamente la pobreza.

Asimismo, los hombres perfectos no sólo han de huir del mal, sino también de lo que tiene apariencia de mal; porque dice el Apóstol: *Absteneos hasta de la apariencia del mal.* Y el Filósofo dice que se ha de huir no sólo de las cosas torpes, sino también *de las que parecen torpes.* Ahora bien, la mendicidad tiene apa-

municant[10]: vel expresse consentiendo, aut per adulationem laudando, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum praeiudicium generatur ex praedicto modo vivendi: non enim potest esse quin homo vereatur offendere eum cuius beneficiis vivit. Praedictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quae est finis voluntariae paupertatis. Et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

Amplius. Eius quod ex alterius voluntate dependet, facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur sufficienter providetur in facultate sustentationis vitae voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

Praeterea. Necesse est quod pauperes qui ex his quae ab aliis dantur sustentari debent, necessitates suas aliis exponant, et necessaria petant. Huiusmodi autem mendicitas reddit contemptibiles mendicantes, et etiam graves: homines enim superiores se aestimant illis qui per eos sustentari necesse habent; et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitae assumunt, in reverentia haberi et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur, et virtutis statum aemulentur: si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus ex mendicitate vivendi in his qui propter perfectionem virtutis voluntarie paupertatem assumunt.

Praeterea. Perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quae mali speciem habent: nam Apostolus dicit, Rom 12,17 (1 Thess 5,22): *Ab omni specie mali abstinete vos.* Et Philosophus dicit[11] quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam *quae turpia videntur.* Mendicitas

[10] Cf. 1 Tim 5,22: "... neque communicaveris peccatis alienis".
[11] IV *Ethic.* 15; 1128b,23-26; *Expos.* lect.17 (874.876).

autem habet speciem mali[12]: cum multi propter quaestum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

Item. Ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria ut mens hominis, a sollicitudine terrenorum retracta, liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi habet plurimam sollicitudinem: maioris enim esse videtur sollicitudinis acquirere aliena quam propriis uti. Non ergo videtur esse conveniens hic modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus.

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem[13], videtur omnino irrationabiliter loqui. Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quae consistit in divitiis, honoribus, fama, et huiusmodi: non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cuius oportet nos magnanimos esse. Esset igitur vituperanda humilitas si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas: tum quia *virtuosius est dare quam accipere*[14], tum quia habet speciem turpis, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitae sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam, neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reservando, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitae expectare: propter hoc quod dicitur Mt 6,25: *Nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis aut bibatis, aut corpori vestro, quid induamini*[15]; et iterum[16]:

riencia de mal, ya que muchos piden limosna por lucro. Luego no es éste un género de vida digno de ser abrazado por hombres perfectos.

Por otra parte, el consejo de pobreza voluntaria se da para que la mente del hombre, libre del cuidado de las cosas terrenas, se dedique más libremente a Dios. Pero este modo de vivir de limosna requiere mucho cuidado, pues parece requerir mayor cuidado adquirir lo ajeno que usar lo propio. Por tanto, no parece conveniente este género de vida a los que adoptan la pobreza voluntaria.

Mas, si alguien quisiere alabar la mendicidad por lo que tiene de humildad, hablaría, al parecer, sin razón alguna. En efecto, se alaba la humildad en cuanto se desprecia la grandeza terrena que consiste en las riquezas, honores, fama y otras cosas por el estilo, y no en cuanto se desprecia la grandeza de virtud, respecto de la cual tenemos que ser magnánimos. Sería, por tanto, una humildad digna de vituperio si alguien por humildad hiciese algo que se opusiera a la excelencia de la virtud. Es así que la mendicidad se opone a la excelencia de la virtud, ya porque *mejor es dar que recibir*, ya porque tiene apariencia de bajeza, como se dijo. Luego la mendicidad no es digna de ser alabada por lo que tiene de humildad.

Hubo también algunos que, siguiendo la pobreza voluntaria, decían que no se había de tener ningún cuidado ni pidiendo limosna, ni trabajando, ni reservándose algo, sino que se debía esperar únicamente de Dios el sustento de la vida, según aquello que se dice en San Mateo: *No os inquietéis por vuestra vida, sobre qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis;* y en otro lugar: *No os inquietéis, pues, por el día de*

[12] Cf. *Contra impugnantes* c.6 (7) (261,9).
[13] SAN BUENAVENTURA, q.2 *De paupertate* a.2: quoad mendicitatem (*Opera omnia* t.5 [Ad Claras Aquas 1891] p.140-141).
[14] Cf. Act 20,25; Vulg.: "Beatius..."
[15] Vulg.: "Ne... sitis... manducetis neque corpori..." (v.31).
[16] Mt 6,34: "Nolite ergo solliciti esse in crastinum" (Vulg.).

mañana.—Pero esto parece una sinrazón total.

En efecto, sería necio querer el fin y despreciar lo que se ordena al fin. Ahora bien, la solicitud humana por la cual el hombre se procura la comida se ordena al fin de la comida. Luego quienes no pueden vivir sin comer han de tener algún cuidado en buscar la comida.

La solicitud de las cosas terrenas no ha de evitarse tampoco sino en cuanto impide la contemplación de las cosas eternas. Ahora bien, no puede un hombre, dotado de cuerpo mortal, vivir sin hacer muchas cosas que impiden la contemplación, como dormir, comer y otras cosas semejantes. No ha de despreciarse, por consiguiente, la solicitud de las cosas terrenas que son necesarias para la vida porque sean impedimento de la contemplación.

Seguiríase además un absurdo espantoso. Pues por idéntica razón se puede decir que el hombre debería dejar de caminar o abrir la boca para comer, o huir de la piedra que cae o de la espada que amenaza, esperando que Dios interviniera; lo cual es tentar a Dios. Por tanto, no ha de despreciarse totalmente el cuidado del alimento.

Nolite in crastinum cogitare.—Hoc autem videtur omnino irrationabile.

Stultum enim est velle finem, et praetermittere ea quae sunt ordinata ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sollicitudo humana, per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt, aliquam sollicitudinem de victu quaerendo debent habere.

Praeterea. Sollicitudo terrenorum non est vitanda nisi quia impedit contemplationem aeternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur: sicut dormiendo, comedendo, et alia huiusmodi faciendo. Neque igitur praetermittenda est sollicitudo eorum quae sunt necessaria ad vitam, propter impedimentum contemplationis.

Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut fugere lapidem cadentem aut gladium irruentem, sed expectare quod Deus operetur. Quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abiicienda.

CAPITULUM CXXXIII

QUOMODO PAUPERTAS SIT BONA

CAPITULO CXXXIII

Cómo la pobreza es buena

Pero, para que se manifieste la verdad de lo dicho anteriormente, consideremos, desde el punto de vista de las riquezas, qué ha de pensarse sobre la pobreza. Las riquezas exteriores son necesarias, sin duda alguna, para el bien de la virtud, en cuanto que por ellas sustentamos el cuerpo y socorremos a los demás. Por otra parte, es necesario que lo que se ordena al fin, de él reciba su bondad.

Ut autem circa praemissa veritas manifestetur, quid de paupertate sentiendum sit, ex divitiis consideremus. Exteriores quidem divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis: cum per eas sustentemus corpus, et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant. Necesse ergo est quod exteriores divitiae sint

aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium: nam finis principaliter bonum est, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiae quaedam minima bona. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, modum accipiant secundum exigentiam finis. In tantum igitur divitiae bonae sunt, in quantum proficiunt ad usum virtutis: si vero iste modus excedatur, ut per eas impediatur usus virtutis, non iam inter bona sunt computanda, sed inter mala. Unde accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui eis utuntur ad virtutem: quibusdam vero malum esse eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine, vel nimia affectione ad ipsas, vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

Sed, cum sint virtutes activae vitae et contemplativae, aliter utraeque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativae indigent ad solam sustentationem naturae: virtutes autem activae indigent et ad hoc, et ad subveniendum aliis, cum quibus convivendum est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est[1], quod paucioribus indigent. Ad quam quidem vitam pertinere videtur quod totaliter homo divinis rebus vacet; quam quidem perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturae. Unde et Apostolus dicit, 1 Tim 6,8: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.*

Paupertas igitur laudabilis est

Por lo tanto, es menester que las riquezas exteriores sean un bien del hombre, aunque no principal, sino secundario; pues el fin es esencialmente bueno, y las demás cosas, en cuanto que a él se ordenan. Por esto pareció a algunos que las virtudes eran los mayores bienes del hombre, y las riquezas exteriores, bienes ínfimos. Es, pues, necesario que lo que se ordena al fin reciba su modalidad según la exigencia del fin. Por consiguiente, las riquezas son buenas en cuanto son útiles al ejercicio de la virtud; mas, si se excede esta medida de manera que impida el ejercicio de la virtud, no han de computarse ya entre las cosas buenas, sino entre las malas. De aquí que para algunos que usan de ellas para la virtud sea bueno poseer riquezas, mientras que para otros que por ellas se apartan de la virtud, ya por demasiada solicitud, ya por demasiado apego a las mismas o por la distracción de la mente que de ellas proviene, es malo el poseerlas.

Mas, como quiera que haya virtudes de la vida activa y de la vida contemplativa, unas y otras necesitan las riquezas de distinto modo. Pues las virtudes contemplativas las necesitan únicamente para la sustentación de la naturaleza, y las virtudes activas las necesitan para esto y para socorrer a otros con quienes se ha de convivir. De aquí que incluso en esto es más perfecta la vida contemplativa, o sea, en necesitar menos cosas. Y parece ser propio de esta vida que el hombre se dedique totalmente a las cosas divinas: perfección ésta aconsejada por la doctrina de Cristo. Por eso a quienes siguen esta perfección les basta un mínimo de riquezas exteriores, esto es, lo estrictamente necesario para el sustento de la naturaleza; por lo cual dice el Apóstol en la primera carta a Timoteo: *En teniendo con qué alimentarnos y con qué cubrirnos, estemos con eso contentos.*

Así, pues, la pobreza es laudable

[1] Cf. I-II q.114 a.1c; I *Ethic.* lect.13 (163); lect.14 (173); *Compendium theol.* c.173 (343); ARIST., I *Ethic.* c.10; 1099b,27-28.

en cuanto que libra al hombre de aquellos vicios en que algunos caen a causa de la riqueza. Y es útil para algunos que, sin duda alguna, están dispuestos a ocuparse de cosas mejores, en cuanto que quita la solicitud que nace de las riquezas; pero es nociva para algunos que, exentos de esta solicitud, caen en peores ocupaciones. Por lo cual dice San Gregorio en el libro VI de las *Morales: Frecuentemente, los que, estando bien ocupados, hubieran vivido según las costumbres humanas, han sido muertos por la espada de su ociosidad.*—Mas en cuanto que la pobreza obstaculiza el bien que las riquezas ocasionan, como el socorro a los demás y la propia sustentación, es completamente mala, a no ser que la ayuda que se presta al prójimo en las cosas temporales pueda compensarse con un bien mayor, por ejemplo, porque el hombre que carece de riquezas puede dedicarse más libremente a las cosas espirituales y divinas; pero el bien de la propia sustentación es tan necesario, que no puede ser compensado por ningún otro bien, pues no debe el hombre sacrificar el sustento de su propia vida por la adquisición de cualquier otro bien.

Esta pobreza es, pues, laudable cuando el hombre, exento por ella de los cuidados terrenos, se dedica más libremente a las cosas espirituales y divinas, pero de tal manera que con ella le quede al hombre posibilidad de alimentarse de un modo lícito, para lo cual no se requieren muchas cosas. Y tanto más laudable será la pobreza cuanto menos cuidados exija, y no cuanto mayor fuese ella; pues la pobreza no es buena en sí misma, sino en cuanto que exime al hombre de todo cuanto le impide tender a las cosas espirituales. Por tanto, según el modo en que el hombre se ve exento de los impedimentos anteriormente citados, será la medida de su bondad.—Y esto es común a todas las cosas exteriores, que en tanto son buenas en cuanto son útiles para la virtud, mas no lo son en sí mismas.

inquantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur. Inquantum autem sollicitudinem tollit quae ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi ut circa meliora occupentur: quibusdam vero nociva, qui, ab hac sollicitudine liberati, in peiores occupationes cadunt. Unde Gregorius dicit, in VI *Moral.*[2]: *Saepe qui, occupati bene, humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt.*—Inquantum vero paupertas aufert bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum et sustentationem propriam, simpliciter malum est: nisi inquantum subventio qua in temporalibus proximis subvenitur, per maius bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo, divitiis carens, liberius potest divinis et spiritualibus vacare. Bonum autem sustentationis propriae adeo necessarium est quod nullo alio bono recompensari potest: nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitae subtrahere.

Paupertas igitur talis laudabilis est cum homo, per eam a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat: ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod non multa requiruntur. Et quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior: non autem quanto paupertas fuerit maior. Non enim paupertas secundum se bona est: sed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat. Unde secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis praedictis, est mensura bonitatis ipsius.—Et hoc est commune in omnibus exterioribus, quod in tantum bona sunt in quantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsa.

[2] C.37 n.57: PL 75,761; cf. II-II q.182 a.4 ad 3.

CAPITULUM CXXXIV

SOLUTIO RATIONUM SUPRA INDUCTARUM CONTRA PAUPERTATEM

CAPITULO CXXXIV

Solución a las objeciones contra la pobreza expuestas anteriormente

His autem visis, rationes praemissas (c.131) quibus paupertas impugnatur, dissolvere non difficile est.

Quamvis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam, ut *prima* ratio proponebat, non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari. Nec enim in apibus omnes eidem vacant officio: sed quaedam colligunt mel, quaedam ex cera domos constituunt, reges etiam circa haec opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse. Quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset, necessarium est per diversos diversa fieri: puta, ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam aedificatores, et sic de aliis. Et quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est etiam ut quidam vacent spiritualibus rebus, ad meliorationem aliorum: quos oportet a cura temporalium absolutos esse. Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia, secundum quod quidam inclinantur magis ad hoc officium quam ad alia.

Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt sustentationem vitae: ut *secunda* ratio procedebat. Remanet enim eis spes probabilis suae vitae sustentandae, vel ex labore

Habiendo examinado esto, no es difícil resolver las objeciones expuestas, con las cuales se impugna la pobreza.

Pues, aunque exista naturalmente en el hombre el apetito de reunir lo que es necesario para la vida, como proponía la *primera* objeción, sin embargo, no está en él de tal modo que sea necesario que cada uno se ocupe de esto. Pues incluso entre las abejas no todas se dedican al mismo oficio, sino que unas recogen la miel, otras construyen con la cera los panales, mientras que las reinas no se ocupan en estas obras. Y así debe ocurrir entre los hombres. En efecto, como hay muchas cosas necesarias para la vida del hombre, que uno no puede obtener por sí mismo, es preciso que las cosas diversas sean hechas por distintos hombres, por ejemplo, que unos sean agricultores, otros pastores, otros constructores, y así en otros casos. Y como la vida de los hombres no sólo necesita las cosas corporales, sino principalmente las espirituales, es preciso también que algunos se dediquen a las cosas espirituales en beneficio de los demás, debiendo estar exentos de cuidados temporales. Mas la divina providencia distribuye los diversos oficios entre personas distintas, contando con que algunos tienen más inclinación a unos oficios que a otros.

Así, pues, queda manifiesto que quienes renuncian a las cosas temporales no se privan del sustento de la vida, como adelantaba la *segunda* objeción. En efecto, les queda una esperanza probable de sustentar la pro-

pia vida, bien por el trabajo propio, bien por los beneficios de otros, ya reciban éstos a modo de posesiones comunes o de alimento cotidiano; pues así como *lo que podemos por los amigos lo podemos en cierto modo por nosotros mismos,* como dice el Filósofo, así también lo que poseen los amigos lo poseemos en cierto modo nosotros.

Conviene, pues, que haya mutua amistad entre los hombres, en cuanto que mutuamente se ayudan, ya sea en las cosas espirituales, ya en los oficios terrenos. Pero vale más ayudar a otro en las cosas espirituales que en las temporales, en cuanto que las cosas espirituales son más excelentes y más necesarias para conseguir el fin de la bienaventuranza. Por lo cual quien se priva, mediante la pobreza voluntaria, de la facultad de socorrer a otros en las cosas temporales para conseguir cosas espirituales, por las cuales pueda socorrerles con más utilidad, no obra contra el bien común de la sociedad humana, como concluía la *tercera* objeción.

Y todo lo dicho manifiesta que las riquezas son cierto bien del hombre, en cuanto que se ordenan al bien de la razón, mas no lo son por sí mismas; por lo cual nada impide que la pobreza sea mejor si por ella se ordena alguno a un bien más perfecto. Y así se resuelve la *cuarta* objeción.

Y como ni las riquezas ni la pobreza ni ningún bien exterior son por sí mismos un bien del hombre, sino sólo en cuanto se ordenan al bien de la razón, nada impide que se origine de ellos algún vicio cuando el hombre no usa de ellos según las reglas de la recta razón. No obstante, no han de juzgarse por eso como absolutamente malos, sino que es malo el uso que de ellos se hace; y así no debe despreciarse la pobreza por ciertos vicios que ocasionalmente proceden de ella alguna vez, como pretendía demostrar la *quinta* objeción.

proprio, vel ex aliorum beneficiis, sive accipiant ea in possessionibus communibus, sive in victu quotidiano. Sicut enim *quod per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus,* ut Philosophus dicit[1], ita et quod ab amicis habetur, a nobis aliqualiter habetur.

Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam secundum quod sibi invicem subserviunt, vel in spiritualibus vel terrenis officiis. Est autem maius subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus: quanto spiritualia sunt temporalibus potiora, et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem ut acquirat spiritualia, per quae utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanae: ut *tertia* ratio concludebat.

Patet autem ex praedictis quod divitiae quoddam bonum hominis sunt secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se. Unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per hoc ad perfectius bonum aliquis ordinetur. Et sic solvitur ratio *quarta.*

Et quia neque divitiae, neque paupertas, neque aliquid exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis; nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis. Nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala iudicanda, sed malus usus eorum. Et sic neque paupertas est abiicienda propter aliqua vitia quae occasionaliter ex ea quandoque procedunt: ut *quinta* ratio ostendere nitebatur.

[1] III *Ethic.* 5; 1112b,22-23; *Expos.* lect.8 (477).

Hinc etiam considerandum est quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum quae in usum veniunt, sed secundum regulam rationis. Unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris, secundum regulam rationis est medium. Neque enim est aliquis qui ad maiora tendat quam magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet. Medium ergo tenent non quantitate sumptus, aut alicuius huiusmodi, sed inquantum non transcendunt regulam rationis, nec ab ea deficiunt. Quae quidem regula non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit, sed conditionem personae, et intentionem eius, opportunitatem loci et temporis, et alia huiusmodi quae in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat. Nec hoc prodigaliter facit: cum hoc faciat debito fine, et aliis debitis conditionibus servatis. Plus enim est seipsum morti exponere, quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur debitas circumstantias servans, quam omnia sua relinquere debito fine. Et sic solvitur ratio *sexta.*

[Ad 7]. Quod autem ex verbis Salomonis inducitur, non est contrarium. Manifestum enim est quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

Debe tenerse en cuenta también aquí que el medio de la virtud no se toma según la cantidad de cosas exteriores de que nos servimos, sino según la regla de la razón. Acontece a veces que lo extremoso en cuanto a la cantidad de cosas exteriores se compagina con el medio de la virtud. Efectivamente, no hay quien tienda a mayores cosas que el magnánimo, o quien supere al magnífico en la superioridad de los gastos. Por lo tanto, guardan el medio, no por la cantidad de los gastos u otras cosas similares, sino en cuanto que no sobrepasan la regla de la razón, ni se quedan por debajo de ella; y esta regla no sólo mide la cantidad de la cosa que se usa, sino también la condición de la persona, su intención, la oportunidad de lugar y de tiempo y otras circunstancias semejantes que se requieren para los actos virtuosos. Por consiguiente, no contraría uno a la virtud por la pobreza voluntaria aunque renuncie a todas las cosas. Y no obra en esto con prodigalidad, toda vez que lo hace por el fin debido y observando las debidas condiciones. Pues, más que renunciar a todas las cosas por un fin debido, es exponerse a sí mismo a la muerte, y esto lo hace alguno por la virtud de la fortaleza, salvando las debidas circunstancias. Y así se resuelve la *sexta* objeción.

En cuanto a la *séptima* objeción, las palabras de Salomón que se aducen no son contrarias. Porque se ve claramente que habla de la pobreza impuesta, que suele ser ocasión de hurto.

CAPITULUM CXXXV

SOLUTIO EORUM QUAE OBIICIEBANTUR CONTRA DIVERSOS MODOS VIVENDI EORUM QUI ASSUMUNT VOLUNTARIAM PAUPERTATEM

CAPITULO CXXXV

Solución de las objeciones contra los diversos géneros de vida de quienes abrazan la pobreza voluntaria

Después de lo dicho, debe tratarse de los distintos géneros de vida en que han de vivir los que siguen la pobreza voluntaria.

El primer género de vida, que consiste en que todos vivan en comunidad del precio de las posesiones vendidas, es, sin duda alguna, suficiente, mas no para mucho tiempo. Y por esta razón los apóstoles establecieron entre los fieles de Jerusalén este género de vida, porque preveían por el Espíritu Santo que no habían de permanecer por mucho tiempo en aquella ciudad, ya por las persecuciones que habían de sufrir por parte de los judíos, ya por la inminente destrucción de la ciudad y de sus habitantes; por lo cual no fue preciso proveer a los fieles sino por poco tiempo; de aquí que al dispersarse entre los gentiles, en medio de los cuales había de afirmarse y perdurar la Iglesia, no se lee que establecieran este género de vida.

Y no va contra este género de vida el fraude que puedan cometer los administradores, porque esto es común a todo género de vida en que algunos viven en comunidad; y en éste ocurriría tanto menos cuanto parece que quienes siguen la vida perfecta cometerán un fraude con menos facilidad. Esto se remedia por la prudente institución de administradores fieles. Por eso, en tiempo de los apóstoles, fueron elegidos Esteban y otros que eran considerados aptos para este oficio.

Post haec autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur.

Et quidem primus modus, ut scilicet de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Ierusalem instituerunt, quia praevidebant per Spiritum Sanctum quod non diu in Ierusalem simul commorari deberent, tum propter persecutiones futuras a Iudaeis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis[1]: unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere. Et propter hoc, transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

Non est autem contra hunc modum vivendi fraus quae potest per dispensatores committi. Hoc enim est commune in omni modo vivendi in quibus aliqui ad invicem convivunt: in hoc autem tanto minus, quanto difficilius contingere videtur quod perfectionem vitae sectantes fraudem committant. — Adhibetur etiam contra hoc remedium per providam fidelium dispensatorum institutionem. Unde sub Apostolis electi sunt Stephanus et alii, qui ad hoc officium idonei reputabantur (Act 6,3 sqq.).

[1] Cf. *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* c.15 (841.845).

[Ad 3 deest responsio propria; solutio patet ex I, 1 fin.]

Est autem et secundus modus vivendi conveniens paupertatem voluntariam assumentibus: ut scilicet de possessionibus communibus vivant.

Nec per hunc modum aliquid deperit perfectioni ad quam tendunt paupertatem voluntariam assumentes[2]. Potest enim fieri per unius eorum vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur, et sic alii, absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare, quod est fructus voluntariae paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitae qui hanc sollicitudinem pro aliis assumunt: quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obsequio caritatis[3], in quo etiam perfectio vitae consistit.

Nec etiam per hunc modum vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent paupertatem voluntariam assumere qui temporalia contemnant; et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; praesertim cum ex temporalibus nihil praeter necessaria vitae debeant expectare; et cum dispensatores oporteat esse fideles.—Nec propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutuntur, hic modus vivendi potest improbari: cum etiam bonis male utantur mali, sicut et malis bene utuntur boni.

Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit: ut scilicet de labore manuum vivant.

Non enim vanum est temporalia dimittere ut iterum acquirantur per laborem manuum: sicut

[Para la *tercera* objeción no hay una respuesta especial; la solución queda manifiesta por lo ya dicho antes, al final del punto *El primer género...*]

Hay también un segundo género de vida conveniente a los que siguen la pobreza voluntaria, consistente en que vivan de las posesiones comunes.

Por él no se pierde nada de la perfección, a la cual tienden los que siguen la pobreza voluntaria. Porque puede hacerse que uno o pocos administren debidamente las posesiones, y así los demás, quedando exentos de la preocupación de las cosas temporales, puedan dedicarse libremente a las cosas espirituales, que es el fruto de la pobreza voluntaria; y nada les falte tampoco de la vida perfecta a aquellos que se encargan de este cuidado por los demás, pues lo que parecen perder por falta de quietud lo recuperan en el ejercicio de caridad, en que consiste la perfección de la vida.

Y por este género de vida tampoco se pierde la concordia por motivo de poseer en común. Pues la pobreza voluntaria deben adoptarla quienes desprecian las cosas temporales; y estos tales no pueden tener discordia a causa de las cosas temporales comunes, sobre todo, siendo así que no deben esperar de las cosas temporales nada más que lo necesario para la vida, y, debiendo ser fieles administradores.—Y no debe rechazarse este género de vida porque algunos abusen de él, ya que los malos usan mal de las cosas buenas, como los buenos usan bien aun de las cosas malas.

El tercer género de vida, que consiste en vivir del trabajo manual, conviene también a los que siguen la pobreza voluntaria.

En efecto, no es superfluo renunciar a los bienes temporales para adquirirlos de nuevo por el trabajo

[2] Cf. *Contra impugnantes* c.5 (6) (224,7).
[3] Cf. *De caritate* a.11 ad 5.

manual, como decía la *primera* objeción; porque la posesión de las riquezas requería la solicitud para adquirirlas o, por lo menos, para conservarlas, atrayendo el afecto del hombre, lo cual no ocurre cuando alguien procura adquirir el alimento cuotidiano por medio del trabajo manual.

Y es manifiesto que, para adquirir mediante el trabajo manual el alimento que se requiere para el sustento de la naturaleza, es suficiente poco tiempo y poco cuidado; mas para adquirir riquezas y abastecerse en demasía, mediante el trabajo manual, como buscan los trabajadores seglares, hay que emplear o consumir mucho tiempo y tener máximo cuidado; con lo cual queda manifiesta la solución de la *segunda* objeción.

Ha de tenerse en cuenta también que el Señor no prohibió en el Evangelio el trabajo, sino la preocupación de la mente por las cosas necesarias para la vida; en efecto, no dijo: *No queráis trabajar,* sino: *No queráis estar preocupados.* Y pruébalo partiendo de lo inferior: porque si la divina providencia sustenta a las aves y los lirios, que son de naturaleza inferior y no pueden trabajar en aquellas obras con las que los hombres se procuran alimento, mucho más proveerá a los hombres, que son de naturaleza más digna y fueron dotados por El del poder de procurarse el sustento por sus propios trabajos, a fin de que no sea necesario afligirse demasiado buscando lo indispensable para la vida. De donde se ve que, por las palabras del Señor que se aducían, no se condena este género de vida.

Y tampoco puede condenarse este género de vida por no ser suficiente. Porque el que alguien no pueda proporcionarse por el trabajo manual el mínimo indispensable para el alimento, ya sea por enfermedad u otras cosas similares, ocurre en contadas ocasiones. Y no se ha de rechazar institución alguna porque sobrevenga un defecto en casos excepcionales,

prima ratio in contrarium proponebat. Quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebant in procurando, vel saltem custodiendo, et affectum hominis ad se trahebant: quod non accidit dum aliquis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturae sustentationem, modicum tempus sufficit, et modica sollicitudo necessaria est. Sed ad divitias congregandas, vel superfluum victum conquirendum per laborem manuum, sicut saeculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere et magnam sollicitudinem adhibere. In quo patet solutio *secundae* rationis.

Considerandum autem quod Dominus in Evangelio non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitae. Non enim dixit, *Nolite laborare:* sed, *Nolite solliciti esse.* Quod a minori probat. Si enim ex divina providentia sustentantur aves et lilia, quae inferioris conditionis sunt, et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi victum acquirunt; multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis, et quibus dedit facultatem per proprios labores victum quaerendi; ut sic non oporteat anxia sollicitudine de necessariis huius vitae affligi. Unde patet quod per verba Domini quae inducebantur, huic modo vivendi non derogatur.

Nec etiam iste modus vivendi potest reprobari propter hoc quod non sufficiat. Quia hoc ut in paucioribus accidit, quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid huiusmodi. Non est autem, propter defectum qui in paucioribus accidit,

aliqua ordinatio repudianda: hoc enim et in naturalibus et in voluntariis ordinationibus accidit. Nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere: nam et divitiae furto aut rapina possunt auferri, sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari.—Remanet tamen aliquod remedium circa dictum modum vivendi: ut scilicet ei cuius labor ad proprium victum non sufficit, subveniatur vel per alios eiusdem societatis, qui plus possunt laborare quam eis necessarium sit; vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem caritatis et amicitiae naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde et, cum Apostolus dixisset, 2 Thess 3,10, *Qui non vult operari, non*[4] *manducet;* propter illos qui sibi non sufficiunt ad victum quaerendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios, dicens (v.13): *Vos autem nolite deficere benefacientes.*

Cum etiam ad necessarium victum pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti, magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum. Et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quae paupertatem voluntariam assumpserunt: et praecipue cum, manibus operando, possint de Deo cogitare et eum laudare, et alia huiusmodi facere quae singulariter sibi viventes observare oportet. Sed et, ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuvari.

Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc etiam divitias possidentes facere possent; non est tamen dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam

pues esto ocurre tanto en los conjuntos ordenados de la naturaleza como en los humanos. Y no hay género de vida por el cual se provea al hombre de tal manera que no tenga sus fallos, porque así como el que vive del trabajo manual puede enfermar, así también pueden perderse las riquezas por hurto o rapiña. — Pero todavía queda cierto remedio para el género de vida ya citado, que consiste en que aquel cuyo trabajo no le rinde lo suficiente para su propio sustento sea socorrido, o por otros de la misma sociedad, que pueden trabajar más de lo que necesitan, o por quienes poseen riquezas, en conformidad con la ley de la caridad y del amor natural, mediante la cual un hombre socorre a otro indigente. Por eso, al decir el Apóstol en la carta segunda a los de Tesalónica: *El que no quiere trabajar, no coma,* añadió, en favor de quienes no se bastan para procurarse el alimento por su propio trabajo, una advertencia para los otros, diciendo: *Mas vosotros, hermanos, no os canséis de hacer el bien.*

Y como para el alimento indispensable basta con poco, no es menester que quienes se contentan con poco ocupen mucho tiempo en el trabajo manual para adquirir lo necesario. Y de este modo no se ven muy impedidos para hacer otras obras espirituales por las cuales adoptaron la pobreza voluntaria; y máxime cuando pueden, mientras trabajan manualmente, pensar en Dios, alabarle y hacer otras cosas similares que deben observar especialmente quienes viven entregados a El. Además de que pueden ser ayudados también con las limosnas de los demás fieles para que no queden totalmente impedidos en las cosas espirituales.

Y aunque no se abrace la pobreza voluntaria para huir del ocio o macerar la carne con el trabajo manual —pues esto también pueden hacerlo quienes poseen riquezas—, no obstante, es indudable que el trabajo manual sirve para lo dicho, prescin-

[4] Vulg.: "... nec..."

diendo de la necesidad de ganarse el alimento. Sin embargo, mediante otras ocupaciones más útiles puede huirse del ocio, y mediante remedios más eficaces puede domeñarse la concupiscencia de la carne; luego por estos motivos no es inminente la necesidad de trabajar para aquellos que tienen o pueden tener otras cosas de que vivir lícitamente; porque sólo la necesidad de alimento fuerza al trabajo manual. Por lo cual dice también el Apóstol en la segunda carta a los de Tesalónica: *El que no quiere trabajar, no coma.*

El cuarto género de vida, o sea el vivir de lo que otros proporcionan, es también conveniente a quienes abrazan la pobreza voluntaria.

En efecto, no hay inconveniente en que aquel que renuncia a lo suyo a cambio de algo que redunda en beneficio de los otros, se sustente de lo que los otros le dan. De no ocurrir esto, la sociedad humana no podría subsistir, porque, si cada uno se cuidase únicamente de sus propias cosas, no habría nadie que sirviese a la utilidad común. En consecuencia, es oportuno a la sociedad humana que los que, renunciando al cuidado de sus propias cosas, sirven a la utilidad común, sean alimentados por aquellos a cuya utilidad sirven. Por esta misma razón, los soldados viven de los estipendios de los otros, y se provee a los gobernantes de la república del fondo común. Y quienes adoptan la pobreza voluntaria para seguir a Cristo, renuncian ciertamente a todas las cosas para consagrarse a la utilidad común, como ilustrando al pueblo con la sabiduría, la erudición y los ejemplos, o confortándolos con su oración e intercesión.

Por eso es evidente también que no viven bajamente de lo que otros les dan, pues les devuelven mayores bienes, recibiendo bienes corporales para alimentación y aprovechando a los otros en los bienes espirituales. Por esto dice el Apóstol en la carta segunda a los de Corinto: *Vuestra abundancia—a saber, en las cosas*

submota victus necessitate. Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari. Unde propter huiusmodi causas non imminet necessitas laborandi his qui alias habent, vel habere possunt, unde licite vivant. Sola enim necessitas victus cogit manibus operari: unde et Apostolus dicit, 2 Thess 3,10: *Qui non vult operari, non manducet.*

Quartus etiam modus vivendi, de his quae ab aliis inferuntur, est conveniens illis qui paupertatem voluntariam assumunt.

Non enim hoc est inconveniens, ut qui sua dimisit propter aliquid quod in utilitatem aliorum vergit, de his quae ab aliis dantur sustentetur. Nisi enim hoc esset, societas humana permanere non posset: si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Opportunum est igitur humanae societati quod illi qui, praetermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt, ab his quorum utilitati deserviunt, sustententur: propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt, et rectoribus reipublicae de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt ut Christum sequantur, ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia et eruditione et exemplis populum illustrantes, vel oratione et intercessione sustentantes.

Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quae ab aliis dantur, ex quo ipsi maiora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes, et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et Apostolus dicit, 2 Cor 8,14: *Vestra abundantia,* scilicet in temporalibus, *illorum inopiam suppleat,* in eisdem: *ut et illorum abundantia,* scilicet in spiritualibus, *vestrae inopiae sit supplementum.* Qui enim alterum iuvat, particeps fit operis eius et in bono et in malo.

Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutem, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt, minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitae divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat, et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum etiam necessitates distribuit. Unde qui, paupertatem voluntariam assumentes, de his quae ab aliis dantur vivunt, magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiae opera verbis et exemplis provocando, quam fiant damnosi, ad sustentationem vitae aliorum beneficia accipientes.

Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui voluntariam paupertatem sectantur, divitias contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quae ad sustentationem vitae ab aliis accipiunt: cum homo libertatem animi non perdat nisi propter ea quae in affectu suo dominantur. Unde propter ea quae homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

Licet autem sustentatio eorum qui vivunt de his quae ab aliis dantur, ex voluntate dantium dependeat, non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. Non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum. Non est autem probabile quod in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

temporales—alivie la escasez de aquéllos en las mismas cosas temporales, *para que asimismo su abundancia—a saber, en las cosas espirituales—alivie vuestra penuria.* En efecto, quien ayuda a otro se hace partícipe de sus obras tanto en lo bueno como en lo malo.

Y, mientras con sus ejemplos estimulan a otros a la virtud, ocurre que los que progresan por sus ejemplos se aficionan menos a las riquezas, viendo que otros renuncian totalmente a ellas a cambio de la vida perfecta. Pero cuanto uno ama menos las riquezas y es más propenso a la virtud, tanto más fácilmente distribuye también estas riquezas para socorrer la necesidad ajena. Por lo cual, los que, adoptando la pobreza voluntaria, viven de lo que otros les dan, se hacen más bien útiles a los otros pobres (provocando a otros con sus palabras y ejemplos a obras de misericordia) que perjudiciales, recibiendo los beneficios para el sustento de la vida ajena.

Se ve también que los hombres perfectos en virtud, cuales deben ser quienes siguen la pobreza voluntaria menospreciando las riquezas, no pierden la libertad de ánimo por lo poco que reciben de los demás para sustentar la vida, ya que el hombre no pierde la libertad de ánimo sino por las cosas que se apoderan de su afecto. Y por eso el hombre, si se le da lo que menosprecia, no pierde la libertad de ánimo.

Mas aunque el sustento de quienes viven de lo que otros les dan dependa de la voluntad de los donantes, sin embargo, no por esto es insuficiente para tal género de vida para sustentar a los pobres de Cristo. Porque no depende de la voluntad de uno, sino de muchos. Y no es probable que en la congregación del pueblo fiel no haya quienes socorran espontáneamente las necesidades de aquellos a quienes reverencian por la perfección de su virtud.

Tampoco hay inconveniente en que expongan sus necesidades y pidan lo necesario para otros o para sí. Pues se lee que también los apóstoles hicieron esto, no sólo recibiendo lo necesario de manos de aquellas a quienes predicaban—lo cual era signo de poder más que de necesidad, por haber ordenado el Señor que *los que anuncian el Evangelio, que vivan del Evangelio*—, sino también recibiendo lo necesario para los pobres que había en Jerusalén, los cuales, renunciando a lo suyo, vivían en pobreza, aunque no predicaban a los gentiles; mas su trato espiritual podía ser útil a quienes les sustentaban. Por eso el Apóstol aconseja que a estos tales, no por obligación, sino por voluntad de los donantes, se les socorra con limosnas; lo cual equivale a mendigar.—Pero esta mendicidad, si se hace moderadamente, para lo necesario, no para lo superfluo, y sin importunar, no vuelve a los hombres despreciables, considerada la condición de las personas a quienes se pide y las circunstancias de lugar y de tiempo; cosas que han de tener en cuenta quienes siguen la pobreza voluntaria.

Y ello demuestra, a la vez que tal mendicidad no es deshonrosa, como lo sería si se hiciese importuna e indiscretamente y para placeres y cosas superfluas.

[La octava objeción no tiene respuesta propia; sin embargo, véase el punto *El tercer género de vida*...]

Sin embargo, es manifiesto que la mendicidad se hace con cierto envilecimiento; porque así como padecer es menos noble que hacer, así también recibir es menos noble que dar, y ser gobernados y obedecer, que gobernar y mandar, aunque pueda esto quedar recompensado por algo adjunto.

Pero el adoptar espontáneamente cuanto se relaciona con la abyección corresponde a la humildad, aunque no siempre, sino cuando es necesario. Porque, como la humildad es una virtud, nada hace indiscretamente. Luego no es humildad, sino necedad, el que uno acepte cualquier abyección; lo es, sí, cuando uno acepta lo abyecto porque es necesario para la virtud. Por ejemplo, si la caridad exige que se preste al prójimo algún servicio bajo por humildad, nadie debe rechazarlo. Por consiguiente, si es necesario para seguir la perfección de la vida pobre que alguien mendigue, toca a la humildad el soportar esta abyección.—Incluso algunas veces corresponde a la virtud el aceptar cosas abyectas, aunque no lo exija nuestro oficio, para que con nuestro ejemplo excitemos a otros a quienes corresponde hacerlo, a fin de que lo soporten más fácilmente; pues el general desempeña también en ocasiones el papel de soldado para animar a los demás.—Otras veces nos servimos también de lo abyecto por virtud como de cierta medicina. Por ejemplo, si uno es propenso a un orgullo inmoderado, se aprovecha útilmente, con la debida moderación, de las abyecciones espontáneas o impuestas por otros para reprimir el orgullo, pues al hacer tales cosas se equipara en cierto modo a los hombres más bajos, que se ocupan de los oficios más viles.

Por consiguiente, es totalmente absurdo el error de quienes piensan que el Señor les ha prohibido la preocupación de adquirir el sustento. Pues todo acto requiere una preocupación. En consecuencia, si el hombre no debiera preocuparse de las cosas corporales, resultaría que no debería hacer nada corporal, lo cual es imposible e irracional que se observe. En efecto, Dios dotó a cada cosa de acciones conformes a la propiedad de su naturaleza. Mas el hombre está compuesto de naturaleza espiritual y corporal. Por lo tanto, es menester que, según la disposición divina, el hombre ejecute acciones corporales y tienda a las cosas espirituales; y tanto más perfecto será el hombre cuanto más tienda a éstas. Sin embargo, este género de perfección humana no consis-

Non est autem inconveniens si etiam necessitates suas exponant et necessaria petant, vel pro aliis vel pro se. Hoc enim et Apostoli fecisse leguntur: non solum ab illis quibus praedicabant necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini ut *qui Evangelio deserviunt, de Evangelio vivant*[5]; sed etiam pro pauperibus qui erant in Ierusalem (Act 11,27 sqq.; 2 Cor cc.8.9), qui, sua dimittentes, in paupertate vivebant, nec tamen gentibus praedicabant; sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur. Unde Apostolus talibus, non ex necessitate sed ex voluntate dantium (2 Cor 9,7), persuadet in eleemosynis subveniendum: quod nihil est aliud quam mendicare.—Haec autem mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderate fiat, ad necessitatem, non ad superfluitatem, et sine importunitate: considerata conditione personarum a quibus petitur, et loci et temporis; quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitae sectantur.

Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet aliquam speciem turpis. Quam haberet si cum importunitate et indiscrete fieret, ad voluptatem vel superfluitatem.

[Ad 8 deest responsio propria; cf. tamen III, 1,2.]

Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abiectione est. Sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi et obedire quam gubernare et imperare: quamvis, propter aliquid adiunctum, possit recompensatio fieri.

Ea vero quae abiectionis sunt sponte assumere, ad humilitatem pertinet: non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est. Cum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiae, si quis quodcumque abiectum assumpserit: sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem, aliquis propter abiectionem non recusat; puta, si caritas exigit quod proximis aliquod abiectum officium impendatur, hoc per humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est ad perfectionem pauperis vitae sectandam quod aliquis mendicet, hanc abiectionem ferre humilitatis est.—Quandoque etiam abiecta assumere virtutis est, etsi nostrum officium non requirat, ut alios nostro exemplo provocemus quibus incumbit, ut id facilius ferant: nam et dux interdum militis officio fungitur ut alios provocet.—Quandoque etiam abiectis u t i m u r secundum virtutem ut medicina quadam. Puta, si alicuius animus ad immoderatam extollentiam sit pronus, utiliter, debita moderatione servata, abiectis utitur, vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam: dum per haec quae gerit, sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines, qui circa vilia officia occupantur.

Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a Domino interdictam de victu quaerendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit. Si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus corporalibus habere debet, sequitur quod nihil corporale agere debeat: quod neque possibilie, neque rationabile est observari. Deus enim unicuique rei ordinavit actionem secundum proprietatem suae naturae. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est—. Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut et corporales actiones exerceat et spiritualibus intendat: et tanto perfectior est quanto plus spiritualibus intendit. Non est tamen hic

[5] 1 Cor 9,14: "Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant,.. de Evangelio vivere" (cf. Mt 10,10; Lc 10,7).

modus perfectionis humanae quod nihil corporale agatur; quia, cum corporales actiones ordinentur ad ea quae sunt necessaria ad conservationem vitae, si quis eas praetermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. Expectare autem a Deo subsidium in his in quibus aliquis se potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra (c.77) ostensum est. Non ergo est expectandum a Deo ut, omni actione qua sibi aliquis subvenire potest praetermissa, Deus ei subveniat: hoc enim divinae ordinationi repugnat, et bonitati ipsius.

te en no hacer nada corporal; porque, como quiera que las acciones corporales se ordenan a lo que es necesario para la conservación de la vida, si alguien las abandona, descuida su vida, que cada cual debe conservar. Y esperar el auxilio divino, sin hacer por nuestra parte, en aquellas cosas que cada uno puede realizar por sus medios, es propio del necio y del que tienta a Dios. Porque es propio de la bondad divina proveer a todas las cosas, no haciéndolo todo inmediatamente, sino moviendo a otros a sus propias acciones, según se demostró antes. Luego no se ha de esperar que, al omitir uno la acción propia con que puede valerse, Dios le ayude, pues esto se opone a lo dispuesto por Dios y a su bondad.

Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostrae debitum finem sortiantur, propter impedimenta quae possunt contingere; hoc dispositioni divinae subiacet, quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad Deum pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum: non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non igitur contra praeceptum Domini agit qui de iis quae ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet: sed ille qui sollicitus est de his quae possunt emergere etiam si ipse proprias actiones exequatur, ita quod debitas actiones praetermittat ad obviandum huiusmodi eventibus, contra quos debemus in Dei providentia sperare, per quam etiam aves et herbae sustentantur; talem enim sollicitudinem habere, videtur pertinere ad errorem gentilium, qui divinam providentiam negant. Propter quod Dominus concludit (Mt 6,34) quod *non simus solliciti in crastinum*. Per quod non prohibuit quin conservemus ea quae sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitaremur, cum quadam desperatione divini auxilii: vel ne praeoccupet hodie sollicitudinem quae erit habenda in crastino, quia quilibet dies suam sollicitudinem habet; unde subditur, *Sufficit diei malitia sua*.

Mas porque, aunque en nosotros esté el obrar, no lo está, sin embargo, el que nuestras acciones alcancen su debido fin, por los impedimentos que pueden sobrevenir, el resultado de la acción propia de cada uno queda subordinado a la divina disposición. Por esta razón ordenó el Señor que no debemos afanarnos por lo que a El le pertenece, es decir, los resultados de nuestras acciones; pero no prohibió que dejáramos de afanarnos por lo que nos pertenece, o sea, por nuestras acciones. Por consiguiente, no obra contra el precepto del Señor el que se cuida de lo que ha de hacer, sino el que se afana por lo que puede sobrevenir, aunque ejecute sus propias acciones de modo tal que, para impedir estos efectos contra los cuales debemos esperar en la providencia de Dios—que sustenta también a las aves y las hierbas—, omita él las acciones debidas; porque el afanarse así parece pertenecer al error de los gentiles, que niegan la divina providencia. Por esto concluye el Señor: *No os inquietéis, pues, por el mañana*. Con ello no prohibió que conserváramos lo que nos es necesario a su tiempo para el mañana, sino el que nos inquietáramos por los sucesos futuros, como desesperando del auxilio divino; o también que no nos inquiete hoy el cuidado que hemos de tener mañana, ya que cada día tiene su propia preocupación. Por lo cual se añade: *Bástale a cada día su afán*.

Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur. Inter quos tanto aliquis laudabilior est, quanto magis a sollicitudine temporalium, et occupatione circa ea, hominis animum reddit immunem.

Así, pues, vemos que quienes siguen la pobreza voluntaria pueden vivir varios géneros de vida, todos ellos convenientes. Entre los cuales tanto más laudable es un género de vida cuanto más libra el ánima de la solicitud y ocupación de las cosas corporales.

CAPITULUM CXXXVI ET CXXXVII

DE ERRORE EORUM QUI PERPETUAM CONTINENTIAM IMPUGNANT

CAPITULOS CXXXVI Y CXXXVII

Error de los que impugnan la continencia perpetua

Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiae bonum quidam perversi sensus homines [1] sunt locuti. Quorum quidam bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur.

Viri enim et mulieris coniunctio ad bonum speciei ordinatur. *Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui* [2]. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species, quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio et potus, et alia huiusmodi.

Adhuc. Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta; et etiam vis concupiscibilis incitans; et alia huiusmodi ad hoc ordinata. Videtur

Del mismo modo que contra la perfección de la pobreza, hablaron también ciertos hombres perversos contra el bien de la continencia. Algunos de los cuales se empeñan en rechazar el bien de la continencia con estas y otras razones semejantes.

La unión del hombre y la mujer se ordena al bien de la especie. Mas *el bien de la especie es más excelente que el bien del individuo*. Luego más peca quien se abstiene totalmente del acto por el cual se conserva la especie que quien se abstuviese del acto por el cual se conserva el individuo; por ejemplo, la comida, la bebida y cosas parecidas.

Al hombre se le dan por disposición divina miembros aptos para la generación y también el vigor de la concupiscencia, que le incita, y cuanto se relaciona con esto. Luego, al

[1] Proposiciones 168 y 169 de la condenación de Esteban Tempier.
[2] I *Ethic*. 1: 1094b,9-10; *Expos*. lect.2 (30).

parecer, quien se abstiene totalmente del acto de la generación obra contra lo dispuesto por Dios.

Asimismo, si es bueno que uno se contenga, sería mejor que se contuvieran muchos y óptimo que se contuvieran todos. De esto se seguiría la extinción del género humano. Luego no es bueno que algún hombre se contenga totalmente.

Por otra parte, la castidad, como las demás virtudes, consisten en un término medio. En consecuencia, del mismo modo que obra contra la virtud quien se entrega totalmente a los placeres y es intemperado, así también obra contra la virtud quien se abstiene totalmente de los placeres y es insensible.

Además, es imposible que no nazcan en el hombre ciertos apetitos de placeres sensuales, ya que son naturales. Mas el resistir totalmente a las concupiscencias y tener una lucha casi continua comunica al ánimo mayor inquietud que usar moderadamente de las concupiscencias. Luego, como quiera que la inquietud del ánimo se opone grandemente a la perfección de la virtud, el que uno guarde continencia perpetua parece contrariar a la perfección de la virtud.

Estas son las razones que se objetan contra la continencia perpetua; y a ellas puede añadirse el precepto del Señor que, según se lee, fue dado a los primeros padres: *Procread y multiplicaos y henchid la tierra*. El cual no fue revocado, sino más bien parece que fue confirmado por el Señor en el Evangelio, donde dice hablando de la unión del matrimonio: *Lo que Dios unió no lo separe el hombre*. Ahora bien, contra este precepto obran expresamente quienes guardan continencia perpetua. Luego parece ilícito el guardar continencia perpetua.

Pero, ateniéndose a lo ya expuesto, no es difícil resolver estas objeciones.

igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet.

Item. Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, optimum autem quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

Amplius. Castitas, sicut et aliae virtutes, in medietate consistunt [3]. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentias insequitur, et intemperatus est; ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet, et insensibilis est.

Praeterea. Non est possibile quin in homine concupiscentiae venereorum aliquae oriantur: cum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam servet.

Haec igitur contra perpetuam continentiam obiici videntur. Quibus etiam adiungi potest praeceptum Domini, quod primis parentibus legitur esse datum, Gen 1,28 et 9,1: *Crescite et multiplicamini, et replete terram*. Quod non est revocatum, sed magis videtur esse a Domino in Evangelio confirmatum, Mt 19,6, ubi dicitur: *Quod Deus coniunxit, homo non separet*, de coniunctione matrimonii loquens. Contra hoc autem praeceptum expresse faciunt qui perpetuam continentiam servant. Videtur igitur esse illicitum perpetuam continentiam servare.

Haec autem non difficile est solvere secundum ea quae praemissa sunt (c. praec.).

[3] Autógrafo: *consistunt;* Leonina: *consistit*.

Considerandum enim est quod alia ratio est habenda in his quae ad necessitatem uniuscuiusque hominis pertinent: atque alia in his quae pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quae ad uniuscuiusque hominis necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur. Huiusmodi autem sunt cibus et potus, et alia quae ad sustentationem individui pertinent. Unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quae necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur: neque etiam est possibile. Patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut cibus, potus, vestimentum, domus, et alia huiusmodi, quae impossibile est quod per unum procurentur. Et ideo oportet diversorum esse diversa officia: sicut et in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia ergo generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent; sed quidam, ab his actibus abstinentes, aliis officiis mancipentur, puta militiae vel contemplationi.

Ex quo patet solutio ad *secundum*. Ex divina enim providentia dantur homini ea quae sunt toti speciei necessaria: nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur. Data est enim homini industria aedificandi, virtus ad pugnandum: nec tamen oportet quod omnes sint aedificatores aut milites. Similiter, licet homini divinitus sint provisa virtus generativa et ea quae ad actum eius ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

Unde etiam patet solutio ad *tertium*. Ab his enim quae multitudini sunt necessaria, quamvis quantum ad singulos melius sit quod abstineat, melioribus deditus; non tamen est bonum quod

Se ha de tener en cuenta que se debe razonar de un modo acerca de lo que pertenece a la necesidad de cada hombre y de otro acerca de lo que pertenece a la necesidad común. En efecto, las cosas necesarias a cada hombre, como son la comida y la bebida y cuanto pertenece al sustento individual, han de concederse a todos. De aquí que sea necesario que todos coman y beban. Pero lo que es necesario a la sociedad no es menester que se conceda a todos, ni es tampoco posible. Pues es claro que hay muchas cosas necesarias a la sociedad humana, como la comida, la bebida, el vestido, la casa, etc., que es imposible que sean administradas por uno solo. Y por eso son necesarios diversos oficios para las distintas cosas, al igual que lo diversos miembros del cuerpo se ordenan a distintos actos. Por consiguiente, como la generación no pertenece a la necesidad del individuo, sino a la necesidad de toda la especie, no es necesario que todos los hombres se entreguen a los actos de engendrar, sino que algunos, absteniéndose de estos actos, puedan entregarse a otros oficios, por ejemplo, a la milicia o a la contemplación.

Y con esto se soluciona la segunda objeción. En efecto, la divina providencia da al hombre las cosas necesarias para toda la especie; sin embargo, no es necesario que cada hombre use de todas ellas. Porque se le da al hombre habilidad para edificar y fuerza para pelear, y, no obstante, no es necesario que todos sean constructores y soldados. Análogamente, aunque el hombre esté dotado por virtud divina de facultad generativa y de todo cuanto se relaciona con el acto de la generación, no es preciso que cada uno tienda al acto de la generación.

Según esto, es evidente también la solución a la objeción tercera. Porque, aunque, por lo que toca a cada uno en particular, sea mejor que quien se consagra a cosas mejores se abstenga de lo que es necesario a

la multitud, no obstante, no es bueno que todos se abstengan; como se ve también en el orden del universo. Por ejemplo, aunque la sustancia espiritual sea más perfecta que la corporal, sin embargo, no sería mejor, sino más imperfecto, el universo en que sólo hubiera sustancias espirituales; y aunque en el cuerpo del animal sea mejor el ojo que el pie, sin embargo, no sería perfecto el animal si no tuviese ojo y pie. Así también, la multitud del género humano no tendría un estado perfecto si no hubiera algunos que ejerciesen la procreación y otros que, absteniéndose de ello, se dedicasen a la contemplación.

Y lo que se objeta en cuarto lugar, de que es preciso que la virtud consista en un término medio, se resuelve por lo que se dijo antes al hablar de la pobreza voluntaria. En efecto, el medio de la virtud no se toma siempre según la cantidad de la cosa ordenada por la razón, sino según la regla de la razón que examina el fin debido y mide las circunstancias convenientes. Y por este motivo se llama vicio de insensibilidad a la abstención, sin motivo racional, de todos los placeres carnales; sin embargo, si esto se hace conforme al dictado de la razón, es una virtud que excede la medida ordinaria de conducta del hombre, pues hace que los hombres sean en cierto modo partícipes de la semejanza divina, por lo cual se dice que la virginidad está emparentada con los ángeles.

Respecto a la quinta objeción se ha de decir que la solicitud y la ocupación que tienen los casados por sus mujeres e hijos y por adquirir lo necesario para la vida son continuas; en cambio, la inquietud que padece el hombre por luchar contra las concupiscencias es cosa de un tiempo determinado y, además, disminuye cuando uno no la consiente; pues cuanto más goza alguien de los deleites carnales, tanto más crece en él el apetito carnal. Las concupis-

omnes abstineant. Sicut et in ordine universi apparet: quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum, in quo essent solae substantiae spirituales, sed imperfectius. Et quamvis sit melior oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet et oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes.

Quod autem *quarto* obiicitur, quod necesse est virtutem in medio esse: solvitur per id quod supra (c.134) iam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quae ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis, quae debitum finem attingit, et circumstantias convenientes metitur. Et sic, ab omnibus venereorum delectationibus abstinere praeter rationem, vitium insensibilitatis dicitur. Si autem secundum rationem fiat, virtus est, quae communem hominis modum excedit: facit enim homines esse in quadam divinae similitudinis participatione; unde virginitas angelis dicitur esse cognata[4].

Ad *quintum* dicendum quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui coniugio utuntur, de uxoribus, filiis, et necessariis vitae acquirendis, est continua. Inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam. Quae etiam minoratur per hoc quod ei aliquis non consentit: nam quanto aliquis magis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus[5]. Debilitantur

[4] Mt 22,30; *Comp. theol.* c.221 (452); TERTULIANO, *Ad uxorem* 1,4: PL 1,1281A (1844) vel 1393A (1879); SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate* c.4: PL 40,398.
[5] III *Ethic.* 15; 1119b,8-10; *Expos.* lect.22 (646).

etiam concupiscentiae per abstinentias, et alia exercitia corporalia quae conveniunt his qui continentia propositum habent. — Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine, et impedit a contemplatione spiritualium, quam inquietudo quae provenit resistendo concupiscentiis horum delectabilium: quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret: cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili. Et ideo his qui ad contemplationem divinorum, et cuiuscumque veritatis, intendunt, maxime nocivum est venereis deditos esse, et maxime utile ab eis abstinere.—Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde et Dominus, facta de continentia mentione, dicit[6]: *Non omnes capiunt verbum hoc, sed qui potest capere, capiat.*

Ad id etiam quod de praecepto primis parentibus dato *ultimo* positum est, patet responsio per ea quae dicta sunt. Praeceptum enim illud respicit inclinationem naturalem quae est in hominibus ad conservandum speciem per actum generationis: quod tamen non est necessarium per omnes exequi, sed per aliquos, ut dictum est.

Sicut autem non expedit cuilibet a matrimonio abstinere, ita etiam nec expedit omni tempore, quando necessaria est multiplicatio generis: vel propter hominum paucitatem, sicut in principio quo humanum genus coepit multiplicari; sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in Veteri Testamento. Et ideo consilium de continentia perpetua observanda re-

cencias se debilitan también mediante la templanza y otros ejercicios corporales que son convenientes a quienes se han propuesto la continencia.—Además, el uso de los deleites corporales desvía más al entendimiento de su elevación y le impide la contemplación de las cosas espirituales más que la inquietud proveniente de resistir a los apetitos de estos deleites; porque por el uso de los deleites, y sobre todo de los carnales, el entendimiento se adhiere sumamente a las cosas de la carne, puesto que el deleite hace que el apetito descanse en la cosa deleitable. Y por esta misma razón es muy nocivo para quienes se dedican a la contemplación de las cosas divinas y de cualquier otra verdad el estar entregados a los placeres carnales, y muy útil, en cambio, el abstenerse de ellos.—Pero nada impide, aunque generalmente se afirme que es mejor para un hombre el guardar continencia que casarse, que para algunos sea mejor esto último. Por lo cual, hablando de la continencia, dice el Señor: *No todos entienden esto; pero el que puede entender, que entienda.*

Y en cuanto a lo que se dijo en último lugar sobre el precepto dado a los primeros padres, se ve la contestación por lo que vamos diciendo. Porque aquel precepto se refiere a la inclinación natural que hay en el hombre para conservar la especie por el acto de la generación; cosa que no es menester que hagan todos, sino algunos, como ya se dijo.

Y así como no conviene a cualquiera el abstenerse del matrimonio, así tampoco es conveniente el abstenerse para siempre cuando es necesaria la multiplicación del género humano, ya sea por la escasez de hombres, como al principio, cuando el género humano comenzó a multiplicarse; ya sea por la pequeñez del pueblo fiel, cuando convenía que éste se multiplicase por la generación carnal, como sucedió en el Antiguo Testamento. Y por eso el consejo de ob-

[6] Mt 19,11: "... verbum istud sed quibus datum est. 12 sunt enim... qui potest."

servar continencia perpetua se reservó para los tiempos del Nuevo Testamento, cuando el pueblo fiel se multiplica por la generación espiritual.

[CAPITULO 137] Hubo también otros que, aunque no reprobaron la continencia perpetua, sin embargo, la igualaban al estado de matrimonio; lo cual es la herejía de Joviniano. Pero la falsedad de este error se manifiesta suficientemente por lo que llevamos dicho, puesto que por la continencia se hace el hombre más hábil para levantar la mente a lo espiritual y divino y se coloca, en cierto modo, por encima de lo humano, asemejándose a los ángeles.

Y no obsta el que algunos varones de virtud perfectísima, como Abraham, Isaac y Jacob, usaron del matrimonio, puesto que cuanto mayor es la virtud del espíritu, tanto menos puede ser derribada de su altura. Y no porque estos tales usaron del matrimonio amaron menos la contemplación de la verdad y de lo divino, sino que, según lo requería la condición del tiempo, usaron del matrimonio para multiplicar el pueblo fiel.

No obstante, la perfección de algunas personas no es argumento suficiente para la perfección de estado, ya que uno puede usar con mayor perfección de un bien menor que otro de un bien mayor. En consecuencia, no porque Abraham o Moisés sean más perfectos que muchos que guardan continencia ha de ser el estado del matrimonio más perfecto o igual que el estado de continencia.

servatum est temporibus Novi Testamenti, quando fidelis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

[CAPITULUM 137].—Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii adaequabant: quod est haeresis Ioviniani [7]. Sed huius erroris falsitas satis ex praedictis apparet: cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina; et quodammodo supra statum hominis ponatur, in quadam similitudine angelorum.

Nec obstat quod aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac et Iacob: quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecumque a sua altitudine deiici. Nec tamen, quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt: sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis.

Nec tamen perfectio alicuius personae est sufficiens argumentum ad perfectionem status: cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius maiori. Non igitur, quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiae, vel ei aequalis.

[7] Cf. *De eccl. dogmat.* c.35 al.68: PL 42,1219 (ed. OEHLER, *Corp. haers.* t.1 p.351); SAN AGUSTÍN, *Retractationes* II c.22: PL 32,639; SAN JERÓNIMO, *Contra Jovinianum*: PL 23,211; *De perfectione vitae spiritualis* c.12 (610).

CAPITULUM CXXXVIII
CONTRA EOS QUI VOTA IMPUGNANT

CAPITULO CXXXVIII
Contra los que impugnan los votos

Quibusdam [1] autem visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcumque servandum. Unumquodque enim bonum, quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem e maiori necessitate quis ad aliquid observandum adstringitur, tanto minus libere id agi videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel voti fiunt.

Videntur autem huiusmodi homines necessitatis rationem ignorare. Est enim duplex necessitas. Quaedam coactionis. Et haec laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur: coactum enim est quod est voluntati contrarium.—Est autem quaedam necessitas ex interiori inclinatione proveniens. Et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget: facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis. Patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis, et minus ab eo deficere. Quod si ad finem perfectionis devenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in Beatis, qui peccare non possunt, ut infra (l.4, c.92) patebit: nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati.

Est autem et alia necessitas ex fine: sicut cum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare. Patet autem quod nec haec necessitas libertatem volun-

Algunos consideraron como una necedad el que alguien se obligue con voto a obedecer o a observar alguna cosa, porque un bien cualquiera parece tanto más perfecto cuanto más libremente se hace. Pero cuanto alguien se obliga con más estrechos lazos a observar algo, tanto menos libremente parece hacerlo. Luego parece que se menoscaba el mérito de los actos virtuosos cuando se hacen por necesidad o voto de obediencia.

Mas, al parecer, dichos hombres ignoran el aspecto formal de la necesidad. Pues la necesidad es doble. Una, de coacción, que disminuye el mérito de los actos virtuosos porque contraría al voluntario, pues es forzado lo que es contrario a la voluntad.—Y otra necesidad que procede de la inclinación interior, y ésta no disminuye el mérito del acto virtuoso, sino que lo aumenta, pues hace que la voluntad tienda más intensamente a dicho acto. Porque está claro que el hábito virtuoso, cuanto más perfecto fuere, tanto más vehementemente hace que la voluntad tienda al bien de la virtud y se aparte menos de él. Y si hubiese llegado al fin de la perfección, llevaría consigo cierta necesidad de obrar el bien, como ocurre en los bienaventurados, que no pueden pecar, como más adelante se verá. Y, sin embargo, nada pierden por esto ni la libertad de la voluntad ni la bondad del acto.

Y hay también otra necesidad que proviene del fin, como cuando se dice que alguien necesita tener una nave para atravesar el mar. Pero es evidente que esta necesidad no dismi-

[1] Se refiere, sin duda, a Guillermo de Saint-Amour y a sus partidarios; cf. *De perfectione vitae spiritualis* c.12 (ed. MANDONNET, *Opuscula* t.4 p.216); *Contra pestiferam doctrinam* c.11 (ibid., p.298); II-II q.88.

nuye la libertad de la voluntad ni la bondad de los actos; antes bien, lo que uno hace como necesario para el fin es meritorio por tal motivo, y tanto más meritorio cuanto más lo es el fin.

Pues bien, es evidente que la necesidad de observar lo que uno prometió con voto o de obedecer a quien se sometió, no es necesidad de coacción ni tampoco necesidad proveniente de la inclinación interior, sino de ordenación al fin; pues es necesario que quien hizo voto haga esto o aquello, si ha de cumplir el voto o guardar obediencia. Por consiguiente, siendo estos fines meritorios, puesto que por ellos se somete el hombre a Dios, dicha necesidad no disminuye el mérito de la virtud.

Ha de considerarse, además, que cuando alguien cumple lo que prometió con voto o lo que manda aquel a quien se sometió por Dios, tales cosas son dignas de mayor mérito y recompensa. Sucede a veces que un acto da lugar a dos vicios, cuando el acto de un vicio se ordena al fin del otro vicio; por ejemplo, cuando alguien hurta para fornicar, el acto es en verdad de avaricia según su especie, pero según su intención es de lujuria. Y del mismo modo, también en las virtudes el acto de una se ordena a otra virtud, como cuando alguien da lo suyo para tener con otros amistad de caridad, el acto es por su especie ciertamente de liberalidad, pero por el fin es de caridad. Pero semejante acto tiene más mérito por parte de la virtud mayor, o sea, por la caridad que por la liberalidad. Por consiguiente, aunque en él se prescinda de lo que pertenece a la liberalidad, por ordenarlo a la caridad, será más meritorio y más digno de mayor recompensa que si se hiciera más liberalmente, pero sin orden a la caridad.

Luego supongamos que alguien hace una obra virtuosa, por ejemplo, que ayuna o se abstiene de los deleites carnales; si lo hace sin voto, será un

tatis diminuit, nec actuum bonitatem. Quin potius quod quis agit quasi necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est: et tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior.

Patet autem quod necessitas observandi quae quis vovit, aut obediendi ei cui se supposuit, non est necessitas coactionis; nec etiam ex interiori inclinatione proveniens; sed ordine ad finem: est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri, aut obedientia servari. Cum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo Deo se subiicit, necessitas praedicta nihil diminuit de laude virtutis.

Est autem ulterius considerandum quod, dum implentur aliqua quae quis vovit, vel quae sibi praecipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, maiori laude et remuneratione sunt digna. Contingit enim unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur: ut, cum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiae, secundum intentionem vero luxuriae[2]. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicut, cum quis sua dat ut cum altero amicitiam habeat caritatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem caritatis. Huiusmodi autem actus maiorem laudem habet ex maiore virtute, scilicet ex caritate, quam ex liberalitate. Unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est ex eo quod ad caritatem ordinatur, laudabilior, et maiori mercede dignus erit quam si liberalius ageretur non in ordine ad caritatem.

Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta ieiunantem, vel continentem se a venereis: — et quidem si absque

[2] Cf. V *Ethic.* 4; 1130a,24-28; *Expos.* lect.3 (916).

voto haec faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiae; si autem ex voto, referetur ulterius ad aliam virtutem, cuius est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quae potior est castitate vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus abstinentiae vel continentiae laudabilior in eo qui ex voto facit, etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quae est religio.

Item. Id quod potissimum est in virtute, est debitus finis: nam ex fine principaliter ratio boni manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui maius aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu viae lentius procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert: sed si ex voto hoc faciat, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo. Et sic patet quod propositum suum est ad aliquid maius Deo exhibendum. Erit ergo actus eius virtuosior ratione maioris boni intenti, etiam si in executione alius videatur ferventior.

Praeterea. Voluntas praecedens actum manet virtute in tota prosecutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabit: non enim oportet ut qui propter Deum aliquod iter arripit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Patet autem quod ille qui vovet se aliquid facturum, intensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit: quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intentione redditur

acto de abstinencia o de caridad; pero, si lo hace con voto, se referirá en último término a otra virtud, a la cual corresponde prometer con voto algo a Dios, es decir, a la religión, que es más excelente que la castidad o la abstinencia, dado que nos hace dirigirnos directamente a Dios. Por lo tanto, el acto de castidad o el de abstinencia será más meritorio en quien lo hace con voto, aunque de este modo no se complazca en la abstinencia o en la castidad, porque tiene la complacencia en otra virtud más excelente, que es la religión.

Lo más excelente en la virtud es el fin debido, porque del fin dimana principalmente la razón de bien. Por lo tanto, supuesto un fin más excelente, aunque uno proceda débilmente a realizar el acto, dicho acto será más virtuso; como si uno se propone por virtud andar un largo camino, y otro un camino breve, tendrá más mérito quien intente por virtud algo mayor, aunque camine más lentamente. Mas, si alguien hace algo por Dios, ofrece ese acto a Dios; y, si lo hace por voto, ofrece a Dios no sólo el acto, sino también la potencia; es, pues, manifiesto que su propósito es ofrecer a Dios algo mayor. Por consiguiente, su acto será más virtuoso en virtud del mayor bien intentado, aunque en la ejecución otro parezca más virtuoso.

Asimismo, la voluntad que precede al acto persiste virtualmente mientras dura dicho acto y le hace meritorio, aunque el agente no piense al ejecutar el acto en el propósito de la voluntad por el cual comenzó el acto. Porque es evidente que quien prometió hacer algo con voto lo quiso más intensamente que quien sólo se propuso hacerlo, pues no sólo quiso hacerlo, sino que quiso asegurarse para no dejar de hacerlo. Luego, por esta intención de la voluntad, la ejecución del voto con cierta intensidad se hace meritoria, aunque la voluntad no se

incline actualmente a la obra o lo haga con indecisión.

En consecuencia, en igualdad de circunstancias, lo que se hace con voto tiene más mérito que lo que se hace sin él.

executio voti cum intensione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remisse.

Sic ergo laudabilius fit quod e voto fit, quam quod fit sine voto: ceteris tamen paribus.

CAPITULUM CXXXIX

Quod neque merita neque peccata sint paria

CAPITULO CXXXIX

Ni los méritos ni los pecados son iguales

Por lo dicho se ve que no todas las obras buenas ni todos los pecados son iguales. En efecto, no se da consejo sino de un bien mejor. Ahora bien, en la ley divina se dan consejos de pobreza, castidad y similares, como dijimos antes. Luego estas virtudes son mejores que el uso del matrimonio y la posesión de bienes temporales, aunque, guardando el orden de la razón, se puede obrar virtuosamente en estas cosas, como se demostró antes. Por lo tanto, no todos los actos virtuosos son iguales.

Además, los actos reciben su especie de los objetos. Luego cuanto mejor es el objeto, tanto más virtuoso será el acto según su especie. Pero el fin es mejor que las cosas ordenadas a él, y entre ellas tanto es mejor una cuanto más próxima está al fin. Según esto, entre los actos humanos es mejor aquel que se ordena inmediatamente al fin último, o sea, a Dios; y después de éste, tanto mejor es un acto según su especie cuanto su objeto está más próximo a Dios.

Los actos humanos son buenos en cuanto son regulados por la razón. Mas sucede que unos actos se acercan a la razón más que otros, en

Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria[1]. Consilium enim non datur nisi de meliori bono (c.130). Dantur autem consilia in lege divina de paupertate, continentia, et aliis huiusmodi, ut supra (ibid.) dictum est. Haec igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere: secundum quae tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra (cc.133; 136-137) ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

Adhuc. Actus speciem recipiunt ex obiectis. Quanto igitur obiectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quae sunt ad finem: quorum tanto aliquid melius est, quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur. Post quem, tanto actus melior est secundum suam speciem, quanto obiectum est Deo propinquius.

Amplius. Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis ac-

[1] Cf. AUGUST., *De haeresibus* c.82 (ed. OEHLER, *Corp. haeres.* t.1 p.219): "Hic (Jovinianus) omnia peccata, sicut Stoici philosophi paria esse dicebat". Véase *Lucul* 43,133; *D efin. bon. et mal.* IV 9,21; I-II q.73 a.2.

cedere: quanto actus qui sunt ipsius rationis, magis habent de bono rationis, magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

Item. Praecepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra (cc.116.128) dictum est. Contingit autem aliquem alio ex maiori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

Praeterea. Si ex virtute actus hominis boni redduntur; contingit autem intensiorem esse eandem in uno quam in alio: oportet quod humanorum actuum sit unus alio melior.

Item. Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse: puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc est quod dicitur 1 Cor 7, 38: *Qui matrimonio iungit virgines suas, bene facit: qui autem non iungit melius facit*[2].

Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria: cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud; et magis pervertatur ordo rationis; et maius nocumentum proximo inferatur.

Hinc est quod dicitur Ez 16, 47: *Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis.*

Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium omnia merita et peccata paria esse.

Quod tamen omnes virtuosi actus sint aequales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni. Unde, si omnium bonorum

cuanto que los actos propios de la misma razón participan más del bien de la razón que los actos de las facultades inferiores imperados por ella. Luego unos actos humanos son mejores que otros.

El cumplimiento de los preceptos de la ley por amor es perfectísimo, según se dijo antes. Pero uno hace lo que debe hacer con mayor amor que otro. Así, pues, unos actos virtuosos son mejores que otros.

Por otra parte, si los actos del hombre se hacen buenos por la virtud, y la virtud es más intensa en uno que en otro, es preciso que unos actos sean mejores que otros.

Igualmente, si los actos humanos se hacen buenos por las virtudes, es menester que el acto que pertenece a una virtud mejor sea también mejor. Es así que una virtud es mejor que otra; por ejemplo, la magnificencia es mejor que la liberalidad, y la magnanimidad mejor que la moderación. Por consiguiente, unos actos humanos son mejores que otros.

De aquí que se diga en la primera carta a los de Corinto: *Quien casa a sus hijas doncellas, hace bien; y quien no las casa, hace mejor.*

Por idénticas razones es también evidente que no todos los pecados son iguales, puesto que por un pecado se desvía uno más del fin, se trastorna más el orden de la razón y se causa más daño al prójimo que por otro.

Por eso se dice en Ezequiel: *Te corrompiste más que ellas en todas tus sendas.*

Y con esto se rechaza el error de algunos, que dicen que todos los méritos y pecados son iguales.

No obstante, parecería ser verdad en cierto sentido que todos los actos virtuosos son iguales, ya que todo acto es virtuoso por el fin bueno. Por lo cual, si el fin bueno de todos los

[2] Vulg.: "... virginem suam... et qui non..."

actos buenos es el mismo, es preciso que todos los actos sean igualmente buenos.

Pero, aunque el fin último del bien sea único, sin embargo, los actos que reciben de él su bondad la reciben en diverso grado; porque entre los bienes que se ordenan al fin último hay diferencias de grado, en cuanto que algunos son mejores que otros y más cercanos al último fin. Por lo cual, aunque el fin último sea el mismo, habrá grados de bondad en la voluntad y en sus actos según la diversidad de bienes a que están determinados la voluntad y sus actos.

Igualmente, parece tener algo de razón aquello de que todos los pecados son iguales, porque el pecado sobreviene en los actos humanos sólo porque alguien abandona la regla de la razón; y lo mismo abandona la regla de la razón quien se desvía de ella en lo poco que quien se desvía en lo mucho. Parece, pues, que el pecado es igual, ya se peque en lo poco, ya en lo mucho.

Y parece refrendar esta razón lo que sucede en los juicios humanos. En efecto, si se establece a uno un límite para que no lo sobrepase, no le importa al juez que lo sobrepasase en mucho o en poco, como no le importa, cuando el púgil ha rebasado los límites del campo, el que haya llegado muy lejos. Según esto, cuando alguien quebranta la regla de la razón, no importa que la haya quebrantado en mucho o en poco.

Pero si uno se fija, verá que, en todas las cosas en que la perfección y el bien consisten en cierta medida, cuanto alguien se aparta más de la debida medida, tanto mayor será el mal. Así, la salud consiste en la debida proporción de humores, y la belleza en la debida proporción de miembros, y la verdad en la conformidad del entendimiento o de la palabra con la cosa. Y es evidente que cuanto mayor es la desigualdad en los humores, tanto mayor es la en-

actuum est idem finis boni, oportet omnes aequaliter bonos esse.

Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diversum bonitatis gradum accipiunt. Est enim in his bonis quae ad ultimum finem ordinantur, differentia gradus, secundum quod quaedam sunt aliis meliora, et fini ultimo propinquiora. Unde et in voluntate et actibus eius gradus bonitatis erit, secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas et eius actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam quod omnia peccata sint paria, videtur ex hoc habere rationem, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis. Ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, sicut qui in magno. Videtur igitur peccatum esse aequale sive in modico sive in magno peccetur.

Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis iudiciis agitur. Nam si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud iudicem sive multum sive modicum sit transgressus: sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum longius progrediatur. Ex quo igitur aliquis regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto maius erit malum. Sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum; est pulchritudo in debita proportione membrorum; veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est maior inaequalitas in

humoribus, tanto est maior infirmitas; et quanto est maior inordinatio in membris, tanto est maior turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est maior falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque, sicut eius qui aestimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit: est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est maior malitia.

Non est autem simile virtutem transgredi, et terminos a iudice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum: unde virtutem transgredi est secundum se malum. Et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit maius malum. Transgredi autem terminum hunc a iudice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quae sunt per accidens, non est necessarium quod, *si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis*[3], sed solum in his quae sunt per se: non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam est mortale, et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat. Cuius quidem vitae ratio ex duobus sumi potest, secundum similitudinem vitae naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animae unitur, quae est ei principium vitae. Corpus autem, vivificatum per animam, ex seipso movetur: sed corpus mortuum vel immobile manet, vel ab exte-

fermedad, y cuanto mayor es el desorden en los miembros tanto mayor es la fealdad, y cuanto más se aparta uno de la verdad tanto mayor es la falsedad; pues no es tan grande la falsedad del que cree que tres son cinco que la de quien cree que tres son cien. Ahora bien, el bien de la virtud consiste en cierta medida, pues es un medio constituido entre vicios contrarios, según la debida limitación de las circunstancias. Luego cuanto más se aparta de esta armonía, tanto mayor es la maldad.

Además, no es lo mismo quebrantar la virtud que sobrepasar los límites señalados por el juez. En efecto, la virtud es esencialmente un bien; por eso el quebrantar la virtud es esencialmente un mal; en consecuencia, es necesario que el apartarse más de la virtud sea un mal mayor. Sin embargo, sobrepasar el término señalado por el juez no es esencialmente un mal, sino accidentalmente, o sea, en cuanto que está prohibido. Pues en lo que es accidental no es preciso que *si lo absoluto sigue a lo absoluto, lo más siga también a lo más*, sino solamente en lo que es esencial; porque dado que un blanco sea músico, no se sigue que el más blanco sea más músico; pero sí se sigue que, si lo blanco es disgregativo de la vista, lo más blanco sea más disgregativo de la misma.

Pero, con respecto a las diferencias de los pecados, se ha de tener en cuenta que unos son mortales y otros veniales. Es mortal el que priva al alma de la vida espiritual. Vida que, a semejanza de la natural, tiene una doble explicación: vemos que el cuerpo vive naturalmente por estar unido al alma, que es su principio vital y que el cuerpo vivificado por el alma se mueve por sí mismo, mientras que el cuerpo muerto, o permanece inmóvil o es movido por algo exterior. Del mismo modo, pues,

[3] V *Top.* 8; 137b.20-27 et 27-138a,2.

cuando la voluntad del hombre se une por la recta intención al último fin, que es su objeto, y en cierto modo su forma, está viva; y cuando se une a Dios y al prójimo por el amor, es movida por un principio interior a obrar con rectitud. Sin embargo, quitados el amor y la intención del último fin, el alma se queda como muerta, porque por sí misma no se mueve a obrar rectamente, sino que o deja totalmente de hacer cosas rectas o es impulsada a hacerlas solamente por un agente exterior, a saber, por miedo a las penas. Luego cuantos pecados se opongan al amor y a la intención del último fin son mortales. Pero si, exceptuadas estas cosas, alguien se aparta en algo del recto orden de la razón, no será pecado mortal, sino venial.

riori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini coniungitur, quod est eius obiectum et quodammodo forma, et vivida est; et, cum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur ad agendum recta. Intentione autem ultimi finis et dilectione remota, anima fit velut mortua: quia non movetur ex seipsa ad agendum recta, sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agenda solum ab exteriori inducitur, scilicet metu poenarum. Quaecumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

CAPITULUM CXL

QUOD ACTUS HOMINIS PUNIUNTUR VEL PRAEMIANTUR A DEO

CAPITULO CXL

Los actos del hombre son castigados o premiados por Dios

Por lo dicho, pues, queda manifiesto que los actos del hombre son castigados o premiados por Dios.

Corresponde castigar o premiar a quien toca imponer la ley, porque los legisladores incitan a la observancia de la ley con premios y castigos. Ahora bien, el imponer la ley a los hombres corresponde a la divina providencia, como se deduce de lo ya dicho. Luego a Dios corresponde castigar o premiar a los hombres.

Además, doquier haya un debido orden al fin, es necesario que este orden conduzca al fin, y la desviación de tal orden lo excluya. En efecto, las cosas que dependen de un fin toman de él su necesidad; es decir, que es necesario que haya tales cosas si ha de conseguirse el fin; y dándose ellas sin estorbo alguno, se consigue. Pero Dios impuso a los actos de los hombres cierto orden con respecto al fin del bien, según consta por lo dicho. Luego es menester que, si dicho orden está fijado rectamente, los que caminan por él consigan el fin del bien, que equivale a ser premiados; y, en cambio, que los que se desvían de ese orden por el pecado sean excluidos del fin del bien, que equivale a ser castigados.

Ex praemissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo.

Eius enim est punire vel praemiare cuius est legem imponere: legis enim latores per praemia et poenas ad observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus poneret, ut ex supra (c.114) dictis patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel praemiare.

Praeterea. Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat: ea enim quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine; ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi; et eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis (c.115) patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est quod incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari: recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri.

Adhuc. Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani, ut ex praedictis (c.90) patet. Utrobique autem contingit debitum ordinem servari, vel etiam praetermitti: hoc tamen interest, quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta; non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum cum a debito et naturali ordine receditur; ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari; et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri.

Por otra parte, del mismo modo que las cosas naturales están sometidas al orden de la divina providencia, lo están ambién los actos humanos, como consta por lo dicho. Mas ocurre que el orden debido es observado y también omitido por unos y otros; aunque se ha de tener en cuenta que la guarda o transgresión del orden debido queda al arbitrio de la voluntad humana, cosa que no sucede en las cosas naturales, las cuales no pueden de por sí ni apartarse ni seguirlo. Ahora bien, es menester que los efectos correspondan debidamente a las causas. Por consiguiente, así como cuando se observa en las cosas naturales el orden debido de los principios y actos naturales, se siguen en ellas, por necesidad natural, la conservación y el bien, y cuando se desvían del fin debido, la corrupción y el mal, así también, en las cosas humanas, es necesario que, cuando el hombre guarda voluntariamente el orden de la ley impuesta por disposición divina, consiga el bien, no como por necesidad, sino por disposición de quien gobierna, lo cual es ser premiado; y, por el contrario, consiga el mal cuando hubiere quebrantado el orden de la ley, y esto es ser castigado.

Amplius. Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil in rebus inordinatum relinquat: unde in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur; sicut corruptio aeris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus

Pertenece también a la perfecta bondad de Dios no dejar nada desordenado en las cosas. Por eso vemos que en las cosas naturales todo mal está comprendido bajo la disposición de algún bien. Por ejemplo, la corrupción del aire, que es la generación del fuego, y la muerte de la oveja,

que es el pasto del lobo. Por tanto, como quiera que los actos humanos están sometidos, lo mismo que las cosas naturales, a la divina providencia, es preciso que los males que se dan en las acciones humanas estén comprendidos en la disposición de algún bien; lo cual ocurre con mucha más razón cuando se castigan los pecados. Y así, dentro del orden de la justicia, que busca la igualdad, queda comprendido lo que sobrepasa la debida medida. Pero el hombre sobrepasa el debido límite de su medida cuando prefiere su voluntad a la divina, dándola satisfacción contra los mandatos de Dios; y esta desigualdad desaparece cuando el hombre se ve obligado a sufrir algo contra su voluntad por disposición divina. Luego es preciso que los pecados humanos sean castigados por Dios y que, por la misma razón, las buenas obras sean premiadas.

Además, la divina providencia no sólo establece el orden de las cosas, sino que mueve también las cosas al cumplimiento del orden por ella dispuesto, según demostramos. Mas la voluntad es movida por su objeto, que puede ser bueno o malo. Luego a la divina providencia pertenece el proponer a los hombres los bienes como premio, para que su voluntad se mueva a obrar rectamente, y los males como castigo, para que evite el desorden.

La providencia divina ordenó las cosas de manera que una aproveche a la otra. Es así que el hombre se aprovecha convenientísimamente para el fin bueno, tanto del bien como del mal de otro hombre, al ser incitado a obrar bien porque ve que quienes obran bien son premiados, y al ser disuadido de obrar mal porque ve que quienes obran mal son castigados. Corresponde, pues, a la divina providencia castigar a los malos y premiar a los buenos.

Por esto se dice en el Exodo: *Porque yo soy Yavé, tu Dios, que castiga en los hijos la iniquidad de los padres y hago misericordia de los que me aman y guardan mis mandamientos.* Y en el salmo: *Da a cada uno según sus obras; a los que con perseverancia en el bien obrar buscan la gloria, el honor; pero a los contumaces, rebeldes a la verdad, que obedecen a la justicia, ira e indignación.*

Con esto se refuta el error de quienes dicen que Dios no castiga. En efecto, Marción y Valentín decían que uno es el Dios bueno, y otro es el Dios justo, que castiga.

lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales; oportet malum quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur. Sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinationem Dei. Quae quidem inaequalitas tollitur dum, contra voluntatem suam, homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem divinam. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus: et, eadem ratione, bona facta remunerationem accipiant.

Item. Divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab eo dispositi executionem, ut supra (c.67) ostensum est. Voluntas autem a suo obiecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in praemium, ut voluntas ad recte procedendum moveatur: et mala proponat in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

Praeterea. Divina providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit (cf. c.77 sq.). Convenientissime autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes praemiari; et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur, et boni praemientur.

Hinc est quod dicitur Ex 20,5.6: *Ego sum Deus tuus, visitans iniquitatem patrum in filios, et faciens misericordiam his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea.* Et in Psalmo (61,13): *Tu reddes unicuique iuxta opera sua.* Et Rom 2,6.8: *Reddet unicuique secundum opera sua: his quidem qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem; his autem qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, iram et indignationem*[1].

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod Deus non punit. Dicebant enim Marcion et Valentinus[2] alium esse Deum bonum: et alium esse Deum iustum, qui punit.

CAPITULUM CXLI

De differentia et ordine poenarum

CAPITULO CXLI

Sobre la diferencia y orden de las penas

Quia vero, sicut ex dictis (c. praec.) patet, praemium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum; e contrario poena voluntati proponitur ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum malum: sicut de ratione praemii est quod sit bonum voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum et contrarium voluntati. Malum autem est privatio boni. Unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum, sit etiam differentia et ordo poenarum.

Est autem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis eius: quantoque aliquid est huic fini propinquius, tanto praeeminet inter hominis bonum. Huic autem propinquissimum est vir-

Y porque, según se vio, el premio es lo que se propone a la voluntad como fin que la excite a obrar rectamente, y, por el contrario, la pena se le propone para que se aparte del mal, como quien huye de algo malo; así como a la razón de premio pertenece el ser un bien conforme a la voluntad, así también a la razón de castigo pertenece el ser un mal y contrario a la voluntad. Pero el mal es privación de bien. Luego es necesario que, según la diferencia y orden de los bienes, sea también la diferencia y orden de las penas.

El bien máximo del hombre es la felicidad, que es su último fin; y cuanto una cosa está más próxima a este fin, tanto más sobresale entre los bienes del hombre. Ahora bien, lo más próximo a este fin es la vir-

[1] Vulg.: "... opera eius: 7 iis quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam: 8 iis autem qui sunt ex contentione et non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio": cf. Rom 2 lect.2 (194.196-199).

[2] Cf. AUGUST., *De haeresibus* 22 (ed. OEHLER, *Corp. haeres.* t.1 p.200).

tud y todo lo que sirve al hombre para hacer buenas obras, por las que consigue la bienaventuranza. Además, a la virtud sigue la debida disposición de la razón y de las potencias a ella supeditadas. Y después de éstas, la salud del cuerpo, que es necesaria para obrar con soltura. Y, por último, las cosas exteriores, de las cuales nos servimos como de instrumentos para la virtud.

Luego la máxima pena para el hombre será el ser excluido de la bienaventuranza; y después de ésta, el ser privado de la virtud y de cualquier perfección de las potencias naturales del alma para obrar rectamente; a continuación, el desorden de las potencias naturales del alma; luego, la enfermedad del cuerpo; y, por último, la pérdida de los bienes exteriores.

Mas como la pena priva por naturaleza no sólo del bien, sino que es también contraria a la voluntad, y la voluntad de cualquier hombre no siempre juzga las cosas conforme son, sucede a veces que lo que priva de un bien mayor es menos contrario a la voluntad, y por eso parece menos penal. Por este motivo, muchos hombres, que aprecian y conocen más los bienes sensibles y corporales que los intelectuales y espirituales, temen más las penas corporales que las espirituales. Según su apreciación, el orden de las penas parece contrario al orden mencionado anteriormente, pues suelen tener como penas máximas las lesiones del cuerpo y la pérdida de las cosas exteriores; en cambio, el desorden del alma, el detrimento de la virtud y la pérdida de la fruición divina, en la cual consiste la felicidad última del hombre, son reputados por ellos como poco o nada.

Y de aquí nace el que crean que Dios no castiga los pecados de los hombres, porque ven que, ordinariamente, los pecadores gozan de salud corporal y poseen bienes exterio-

tus[1], et si quid est aliud quod ad bonam operationem hominem proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem. Consequitur autem et debita dispositio rationis, et virium ei subiectarum. Post hoc autem et corporis incolumitas, quae necessaria est ad expeditam operationem. Demum autem ea quae exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem.

Erit igitur maxima poena hominem a beatitudine excludi. Post hanc autem, virtute privari, et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum. Dehinc autem, naturalium potentiarum animae deordinatio. Post hoc autem, corporis nocumentum. Demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

Sed quia de ratione poenae est non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati; non autem cuiuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt: contingit interdum quod id quod est maioris boni privativum, est minus contrarium voluntati, et propter hoc minus poenale esse videtur. Et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis aestimant et cognoscunt quam intellectualia et spiritualia, plus timent corporales poenas quam spirituales. Secundum quorum aestimationem, contrarius ordo videtur poenarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima poena aestimantur laesiones corporis, et damna rerum exteriorum: deordinatio autem animae, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinae, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis.

Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non aestimant: quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere, et exteriori fortuna

[1] I *Ethic.* 9; 1099a,22-25; *Expos.* lect.13 (160).

potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur[2].

Quod recte considerantibus mirum videri non debet. Cum enim bona exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam; in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona, in quantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in mala. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanae. Unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adiutorium virtutis: et in hoc ei beneficium praestat. Interdum vero ei praedicta subtrahit, eo quod considerat huiusmodi esse sibi ad impedimentum virtutis et fruitionis divinae: ex hoc enim exteriora bona vertuntur homini in mala, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si ergo omnis poena malum est; non est autem malum hominem exterioribus et corporalibus bonis privari secundum quod expedit ad profectum virtutis: non erit hoc homini virtuoso poena si privetur exterioribus bonis in adiumentum virtutis. E contrario autem erit malis in poenam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde et Sap 14,11 dicitur quod *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animae*[3] *hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.*— Quia vero de ratione poenae est non solum quod sit malum, sed quod sit contrarium voluntati; amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur poena abusive, ex eo quod est contra voluntatem.

Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non aes-

res, de los cuales se ven privados algunas veces los hombres virtuosos.

Lo cual no debe admirar a quien considera rectamente estas cosas. Pues como quiera que los bienes exteriores se ordenan a los interiores, y el cuerpo al alma, en tanto son buenos para el hombre los bienes exteriores y corporales en cuanto que sirven al bien de la razón; pero cuando lo impiden, entonces se convierten en males para el hombre. Y Dios, que ha dispuesto todas las cosas, conoce el alcance de la virtud humana. Por eso da algunas veces al hombre virtuoso bienes corporales y exteriores para ayuda de la virtud, y con esto le hace un beneficio; en cambio, otras veces le quita dichos bienes, porque considera que le impedirían la virtud y la fruición divina, ya que en este caso dichos bienes exteriores se convertirían para él en males—según se dijo—; de donde su pérdida es para el hombre un bien. Por consiguiente, si toda pena es un mal, y no es malo para el hombre el verse privado de bienes exteriores y corporales—pues esto le conviene para progresar en la virtud—, para el hombre virtuoso no será una pena el carecer de bienes exteriores en atención a la virtud. Por el contrario, para los malos será una pena la concesión de bienes exteriores que les inciten al mal. Por esto se dice en el libro de la Sabiduría: *Las criaturas de Dios se convirtieron en abominación, en escándalo para las almas de los hombres y en lazo para los pies de los insensatos.*—Pero como a la pena le corresponde por naturaleza no sólo el ser un mal, sino el ser, además, contraria a la voluntad, la pérdida de los bienes corporales y exteriores, aun cuando es para provecho y no para mal de la virtud humana, se llama abusivamente pena, porque es contraria a la voluntad.

Pero, dado el desorden humano, el hombre no juzga las cosas conforme

[2] Cf. *De divinis nom.* c.8 lect.4 (782-783).
[3] Vulg.: "... animabus..."

son, sino que prefiere los bienes corporales a los espirituales. Mas tal desorden o es una culpa o procede de alguna culpa anterior. Resulta, pues, que en el hombre no cabe una pena, aun en cuanto que es contraria a la voluntad, si no precede una culpa.

Lo evidencia también otra razón, o sea, que lo que es esencialmente bueno no se convertiría por abuso en un mal para el hombre, de no existir en él algún desorden.

Por otra parte, que sea bueno quitarle al hombre, para que adelante en la virtud, lo que la voluntad acepta por ser naturalmente bueno, obedece a un desorden humano, que o es la culpa o es la consecuencia de la misma. En efecto, es evidente que por un pecado precedente nace en el afecto humano cierto desorden que le dispone para que en adelante se incline más fácilmente al pecado. Por consiguiente, tampoco sucede sin culpa el que sea preciso ayudar al hombre para que progrese en la virtud mediante lo que en cierto modo le resulta penal por ser contrario a su voluntad, aunque alguna vez lo quiera cuando su razón mira al fin. Sin embargo, de este desorden existente en la naturaleza humana a causa del pecado original ya hablaremos después. Por ahora quede de momento manifiesto que Dios castiga a los hombres por sus pecados y que no castiga sin culpa.

timet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus praeferat. Inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa praecedente procedit. Unde consequenter patet quod poena non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa praecedente.

Hoc etiam ex alio patet. Quia ea quae sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

Item, quod oporteat ea quae voluntas acceptat eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis deordinatione, quae vel est culpa, vel sequitur culpam. Manifestum enim est quod per peccatum praecedens fit quaedam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adiuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo poenale, inquantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem. Sed de hac inordinatione in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur (l.4, c.50). Nunc autem intantum manifestum sit quod Deus punit homines pro peccatis: et quod non punit absque culpa.

CAPITULUM CXLII

QUOD NON OMNIA PRAEMIA ET POENAE SUNT AEQUALES

CAPITULO CXLII

No todos los premios ni todas las penas son iguales

Como la justicia divina exige que, para mantener la igualdad en las cosas, se castiguen las culpas y se premien los actos buenos, es preciso, si hay grados en los actos vir-

Cum autem divina iustitia id exigat quod, ad aequalitatem in rebus servandam, pro culpis poenae reddantur, et pro bonis actibus praemia; oportet, si est gra-

dus in virtuosis actibus et in peccatis, ut ostensum est (c.139), quod sit etiam gradus praemiorum et poenarum. Aliter enim non servaretur aequalitas, si non plus peccanti maior poena, aut melius agenti maius praemium redderetur: eiusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris, vel mali et peioris.

Praeterea. Talis est aequalitas distributivae iustitiae, ut inaequalia inaequalibus reddantur. Non ergo esset iusta recompensatio per poenas et praemia, si omnia praemia et omnes poenae essent aequales.

Adhuc. Praemia et poenae a legislatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supra (c.140) dictis patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora, et malos retrahi a peioribus. Quod non fieret si praemia et poenae essent aequalia. Oportet igitur et poenas et praemia inaequalia esse.

Amplius. Sicut per dispositiones naturales aliquid disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad poenas et praemia. Sed hoc habet ordo quem divina providentia statuit in rebus, quod magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo, secundum diversitatem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas poenarum et praemiorum.

Item. Contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter: uno modo, secundum numerum, prout unus alio plura habet opera bona vel mala; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius vel peius opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum, respon-

tuosos y en los pecados—como se ha demostrado—, que los haya también en los premios y penas. De otra manera no se observaría la igualdad si no se diese al mayor pecador una pena mayor y al más virtuoso un premio mayor; pues parece corresponder a una misma razón el retribuir de distinta manera según la diferencia del bien y del mal y según la de lo bueno y lo mejor, lo malo y lo peor.

Tal es la igualdad de la justicia distributiva, que a cosas desiguales corresponde también desigualmente. Según esto, no sería justa la recompensa de premios y penas si tanto unos como las otras fueran iguales.

El legislador propone los premios y penas para apartar a los hombres del mal y llevarlos al bien, como consta por lo dicho. Mas es necesario que los hombres no sólo sean atraídos hacia el bien y apartados del mal, sino también que los buenos sean atraídos hacia lo mejor y los malos apartados de lo peor. Cosa que no ocurriría si los premios y penas fueran iguales. Por consiguiente, es preciso que los premios y penas sean desiguales.

Así como mediante las disposiciones naturales se prepara una cosa para recibir la forma, así también mediante las obras buenas y malas se dispone uno para las penas y premios. Pero, según el orden establecido por la divina providencia, lo mejor dispuesto debe conseguir una forma más perfecta. Luego la diversidad de premios y penas debe corresponder a la diversidad de las obras buenas y malas.

En las cosas, tanto buenas como malas, se da el exceso de dos maneras: una, según el número, es decir, en cuanto que uno ejecuta muchas más obras buenas o malas que otro; otra, según la calidad de las obras, en cuanto que uno las ejecuta mejor o peor que otro. Ahora bien, es necesario que al exceso de obras según el número corresponda el exceso de

premios y penas; por el contrario, no se recompensarían en el juicio divino todas las obras que uno hace si algunas obras malas quedaran impunes y algunas buenas no fueran recompensadas. Así, pues, por idéntica razón, al exceso según la desigualdad de las obras corresponde la desigualdad en premios y penas.

Por esto se dice en el Deuteronomio: *Según la magnitud del pecado, será también el número de los azotes.* Y en Isaías: *Cuando fuere desechada, con medida igual a su medida la juzgaré.*

Con esto se refuta el error de quienes dicen que en el futuro todos los premios y penas serán iguales.

deat excessus praemiorum vel poenarum: alias non fieret recompensatio in divino iudicio pro omnibus quae quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inaequalitatem operum, inaequalitas praemiorum et poenarum respondet.

Hinc est quod dicitur Deut 25, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Et Is 27,8: *In mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, vindicabo*[1] *eam.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium in futuro omnia praemia et poenas esse aequales.

[1] Vulg.: "... iudicabis..."

CAPITULUM CXLIII

De poena quae debetur peccato mortali et veniali per respectum ad ultimum finem

CAPITULO CXLIII

Sobre la pena debida al pecado mortal y venial con relación al último fin

Se ve, pues, por lo que dijimos, que se puede pecar de dos modos: uno, cuando la intención de la mente se separa totalmente del orden a Dios, que es el fin último de los bienes, y esto es el pecado mortal. Otro, cuando permaneciendo la mente humana ordenada al último fin, se interpone algún impedimento que la entorpece para que no tienda libremente a él, y esto es el pecado venial. Por consiguiente, si la diferencia de penas debe corresponder a la de pecados, es natural que quien peca mortalmente haya de ser castigado de modo que sea desposeído del último fin del hombre; en cambio, quien peca venialmente ha de ser castigado de modo que no sea privado del último fin, sino sólo retardado, o que encuentre dificultad para conseguirlo. Y así se observa la igualdad de la justicia, si, tal como el hombre se apartó del fin pecando voluntariamente, así, penalmente y contra su voluntad, se le impide conseguirlo.

Lo que es la voluntad en los hombres, eso es la inclinación natural en las cosas naturales. Pero si a una cosa natural se le quita su inclinación al fin, jamás podrá conseguirlo. Por ejemplo, un cuerpo pesado, cuando por la alteración pierde la gravedad y se convierte en ligero, no tenderá al lugar medio; en cambio, si permaneciendo su inlinación al fin, es estorbado en su marcha, una vez desaparezca el obstáculo alcanzará el fin. Ahora bien, la intención de quien peca mortalmente se desvía totalmente del último fin; sin embargo, la de aquel que peca venialmente permanece vuelta hacia el fin, aunque impedida en cierta manera por su excesivo apego a las cosas que se refieren al fin. En consecuencia, a quien peca mortalmente se le debe castigar de tal modo que sea excluido totalmente de la consecución del fin; en cambio, a quien peca venialmente se le castiga de modo que sufra alguna dificultad antes de llegar a él.

Cuando alguien consigue un bien que no intentaba, lo obtiene fortuita y casualmente. Por tanto, si quien tiene la intención apartada del último fin lo consiguiese, ello sería fortuita y casualmente. Pero esto es incongruente, porque el fin último es un bien del entendimiento. Y lo fortuito se opone al entendimiento, porque las cosas fortuitas suceden sin que el entendimiento las prevea. Mas no es congruente que el entendimiento consiga su fin por vía no inteligible. Luego quien, pecando mortalmente, tiene la intención apartada del último fin, no podrá conseguirlo.

La materia no consigue la forma por el agente si no está dispuesta

Est autem ex praedictis (c.139) manifestum quod dupliciter contingit peccare. Uno modo, sic quod totaliter intentio mentis abrumpatur ab ordine ad Deum, qui dicitur ultimus finis bonorum; et hoc est peccatum mortale. Alio modo, sic quod, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne libere tendat in finem: et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum (c. praec.), consequens est quod ille qui mortaliter peccat, sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine: qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut difficultatem patiatur, in adipiscendo finem. Sic enim iustitiae servatur aequalitas; ut quo modo homo peccando voluntarie a fine divertit, ita poenaliter, contra suam voluntatem, in finis adeptione impediatur.

Adhuc. Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio eius ad finem, omnino finem illum consequi non potest: sicut corpus grave, cum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium. Si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo: in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur, ex hoc quod plus debito inhaeret his quae sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter, haec poena debetur, ut omnino excludatur a consecutione finis: ei autem qui peccat venialiter, quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

Amplius. Cum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu (cf. cc.74.92). Si igitur ille cuius intentio est aversa a fine ultimo, finem ultimum assequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc autem est inconveniens. Quia ultimus finis est bonum intellectus. Fortuna autem intellectui repugnat: quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt. Inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui, peccans mortaliter, habet intentionem aversam ab ultimo fine.

Item. Materia non consequitur formam ab agente nisi fuerit ad

para ello. Mas el fin y el bien son la perfección de la voluntad, como la forma lo es de la materia. Luego la voluntad no conseguirá el último fin si no está convenientemente dispuesta. Es así que se dispone al fin cuando lo intenta y desea. No conseguirá, pues, el fin último quien tiene la intención desviada de él.

Además, hay una tal relación en las cosas ordenadas al fin que, si éste es o será, necesariamente han de darse las cosas que se ordenan a él; y no dándose las cosas que se ordenan al fin, tampoco será éste. Porque si el fin pudiera ser no siendo las cosas que se ordenan a él, en vano se buscaría el fin por semejantes medios. Mas es creencia general que el hombre alcanza su último fin, que es la felicidad, por medio de obras virtuosas, en las cuales la intención del fin debido es lo principal. Así, pues, quien obra contra la virtud, apartando su intención del último fin, conviene que sea privado del mismo.

Por esto se dice en San Mateo: *Apartaos de mí, obradores de iniquidad.*

formam disposita. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis sicut forma materiae. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem cuius intentio a fine avertitur.

Praeterea. In his quae sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quae sunt ad finem fore; si autem ea quae sunt ad finem non sunt, nec finis erit: si enim finis esse potest etiam non existentibus illis quae sunt ad finem, frustra per huiusmodi media quaeritur finis. Confessum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum, in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur ultimum finem suum, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur.

Hinc est quod dicitur Mt 7,23: *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem.*

CAPITULUM CXLIV

QUOD PER PECCATUM MORTALE ULTIMO FINE ALIQUIS IN AETERNUM PRIVATUR

CAPITULO CXLIV

Por el pecado mortal es uno privado eternamente del último fin

Es preciso que esta pena, por la que alguien es privado del último fin, sea interminable.

En efecto, no hay privación de una cosa sino cuando naturalmente debía poseerse; pues no decimos que un cachorro, apenas nacido, esté privado de la vista. Pero el hombre no es apto naturalmente para conseguir en esta vida el último fin, según probamos. Por consiguiente, la privación de este fin debe ser una pena pos-

Oportet autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine, esse interminabilem.

Privatio enim alicuius non est nisi quando natum est haberi: non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem consequi non est homo aptus natus in hac vita, ut probatum est (c.47 sq.). Privatio ergo huiusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed

post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem. Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis: inquantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute. Anima autem, postquam a corpore fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes [1], contra quos superius (l.2, c.44) disputatum est. Necesse est igitur quod ille qui hac poena punitur ut ultimo fine privetur, in aeternum privatus remaneat.

Adhuc. Si aliquid privatur eo quod est in natura eius ut habeatur, impossibile est illud reparari nisi fiat resolutio in praeiacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur: sicut cum animal amittit visum aut alium sensum. Impossibile est autem quod id quod iam generatum est, iterum generetur, nisi prius corrumpatur: et tunc ex eadem materia poterit aliud integrum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut anima vel angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam praeiacentem materiam, ut iterum generetur aliud idem specie. Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animae et angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit.

Item. Naturalis aequitas hoc habere videtur, quod unusquisque privetur bono contra quod agit: ex hoc enim reddit se tali bono indignum. Et inde est quod, secundum civilem iustitiam, qui con-

terior a esta vida. Sin embargo, después de esta vida no le queda al hombre la facultad de conseguir el último fin, porque el alma precisa del cuerpo para conseguir su fin, ya que por el cuerpo adquiere la perfección en la ciencia y en la virtud. Y el alma, después de separarse del cuerpo, ya no volverá a este estado en que adquiere la perfección mediante el cuerpo, como decían quienes defendían la transmigración, contra los cuales discutimos antes. Luego es necesario que quien es castigado con la pena de ser privado del último fin la sufra eternamente.

Si una cosa está privada de lo que debía poseer por su propia naturaleza, es imposible que vuelva a tenerla de no resolverse antes en materia preexistente, para que por segunda vez se engendre algo nuevamente; como sucedería si un animal perdiese la vista u otro sentido. Pero es imposible que lo que ya fue engendrado sea engendrado por segunda vez, a no ser que antes se corrompa; y entonces, de esa misma materia, podrá ser engendrado otro, pero no idéntico en número, sino en la especie. Y una cosa espiritual, como el alma o el ángel, no pueden resolverse en una materia preexistente para que de nuevo sea engendrado algo idéntico en la especie. Por consiguiente, si fuera privada de lo que naturalmente debe poseer, sería menester que tal privación permaneciese eternamente. Mas en la naturaleza del alma y del ángel hay un orden al último fin, que es Dios. Luego si se separa de este orden por alguna pena, tal pena permanecerá eternamente.

La equidad natural parece exigir que uno sea privado del bien contra el cual obra, porque obrando así se hace indigno de tal bien. Y, por este motivo, según la justicia civil, quien peca contra la nación es privado to-

[1] Cf. S. BONAVENTURA, *In Hexaëmeron* coll.6 n.4 (*Opera omnia* t.5 [Ad Claras Aquas 1891] p.361a.b): "...si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur: vel quod animae sunt infinitae...; vel quod anima est corruptibilis; vel quod est transitio de corpore in corpus; vel quod intellectus sit unus in omnibus... Ex his duobus (erroribus de aeternitate mundi et de unitate intellectus) sequitur quod post hanc vitam non est felicitas nec poena".

talmente de la convivencia nacional, sea por la muerte o por el destierro perpetuo, sin mirar a la duración del pecado, sino a aquello contra lo que se pecó. Mas la misma comparación hay entre la vida presente y la nación terrena que entre toda la eternidad y la sociedad de los bienaventurados, quienes gozan eternamente del último fin. Por tanto, quien peca contra el último fin y contra la caridad, por la cual existe la sociedad de los bienaventurados y de los que tienden a la bienaventuranza, debe ser castigado eternamente, aunque hubiera pecado por un breve intervalo de tiempo.

Ante el juicio divino la voluntad se computa por el hecho, porque *el hombre sólo ve lo exterior, pero Yavé mira el corazón.* Ahora bien, quien a cambio de un bien temporal se desvió del último fin, que se posee por toda la eternidad, antepuso la fruición temporal de dicho bien a la eterna fruición del último fin; por donde vemos que hubiera preferido mucho más disfrutar eternamente de aquel bien temporal. Luego, según el juicio de Dios, debe ser castigado como si hubiese pecado eternamente. Y es indudable que a un pecado eterno se debe pena eterna. Por tanto, quien se desvía del último fin debe recibir una pena eterna.

Por la misma razón de justicia, se da castigo a los pecados y premio a los actos buenos. Mas el premio de la virtud es la bienaventuranza, que es eterna, según se demostró. Por consiguiente, la pena por la cual es uno excluido de la bienaventuranza debe ser también eterna.

Por esto se dice en San Mateo: *E irán los malos al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna.*

tra rempublicam peccat, societate reipublicae privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum: nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem Beatorum, qui, ut supra (c.62 sq.) ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra caritatem, per quam est societas Beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

Praeterea. *Apud divinum iudicium voluntas pro facto computatur*[2]*:* quia, *sicut homines vident ea quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda*[3]. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis. Unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum iudicium, ita puniri debet ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, poena aeterna.

Adhuc. Eadem iustitiae ratione poena peccatis redditur, et bonis actibus praemium (c.140). *Praemium autem virtutis est beatitudo*[4]. Quae quidem est aeterna, ut supra (l.c.) ostensum est. Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur, debet esse aeterna.

Hinc est quod dicitur Mt 25,46: *Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.*

[2] Cf. AUGUST., *In Psal.* 57 v.3 (PL 36,677): "quidquid vis et non potes, factum Deus computat".

[3] Cf. 1 Reg 16,7: "homo enim videt ea quae parent, Dominus autem intuetur cor".

[4] I *Ethic.* 10; 1099b,16-18; *Expos.* lect.14 (169).

Per hoc autem excluditur error dicentium poenas malorum quandoque esse terminandas[5]. Quae quidem positio ortum habuisse videtur a positione quorundam philosophorum, qui dicebant omnes poenas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas.

Videbatur autem hoc persuasibile: tum ex humana consuetudine. Poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: unde sicut medicinae quaedam sunt.—Tum etiam ratione. Si enim poena non propter aliud infertur a puniente, sed propter se tantum, sequitur quod in poenis propter se delectetur: quod bonitati divinae non congruit. Oportet igitur poenas propter aliud inferri. Nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum.—Videtur igitur convenienter dici omnes poenas purgatorias esse, et per consequens quandoque terminandas: cum illud quod est purgabile, accidentale sit rationi creaturae, et possit removeri absque consumptione substantiae.

Est autem concedendum quod poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud: scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur: propter quod dicitur in libro Sapientiae (c.11,21), quod Deus omnia facit *in pondere, numero et mensura.* Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita poenae peccatis. Et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat.

Con esto se refuta el error de quienes afirman que las penas de los malos han de terminar algún día. Esta opinión parece haber tenido origen indudablemente en la de algunos filósofos, que decían que todas las penas eran purgativas, y así habían de terminar algún día.

Y esto parecía verosímil por parte de la costumbre humana, porque, según nuestras leyes, las penas se imponen para enmienda de los vicios, y por eso son como ciertas medicinas; y también por parte de la razón, porque si quien castiga impusiera la pena, no por algo, sino solamente por ponerla, resultaría que se gozaría en las mismas penas, y esto no cabe tratándose de la bondad divina. Luego es menester que las penas sean aplicadas por otra cosa; y parece que no hay otro fin más conveniente que la enmienda de los vicios.—Según esto, no parece conveniente afirmar que todas las penas son purgativas y que, en consecuencia, han de terminar alguna vez, puesto que lo purgable es algo accidental a la razón de criatura y puede quitarse sin destruir su propia sustancia.

Pero se ha de conceder que Dios aplica las penas no por sí mismas, como si se deleitara en ellas, sino por algo distinto, es decir, para imponer a las criaturas el orden, en el cual consiste el bien del universo. Pero este orden requiere que Dios distribuya todas las cosas proporcionalmente; por lo cual se dice en el libro de la Sabiduría que Dios lo hace todo *con medida, número y peso.* Y así como los premios corresponden proporcionalmente a los actos virtuosos, así deben corresponder las penas a los pecados. Pero a ciertos pecados corresponden penas sempiternas, según hemos demostrado. Luego Dios impone por ciertos pecados penas eternas, para que se observe en las cosas el orden debido que manifiesta su sabiduría.

[5] Algazel defiende esta idea en contra de los *motáziles:* cf. p.3.ª propos.5 (ed. ASÍN PALACIOS, o.c., p.282). Santo Tomás, sin duda, se refiere a Orígenes, según escribe en el *Comment. in Math.* 25 (2113): "Quidam, ut Origenes, voluerunt quod non esset aeternum supplicium. Unde ponunt quod omne supplicium terminatur".

No obstante, aunque alguien admita que todas las penas son aplicadas únicamente para enmienda de las costumbres, de ello no se sigue que estemos obligados a suponer que todas las penas son purgativas y terminables. Pues incluso según las leyes humanas, algunos son castigados con la muerte, no ciertamente para enmienda personal, sino para enmienda de los demás. Por eso se dice en los Proverbios: *Castiga al petulante, y el necio se hará cuerdo.* Y otros, también según las leyes humanas, son desterrados para siempre de la ciudad, con el fin de que con su destierro quede más limpia la ciudad. Por ello se dice en los Proverbios: *Arroja al petulante y se acabará la contienda y cesará el pleito y la afrenta.* En consecuencia, aunque las penas se apliquen sólo para enmienda de las costumbres, nada impide que, según el juicio de Dios, algunos deban ser separados perpetuamente de la compañía de los buenos y castigados eternamente, con el fin de que los hombres desistan de pecar por temor de la pena perpetua, y la sociedad de los buenos se purifique con su separación, según se dice en el Apocalipsis: *En ella*—es decir, en la Jerusalén celestial, que significa la sociedad de los buenos—*no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira.*

Si quis tamen concedat omnes poenas ad emendationem morum induci, et non propter aliud: non tamen propter hoc cogitur ponere omnes poenas purgatorias et terminabiles esse. Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum. Hinc est quod Prov 19,25, dicitur: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Quidam etiam, secundum humanas leges, a civitate perpetuo exilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur. Unde dicitur Prov 22,10: *Eiice derisorem, et exibit cum eo iurgium, cessabuntque causae et contumeliae.* Nihil igitur prohibet, etiam si poenae non nisi ad emendationem morum adhibeantur, quin, secundum divinum iudicium, aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in aeternum puniri, ut ex perpetuae poenae timore homines peccare desistant, et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur: sicut dicitur Apoc 21,27: *Non intrabit in eam,* idest in Ierusalem caelestem, per quam designatur societas bonorum, *aliquid*[6] *coinquinatum, aut faciens abominationem et mendacium.*

CAPITULUM CXLV

QUOD PECCATA PUNIUNTUR ETIAM PER EXPERIENTIAM ALICUIUS NOCIVI

CAPITULO CXLV

Los pecados se castigan también con la sensación de algo nocivo

Quienes pecan contra Dios han de ser castigados no sólo con la privación perpetua de la bienaventuranza, sino también con la sensación de algo nocivo. Porque la pena debe corresponder proporcionalmente a la culpa, según se vio. Mas en la culpa no sólo se desvía la mente del último

Non solum autem qui contra Deum peccant puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excluduntur, sed per experimentum alicuius nocivi. Poena enim debet proportionaliter culpae respondere, ut supra (c.42) ostensum est. In culpa autem non solum averti-

[6] Vulg.: "... aliquod... abominationem faciens".

tur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

mo fin, sino que se convierte también indebidamente a otras cosas tomándolas como fines. Por tanto, quien peca no ha de ser castigado solamente con la privación del fin, sino también con la sensación de daño, procedente de otras cosas.

Amplius. Poenae inferuntur pro culpis ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur, ut supra (c. praec.) dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci. Qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus etiam aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes.

Las penas se aplican por las culpas, para que por temor a las penas se retraigan los hombres de pecar, según dijimos antes. Pero nadie teme perder lo que no desea conseguir. Luego quienes tienen la voluntad apartada del último fin no temen ser excluidos de él. Por tanto, por la sola privación del fin no se desviarían del pecado. En consecuencia, es menester aplicar a los pecadores otra pena que les haga temer cuando pecan.

Item. Si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit: ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum firmitatem non confert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit, eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

Si alguien usa desordenadamente de lo que es para un fin, no sólo es privado del fin, sino que incurre también en otro daño, como lo vemos claramente cuando se toma alimento sin moderación, el cual no da robustez y produce enfermedades. Ahora bien, quien sitúa su fin en las cosas creadas no usa de ellas como debe, es decir, refiriéndolas al fin último. Luego no solamente debe ser castigado con la privación de la bienaventuranza, sino también sufriendo algún daño por parte de las cosas mismas.

Praeterea. Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus, ut ex his in quibus sibi finem constituunt, afflictionem accipiant et nocumentum.

Así como a los que obran rectamente se les deben bienes, así a los que obran perversamente se les deben males. Mas quienes obran rectamente reciben la perfección y el gozo en el fin que buscaron. Luego, por el contrario, a los pecadores se les debe dar pena de recibir aflicción y daño de aquellas cosas en que situaron su fin.

Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus. Dicitur enim Mt 25,41: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius.* Et in Psalmo 10,7: *Pluet super peccatores laqueos: ignis,*

De aquí que la Sagrada Escritura amenace a los pecadores no sólo con la privación de la gloria, sino también con la aflicción de las otras cosas. Pues se dice en San Mateo: *Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles.* Y en el salmo: *Lloverán sobre los impíos carbones encen-*

didos, fuego y azufre; huracanado torbellino será parte de su cáliz.

sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.

Con esto se refuta la opinión de Algacel, que dio por supuesto que a los pecadores se les da esta sola pena: el ser afligidos con la pérdida del último fin.

Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit[1] quod peccatoribus haec sola poena reddetur, quod affligentur amissione ultimi finis.

CAPITULUM CXLVI

Quod iudicibus licet poenas inferre

CAPITULO CXLVI

Es lícito a los jueces imponer penas

Pero como algunos, entregados a las cosas sensibles, sólo se cuidan de lo que se ve, menospreciando las penas infligidas por Dios, dispuso la divina providencia que en la tierra haya hombres que con penas sensibles y presentes obliguen a algunos a la observancia de la justicia. Y es evidente que no pecan cuando castigan a los malos, puesto que nadie peca cuando hace justicia. Y como es justo castigar a los malos, porque las culpas se corrigen por las penas, según se ve por lo dicho; no pecan, pues, los jueces al castigar a los malos.

Quia vero poenas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quae videntur curant; ideo per divinam providentiam ordinatum est ut in terris sint homines qui per poenas sensibiles et praesentes aliquos ad observantiam iustitiae cogant. Quos manifestum est non peccare dum malos puniunt. Nullus enim peccat ex hoc quod iustitiam facit. Iustum autem est malos puniri: quia per poenam culpa ordinatur, ut ex supra (c.140) dictis patet. Non igitur iudices peccant malos puniendo.

Los hombres que en la tierra están situados sobre los demás son como ejecutores de la divina providencia; porque Dios, según el orden de su providencia, ejecuta las cosas inferiores mediante las superiores, según consta por lo dicho. Es así que nadie peca al ejecutar el orden de la divina providencia, porque lo propio de dicho orden es premiar a los buenos y castigar a los malos, como consta por lo dicho. Luego los hombres que están al frente de los demás no pecan al remunerar a los buenos y castigar a los malos.

Adhuc. Homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae executores: Deus enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exequitur, ut ex supra (c.77 sqq.) dictis patet. Nullus autem ex hoc quod exequitur ordinem divinae providentiae, peccat. Habet autem hoc ordo divinae providentiae, ut boni praemientur et mali puniantur, ut ex supra (c.140) dictis patet. Non igitur homines qui aliis praesunt, peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

Además, el bien no tiene necesidad del mal, sino lo contrario. Por tanto, lo que es necesario para la conservación del bien no puede ser

Amplius. Bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse se-

[1] *Philosophia* II tract.5 c.5.

cundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

esencialmente malo. Mas para conservar la concordia entre los hombres es necesario imponer penas a los malos. Por consiguiente, castigar a los malos no es esencialmente malo.

Item. Bonum commune melius est quam bonum particulare unius[1]. Subtrahendum est igitur bonum particulare ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.

El bien común es mejor que el bien particular de uno. En consecuencia, el bien particular de uno solo ha de sacrificarse para conservar el bien común. Pero la vida de algunos hombres perniciosos impide el bien común, que es la concordia de la sociedad humana. Luego tales hombres han de ser apartados de la sociedad humana mediante la muerte.

Praeterea. Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium *ordinata concordia* (cf. c.128). Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

Así como el médico intenta con su actuación procurar la salud, que consiste en la concordia ordenada de los humores, así el jefe de la ciudad intenta con su actuación la paz, que consiste en la concordia ordenada de los ciudadanos. Pero el médico corta justa y útilmente el miembro pútrido si éste amenaza corromper al cuerpo. Según esto, justamente y sin pecado mata el jefe de la ciudad a los hombres perniciosos para que la paz de la misma no se altere.

Hinc est quod Apostolus dicit, 1 Cor 5,6: *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et post pauca subdit (v.13): *Auferte malum ex vobis ipsis.* Et Rom 13,4, dicitur de potestate terrena quod *non sine causa gladium portat: Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male*[2] *agit.* Et 1 Petr 2,13.14, dicitur: *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi, quasi praecellenti; sive ducibus, quasi*[3] *missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.*

Por esto dice el Apóstol en la primera carta a los de Corinto: *¿No sabéis que un poco de levadura hace fermentar toda la masa?* Y poco después añade: *Vosotros extirpad el mal de entre voostros mismos.* Y de la potestad terrena se dice a los Romanos: *No en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal.* Y en la primera carta de San Pedro: *Por amor del Señor estad sujetos a toda autoridad humana, ya al emperador, como soberano; ya a los gobernadores, como delegados suyos, para castigo de los malhechores y elogio de los buenos.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium vindictas corporales non licite fieri. Qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur Ex 20,13, *Non oc-*

Y con esto se refuta el error de quienes decían que no es lícito imponer castigos corporales, alegando en favor de su error lo que se dice en el Exodo y se vuelve a repetir en

[1] I *Ethic.* 1; 1094b,9-10; *Expos.* lect.2 (30).
[2] Vulg.: "... malum".
[3] Vulg.: "... tamquam ab Eo missis..."

San Mateo: *No matarás.* — Alegan también lo que se dice que respondió el Señor a los criados que querían recoger la cizaña de entre el trigo: *Dejad que ambos crezcan hasta la siega.* Y por cizaña se entiende, según se dice en el mismo lugar, *los hijos del maligno,* y por siega, *la consumación del siglo.* En consecuencia, no se debe matar a los malos por separarlos de los buenos.

Alegan, además, que mientras el hombre está en el mundo puede hacerse mejor. Por tanto, no se le ha de separar del mundo por la muerte, sino que se le ha de conservar para que haga penitencia.

Pero estas razones son inconsistentes. Porque en la ley que dice: *No matarás,* se añade poco después: *El reo de bestialidad será muerto.* Con lo cual se da a entender que la muerte injusta está prohibida.—Esto se deduce también de las palabras del Señor, porque al decir en San Mateo: *Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás,* añadió: *Pero yo os digo que quien se irrita contra su hermano,* etc. Lo cual demuestra que la muerte que procede de la ira está prohibida, pero no la que obedece al celo por la justicia.—Y lo que dice también el Señor: *Dejad que ambos crezcan hasta la siega,* se ve cómo ha de entenderse por las siguientes palabras: *No sea que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo.* Por consiguiente, se prohíbe la muerte de los malos allí donde no puede hacerse sin peligro de los buenos; cosa que acontece ordinariamente cuando todavía no se han distinguido los malos de los buenos por pecados manifiestos o cuando se teme el peligro de que los malos arrastren tras de sí a muchos buenos.

Y el que los malos puedan enmendarse mientras viven no es obstáculo para que se les pueda dar muerte justamente, porque el peligro que amenaza con su vida es mayor y más cierto que el bien que se espera de

cides. Quod etiam Mt 5,21, resumitur.—Inducunt etiam quod dicitur Mt 13,30, quod Dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici, respondit: *Sinite utraque crescere usque ad messem.* Per zizaniam autem *filii nequam* intelliguntur, per messem autem *saeculi finis,* ut ibidem (v.38 sqq.) dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem.

Inducunt etiam quod homo quandiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad poenitentiam reservandus.

Haec autem frivola sunt. Nam in lege quae dicit, *Non occides* postmodum subditur (c.22,18): *Maleficos non patieris vivere.* Ex quo datur intelligi occisionem hominum iniustam prohibitam esse.—Quod etiam ex verbis Domini apparet Mt 5. Nam cum dixisset, *Audistis quia dictum est antiquis, Non occides,* subiunxit (v.22): *Ego autem dico vobis, Qui irascitur fratri suo,* etc. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quae procedit ex ira, non autem illam quae procedit ex zelo iustitiae.—Quod etiam Dominus dicit, *Sinite utraque crescere usque ad messem,* qualiter intelligendum sit, apparet per id quod sequitur (v.29): *Ne forte, colligentes zizaniam, eradicetis simul et triticum.* Ibi ergo interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest. Quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata; vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant.

Quod vero mali, quandiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin iuste possint occidi: quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius et certius quam bonum quod de eorum

emendatione expectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

su enmienda. Además, los malos tienen en el momento mismo de la muerte poder para convertirse a Dios por la penitencia. Y si están obstinados en tal grado que ni aun entonces se aparta su corazón de la maldad, puede juzgarse con bastante probabilidad que nunca se corregirían de ella.

CAPITULUM CXLVII

QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD BEATITUDINEM CONSEQUENDAM

CAPITULO CXLVII

El hombre necesita el auxilio divino para conseguir la bienaventuranza

Quia vero ex superioribus (c.112 sqq.) manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod etiam ex dignitate finis altior gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur (cf. c.111).

Manifestum est autem quod secundum convenientiam suae naturae, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quod aliis rebus non competit, quae intellectu carent. Et quidem secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus: inquantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit; datae sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adiuvetur; datus est etiam ei loquelae usus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iu-

Como por lo dicho anteriormente se ve que la divina providencia gobierna a las criaturas racionales de distinta manera que a las otras cosas, en atención a que por su naturaleza son diferentes de las demás, queda por demostrar que, por dignidad del fin, la divina providencia les aplica también un género más elevado de gobierno.

Pues consta que, en conformidad con su naturaleza, llegan a una participación mayor del fin. Porque, siendo de naturaleza intelectual, pueden alcanzar con su operación la verdad inteligible; lo cual no compete a los seres que carecen de entendimiento. Y así, puesto que por la operación natural llegan a la verdad inteligible, es evidente que Dios las provee de distinta manera que a las otras cosas. Pues al hombre le fueron dados el entendimiento y la razón para que con ellos pudiera discernir e investigar la verdad. Y se le dieron también las potencias sensitivas internas y externas, que le ayudan a investigarla; y el uso del lenguaje, mediante el cual uno puede manifestar a otro la verdad concebida en su entendimiento, para que de este modo se ayuden los hombres mutuamente en el conocimiento de la verdad y en las demás cosas nece-

sarias para la vida, ya que el hombre es *un animal naturalmente social.*

Pero, además, el fin último del hombre consiste en cierto conocimiento de la verdad que excede su poder natural, o sea, en ver a la misma Verdad primera en sí, según antes se demostró. Mas el poder alcanzar un fin que supere la capacidad natural no compete a las criaturas inferiores. Luego es necesario que, en relación a este fin, se establezca la distinta manera de gobernar a los hombres y a las demás criaturas inferiores. Ahora bien, lo que se ordena al fin ha de ser proporcionado con él. Luego si el hombre se ordena a un fin que excede su capacidad natural, necesita recibir de Dios algún auxilio sobrenatural por el que tienda a dicho fin.

Un ser de naturaleza inferior no puede ser elevado a lo que es propio de una naturaleza superior, si no es en virtud de ésta. Por ejemplo, la luna, que no luce por sí misma, se hace lúcida por la virtud y acción del sol; y el agua, que no calienta por sí misma, se hace cálida por la virtud y acción del fuego. Mas el ver a la Verdad primera en sí misma sobrepasa de tal modo la capacidad de la naturaleza humana, que sólo es propio de Dios, según se demostró. Por tanto, el hombre necesita el auxilio divino para llegar a dicho fin.

Cada cosa alcanza el fin último mediante su operación. Mas la operación recibe su virtud del principio operante. Por ejemplo, mediante la acción del semen se engendra algo en una especie determinada, cuya virtud preexiste en el semen. En consecuencia, el hombre no puede llegar mediante su operación al fin último, que supera la capacidad de las potencias naturales, a no ser que

vent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo *animal naturaliter sociale* [1].

Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est quae naturalem facultatem ipsius excedit: ut scilicet ipsam primam Veritatem videat in seipsa, sicut supra (c.50 sqq.) ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines, et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

Adhuc. Res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae: sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis; et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam Veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est proprium solius Dei, ut supra (c.52) ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

Item. Unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante: unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cuius virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium po-

[1] I *Ethic.* 5; 1097b,11; *Expos.* lect.9 (112).

tentiarum, nisi eius operatio ex divina virtute efficaciam capiat perducendi ad finem praedictum.

Amplius. Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae perducere potest ad ultimam perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis: quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem. A serra enim secundum rationem propriae formae est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quae utitur instrumento: similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis, et determinatio augmenti, et alia huiusmodi, sunt ab anima vegetabili, quae utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates (cc.67.70) sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

Praeterea. Homini adsunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae, et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus quanto magis inhaeret, longius ab ultimo fine distat: haec enim infra hominem sunt, finis autem hominis superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per huiusmodi impedi-

su operación reciba de la virtud divina la eficacia de conducir a dicho fin.

Ningún instrumento puede llegar a la perfección última en virtud de su propia forma, sino sólo en virtud del agente principal, aunque por propia virtud pueda disponer de algún modo a la última perfección. Por ejemplo, el cortar la madera procede de la sierra en razón de su propia forma, pero la figura de escaño procede del arte, que se sirve del instrumento; análogamente, la disolución y la corrupción en el cuerpo del animal proceden del calor del fuego, pero la generación de la carne, la determinación del aumento y otras cosas por el estilo proceden del alma vegetativa, que se sirve del calor del fuego como de un instrumento. Ahora bien, todos los entendimientos y todas las voluntades se clasifican bajo Dios—que es el primer entendimiento y la primera voluntad—, como instrumentos bajo el agente principal. Luego es preciso que sus operaciones no tengan eficacia en orden a la perfección última, que es la consecución de la bienaventuranza final, si no es por virtud divina. En consecuencia, la naturaleza racional necesita el auxilio divino para conseguir el último fin.

Al hombre se le presentan muchos impedimentos para alcanzar el fin. Pues se ve impedido por la debilidad de la razón, que fácilmente cae en el error, por el cual se desvía del camino recto para llegar al fin. Se ve también impedido por las pasiones de la parte sensitiva y por los afectos, que le arrastran a las cosas sensibles e inferiores; y mientras más pegado está a éstas, tanto más dista del último fin, ya que dichas cosas están por debajo del hombre, mientras que el fin del hombre es superior a él. Y a menudo se ve también impedido por la debilidad del cuerpo para ejecutar actos virtuosos, mediante los cuales se tiende a la bienaventuranza. Por consiguiente, el hombre necesita del auxilio

divino para que estos impedimentos no le aparten totalmente del último fin.

Por esto se dice en San Juan: *Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae.* Y: *Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí.*

Con esto se refuta el error de los pelagianos, quienes dijeron que el hombre podía merecer la gloria de Dios por su libre albedrío.

menta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur Io 6,44: *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit illum;* et 15,4: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis.*

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dixerunt[2] quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

CAPITULUM CXLVIII

QUOD PER AUXILIUM DIVINAE GRATIAE HOMO NON COGITUR AD VIRTUTEM

CAPITULO CXLVIII

El auxilio de la gracia divina no fuerza al hombre a la virtud

Podría parecer a alguien que el auxilio divino comunica al hombre cierta coacción para obrar el bien, porque se ha dicho: *Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae.* Y por esto se dice a los Romanos: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios.* Y en la segunda carta a los de Corinto: *La caridad de Cristo nos constriñe.* En efecto, ser arrastrado, movido y urgido, parece importar cierta coacción.

Pero se demuestra claramente que esto no es verdad. Porque la divina providencia provee a todas las cosas en conformidad con su ser, según se demostró. Mas es propio del hombre y de toda naturaleza racional el obrar voluntariamente y ser dueño de sus propios actos, como consta por lo dicho, a lo cual no se opone la coacción. Luego Dios no fuerza al hombre con su auxilio a obrar rectamente.

Posset autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est (Io 6,44), *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* et ex hoc dicitur Rom 8,14, *Qui*[1] *Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt;* et 2 Cor 5,14, *Caritas Christi urget nos.* Trahi enim, et agi, et urgeri, coactionem importare videntur.

Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur. Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum eorum, ut supra (c.71) ostensum est. Est autem proprium homini, et omni rationali naturae, quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supra (l.2, c.47 sq.) dictis patet. Huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

[2] Cf. AUGUST., *De haeresibus* c.88 (ed. OEHLER, *Corp. haeres.* t.1 p.221): "Pelagianorum est hoc tempore omnium recentissima a Pelagio monacho exorta. Quem magistrum Caelestius sic secutus est ut sectatores eorum Caelestiani etiam nuncupentur. Hi Dei gratiae... in tantum inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata..."

[1] Vulg.: "Quicumque... ii..."

Adhuc. Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur, sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti: unde dicitur Is 26,12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*[2]. Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie, et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Amplius. Homo per voluntatem ordinatur in finem: obiectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur ut consequamur finem. Eius ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit: unde et Apostolus dicit, Phil 2,13: *Deus est qui operatur in nobis*[3] *velle et perficere, pro bona voluntate.* Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis: coacte enim agimus cuius contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum.

Item. Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum: felicitas enim virtutis praemium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum: nam in virtute praecipuum est electio, quae sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

Praeterea. Ea quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Finis autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus: unde neque inanimata,

Además, el hecho de que se le dé al hombre el auxilio divino para obrar bien, se ha de entender en el sentido de que cause en nosotros nuestras obras como la causa primera causa las obras de las causas segundas y el agente principal la acción del instrumento. Por eso se dice en Isaías: *Cuanto hacemos, eres tú quien para nosotros lo hace, Señor.* Mas la causa primera produce la acción de la causa segunda, según el modo de ser de ésta. Luego también Dios causa en nosotros nuestras obras según nuestro modo de ser, que consiste en obrar voluntariamente y no por coacción. En consecuencia, el auxilio divino no fuerza a nadie a obrar rectamente.

El hombre se ordena al fin por la voluntad, porque el bien y el fin son objeto de la voluntad. Ahora, el auxilio divino se nos concede principalmente para que consigamos el fin. Luego este auxilio no excluye de nosotros el acto de la voluntad, sino que lo causa principalmente en nosotros. Por eso dice el Apóstol a los de Filipos: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar según su beneplácito.* Mas la coacción excluye en nosotros el acto de la voluntad, pues por coacción hacemos lo contrario de lo que queremos. En consecuencia, Dios no nos fuerza con su auxilio a obrar rectamente.

El hombre llega a su último fin por los actos de las virtudes, pues la felicidad se considera como el premio de la virtud. Pero los actos forzados no son actos virtuosos, porque lo principal en las virtudes es la elección, que no puede ser sin lo voluntario, cuyo contrario es lo violento. Luego el hombre no es forzado por Dios a obrar rectamente.

Lo que se ordena al fin debe estar en proporción con él. Ahora bien, el último fin, que es la felicidad, no corresponde sino a los agentes voluntarios, que son dueños de sus actos. Por esto no llamamos felices a los

[2] Vulg.: "Domine... omnia... operatus est nobis"; cf. I-II q.9 a.6 sed c.; *Philip* II lect.3 (77); *De potentia* q.3 a.7 sed c.1.

[3] Vulg.: "... in vobis..."

seres inanimados ni a los animales brutos, a no ser metafóricamente. Por tanto, el auxilio que Dios da al hombre para alcanzar la felicidad no le coacciona.

De aquí que se diga en el Deuteronomio: *Considera cuanto puso hoy el Señor ante ti: la vida con el bien, la muerte con el mal, para que ames al Señor Dios tuyo y camines por sus caminos. Pero si se aparta tu corazón y no escuchas, hoy te anuncio que irás a la ruina segura.* Y en el Eclesiástico: *Ante el hombre están la vida y la muerte; lo que cada uno quiere le será dado.*

neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam, non est coactivum.

Hinc est quod Deut 30,15-18, dicitur: *Considera quod hodie proposuerit*[4]*. Dominus in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum: ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius. Si autem aversum fuerit cor tuum et audire nolueris, praedico tibi hodie quod pereas.* Et Eccli 15,18, dicitur: *Ante hominem est vita*[5] *et mors, bonum et malum. Quod placuerit ei, dabitur illi.*

CAPITULUM CXLIX

QUOD DIVINUM AUXILIUM HOMO PROMERERI NON POTEST

CAPITULO CXLIX

El hombre no puede merecer el auxilio divino

Lo dicho manifiesta claramente que el hombre no puede merecer el auxilio divino. En efecto, cada cosa se comporta materialmente con respecto a lo que es superior a ella. Pero la materia no se mueve a sí misma a la perfección, sino que necesita ser movida por otro. Luego el hombre no se mueve a sí mismo para alcanzar el auxilio divino; antes bien, para conseguirlo, es movido por Dios. Sin embargo, la moción del motor precede al movimiento del móvil en naturaleza y causa. En consecuencia, no se nos concede el auxilio divino porque nosotros nos movemos hacia él mediante las buenas obras, sino que más bien progresamos mediante las buenas obras porque nos predispone el auxilio divino.

El agente instrumental no dispone a la perfección que ha de dar el

Ex dictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest. Quaelibet enim res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur (c.147). Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa. Non igitur propter hoc nobis datur auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemus, sed potius ideo nos per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur.

Adhuc. Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducen-

[4] Vulg.: "... proposuerim..."
[5] Vulg.: "... Ante hominem vita et mors..."

dam a principali agente nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis: sicut calor ignis non magis praeparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi inquantum agit in virtute animae. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente (c. praec.). Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum, magis quam divinum auxilium praeveniat, quasi merendo illud vel se praeparando ad illud.

Amplius. Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis: eo quod omnis actio particularis agentis originem habet ab universali agente; sicut in istis inferioribus omnis motus praevenitur a motu caelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non praeveniat actio divina. Unde et Io 15,5, Dominus dicit: *Sine me nihil potestis facere.*

Item. Merces proportionatur merito: cum in retributione mercedis aequalitas iustitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per huiusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri.

Praeterea. Cognitio praecedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo: cum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedit. Oportet ergo quod motus voluntatis nostrae in ultimum finem auxilium divinum praeveniat.

agente principal si no es obrando en virtud de dicho agente. Por ejemplo, el calor del fuego no prepara la materia para asumir la forma de carne más que para otra forma cualquiera, como no sea obrando en virtud del alma. Ahora bien, nuestra alma obra bajo la acción de Dios, como obra el agente instrumental bajo la acción del principal. Luego el alma no puede disponerse a recibir el efecto del auxilio divino sino obrando por virtud divina. Por consiguiente, nuestra alma, más que adelantarse al auxilio divino como mereciéndolo o disponiéndose a él, es predispuesta por dicho auxilio para obrar bien.

Ningún agente particular puede predisponer universalmente a la acción del primer agente universal, puesto que toda acción de un agente particular recibe su origen del agente universal; como vemos que todo movimiento de las cosas inferiores es predispuesto por el movimiento celeste. Pero el alma humana está ordenada bajo Dios como el agente particular lo está bajo el agente universal. Luego es imposible que haya en ella un movimiento recto que no esté predispuesto por la acción divina. Por eso, en San Juan, dice el Señor: *Sin mí, nada podéis hacer.*

Cuando en la retribución del premio se observa la igualdad de la justicia, el premio está proporcionado al mérito. Mas el efecto del auxilio divino—que excede la capacidad natural—no está en proporción con los actos que el hombre produce naturalmente. Por consiguiente, el hombre no puede merecer dicho auxilio con tales actos.

El conocimiento precede al movimiento de la voluntad. Sin embargo, el hombre recibe de Dios el conocimiento del fin sobrenatural, puesto que él no puede alcanzarlo por la razón natural, ya que excede de su capacidad. Luego es necesario que el auxilio divino predisponga los movimientos de la voluntad hacia el último fin.

De aquí que se diga en la carta a Tito: *No por las obras justas que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia nos salvó.* Y en la carta a los Romanos: *No es del que quiere*—compleméntese: querer—*ni del que corre*—compleméntese: correr—, *sino de Dios, que tiene misericordia;* y esto porque es necesario que el hombre sea predispuesto por el auxilio divino para querer y obrar bien; tal como no suele atribuirse el efecto al agente inmediato, sino al primer motor, pues la victoria se atribuye al jefe, a pesar de que los soldados la alcanzan con su propio esfuerzo. Luego por dichas palabras no se excluye el libre albedrío de la voluntad, según la mala interpretación de algunos, como si el hombre no fuera dueño de sus actos internos y externos; lo que se demuestra es que está sujeto a Dios. Se dice en los Trenos: *Conviértenos a ti, ¡oh Señor!, y nos convertiremos.* Lo cual revela que nuestra conversión a Dios es preparada por el auxilio divino, que nos convierte.

Sin embargo, se lee en Zacarías, como dicho por Dios: *Volveos a mí y yo me volveré a vosotros,* no porque la operación de Dios no se adelante a nuestra conversión, como se dijo, sino porque posteriormente ayuda a nuestra conversión—por la que nos convertimos a El—, fortaleciéndola para que alcance su efecto y consolidándola para obtener el fin debido.

Con esto se refuta el error de los pelagianos, quienes decían que tal auxilio se nos da por nuestros méritos y que el principio de nuestra justificación procede de nosotros, aunque la consumación venga de Dios.

Hinc est quod dicitur Tit 3,5: *Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Et Rom 9,16: *Non est volentis,* scilicet velle, *nec currentis,* scilicet currere, *sed miserentis Dei:* quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo divino praeveniatur auxilio; sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quae labore militum perpetratur. Non ergo per huiusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum: sed ostenditur Deo esse subiectum. Et Thren 4 (al.5, v.21) dicitur: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur:* per quod patet quod conversio nostra ad Deum praevenitur auxilio Dei nos convertentis.

Legitur tamen Zach 1,3, ex persona Dei dictum, *Convertimini ad me, et convertar ad vos:* non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, ut dictum est; sed quia conversionem nostram, qua ad ipsum convertimur, adiuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant huiusmodi auxilium propter merita nobis dari; et quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

CAPITULUM CL

QUOD PRAEDICTUM DIVINUM AUXILIUM GRATIA NOMINATUR, ET QUID SIT GRATIA GRATUM FACIENS

CAPITULO CL

Este auxilio divino se llama gracia. Y qué es la gracia santificante

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus, *gratis* ei dicitur dari; cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat, ut ostensum est (c. praec.), consequitur quod hoc auxilium gratis homini impendatur, et ex hoc convenienter *gratiae* nomen accepit. Unde et Apostolus dicit, Rom 11,6: *Si gratia est, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.*

Est autem et alia ratio propter quam praedictum Dei auxilium *gratiae* nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse *gratus,* quia est ei dilectus: unde et qui ab aliquo diligitur, dicitur *gratiam eius habere.* Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit, et operetur. Et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam: ipsum enim esse creaturae, et omnis eius perfectio, est a Deo volente et operante, ut supra (l.2, c.15) ostensum est; unde dicitur Sap 11,25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed sui ipsius. Hoc igitur auxilium convenienter *gratia* dicitur, non solum quia gratis datur, ut ostensum est: sed etiam quia hoc auxilio homo speciali quadam praerogativa redditur Deo *gratus.* Unde et Apos-

Como lo que a uno se le da sin que precedan sus propios méritos se dice que lo recibe *gratuitamente,* y el auxilio divino que se le da al hombre precede a todo mérito humano, según se demostró, síguese que tal auxilio es dado al hombre gratuitamente; por lo cual recibe oportunísimamente el nombre de *gracia.* Por eso dice el Apóstol a los Romanos: *Si por gracia, ya no es por las obras, porque entonces la gracia ya no sería gracia.*

Sin embargo, hay también otra razón por la que este auxilio recibe el nombre de *gracia.* En efecto, se dice que uno es *grato* a otro porque es amado por él; de aquí que se diga también que el amado por otro tiene su *gracia.* Ahora bien, es esencial al amor que quien ama quiera y obre el bien para aquel a quien ama. Y Dios, realmente, quiere y obra el bien para todas las criaturas; pues el mismo ser de la criatura y toda su perfección proceden de Dios, que lo quiere y lo produce, según se demostró. Por eso se dice en la Sabiduría: *Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho.* Pero hay que considerar una razón especial del amor divino hacia aquellos a quienes auxilia en la consecución del bien que supera el orden de su naturaleza, a saber, la fruición perfecta, no de un bien creado, sino del mismo Dios. En consecuencia, este auxilio se llama oportunísimamente *gracia,* no sólo porque se da gratuitamente, según se demostró, sino también porque el hombre, por cierta prerrogativa especial, se hace grato a Dios con di-

cho auxilio. Y por esta razón dice el Apóstol a los de Efeso: *Y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto nos hizo gratos en su amado Hijo.*

Pero es preciso que esta gracia sea en el hombre gratificado algo positivo, como cierta forma y perfección del mismo, pues lo que se dirige a un fin es menester que esté continuamente ordenado al mismo, porque el motor mueve continuamente hasta que el móvil, mediante el movimiento, ha conseguido el fin. Por consiguiente, como el hombre se dirige al último fin mediante el auxilio de la gracia divina, según se ha demostrado, es necesario que el hombre sea favorecido con dicho auxilio hasta que llegue al último fin. Y esto no sucedería si el hombre participase de este auxilio a modo de cierto movimiento o pasión, y no como una forma permanente y afincada en él mismo; pues tal movimiento y tal pasión sólo estarían en el hombre cuando actualmente se dirigiese al fin. Cosa que el hombre no hace siempre, como vemos en los durmientes. En consecuencia, la gracia santificante es cierta forma y perfección que permanece en el hombre, incluso cuando no obra.

Además, el amor de Dios es causa del bien que hay en nosotros, como el amor del hombre es provocado y causado por algún bien que hay en el amado. Pero el hombre es provocado a amar especialmente a uno por algún bien especial preexistente en el amado. Según esto, donde se supone un amor especial de Dios al hombre es necesario suponer también un bien especial dado al hombre por Dios. Por tanto, como la gracia santificante indica, según se ha dicho, un amor especial de Dios al hombre, es preciso, por esa misma razón, que esto demuestre que hay en el hombre una bondad y una perfección especiales.

Cada cosa se ordena al fin que le conviene según la naturaleza de su

tolus dicit, Eph 1,5,6: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.*

Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam et perfectionem ipsius. Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum: nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est (c.147), oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem, et quasi quiescentem in ipso: motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem; quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

Adhuc. Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est: sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto praeexistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur, secundum praedicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

Amplius. Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem

secundum rationem suae formae: diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum.

Item. Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua eius operationes efficaciam aliquam accipiant promerendi ultimum finem.

Praeterea. Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae, ut ex supra (c.71) dictis patet. Est autem hic modus proprius hominum, quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quaedam designatur: dicit enim Apostolus, Eph 5,8: *Eratis aliquando tenebrae: nunc autem lux in Domino.* Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quae in Dei visione consistit, dicitur *lux*, quae est principium videndi.

Per hoc autem excluditur opinio quorundam dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit: sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt dif-

forma, porque entre especies diversas los fines son distintos. Pero el fin a que se dirige el hombre mediante el auxilio de la gracia divina está sobre la naturaleza humana. Por tanto, es necesario añadir al hombre alguna forma y perfección sobrenaturales, mediante las cuales se disponga a dicho fin.

Además, es preciso que el hombre llegue al último fin mediante sus propias operaciones. Ahora bien, cada cual obra en conformidad con su propia naturaleza. Por consiguiente, para que el hombre llegue al último fin mediante sus propias operaciones, es preciso añadirle alguna forma por la cual reciban sus operaciones cierta eficacia para merecer el último fin.

Por último, la divina providencia provee a cada cual según su modo de ser, como consta por lo dicho. Mas el propio modo de ser de los hombres requiere que, para perfeccionamiento de sus operaciones, haya en ellos, además de las potencias naturales, ciertas perfecciones y hábitos mediante los cuales obren el bien de modo connatural, fácil y deleitablemente, y procedan con rectitud. Por consiguiente, el auxilio de la gracia que el hombre recibe de Dios designa cierta forma y perfección existentes en el hombre.

De aquí que en la Sagrada Escritura se designe la gracia de Dios como cierta luz. Pues dice el Apóstol a los de Efeso: *Fuisteis en algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor.* Y la perfección que impulsa al hombre hacia el último fin, consistente en la visión de Dios, se llama *luz,* la cual es principio del ver.

Con esto se refuta al opinión de quienes dijeron que la gracia divina no añade nada en el hombre, como tampoco se le añade nada a uno porque se diga que tiene la gracia del rey, sino sólo en el rey que ama. Pues es evidente que erraron por no tener en cuenta la diferencia entre el amor

divino y el humano; porque el amor divino es causa del bien que ama en alguno, mientras que el humano no siempre lo es.

ferentiam inter dilectionem divinam et humanam. Divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit: non semper autem humana.

CAPITULUM CLI

QUOD GRATIA GRATUM FACIENS CAUSAT IN NOBIS DILECTIONEM DEI

CAPITULO CLI

La gracia santificante causa en nosotros el amor de Dios

Como resultado de lo anterior, se ve que por el auxilio de la gracia divina santificante el hombre consigue amar a Dios.

En efecto, la gracia santificante es en el hombre el efecto del amor divino. Ahora bien, el efecto propio del amor divino en el hombre parece ser amar a Dios, ya que lo principal en la intención del amante es ser correspondido en el amor por el ser amado, pues la inclinación del amante tienda principalmente a atraer al amado hacia su amor; y si no ocurriera esto, sería necesario destruir el amor. Por lo tanto, el amar a Dios es en el hombre un efecto de la gracia santificante.

Entre las cosas que tienen un mismo fin es preciso que haya alguna unión, en cuanto se ordenan al fin; por lo cual los hombres se unen también en la ciudad mediante cierta concordia para poder conseguir el bien de la misma nación; y los soldados deben unirse también y obrar acordes en la batalla para conseguir la victoria, que es el fin común. Mas el fin último, al cual es llevado el hombre por el auxilio de la gracia de Dios, es la visión de la esencia divina, que es propia del mismo Dios; y de este modo el bien final es comunicado al hombre por Dios. Luego el hombre no puede ser llevado a este fin si no se une a Dios, conformando su voluntad con la suya; porque *es*

Ex praemissis autem manifestum fit quod per auxilium gratiae divinae gratum facientis hoc homo consequitur, quod Deum diligat.

Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat. Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine sequitur, quod Deum diligat.

Adhuc. Eorum quorum est unus finis, oportet aliquam unionem esse inquantum ordinantur ad finem: unde et in civitate homines per quandam concordiam adunantur ut possint consequi reipublicae bonum; et milites in acie oportet uniri et concorditer agere ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei: et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perduci nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis. Quae est

proprius effectus dilectionis: nam *amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere*[1]. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector: cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

Amplius. Cum finis et bonum sit proprium obiectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio. Cuius signum est, quod omnis motus affectus ab amore derivatur: nullus enim desiderat, aut sperat, aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit, aut timet, aut tristatur, aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat.

Item. Forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini: sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem (c. praec.) quod gratia gratum faciens est forma quaedam in homine per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa: *omne enim simile diligit sibi simile*[2]. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

Praeterea. Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem praecipue facit amor: propter quem etiam difficilia levia videntur. Cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut

propio de los amigos el querer y no querer las mismas cosas, el gozarse y condolerse de las mismas cosas. En consecuencia, por la gracia santificante el hombre se convierte en amador de Dios, ya que el hombre se dirige por ella hacia el fin que Dios le comunica.

Como el fin y el bien son el objeto propio del apetito o del afecto, es menester que por la gracia santificante, que dirige al hombre al fin último, se perfeccione principalmente el afecto del hombre. Ahora bien, la principal perfección del afecto es el amor, pues nadie desea, o espera, o se goza, a no ser por el bien amado; e igualmente, nadie huye, o teme, o se entristece, o se irrita, a no ser por lo que contraría al bien amado. Luego el efecto principal de la gracia es que el hombre ame a Dios.

La forma por la cual una cosa se ordena a un fin le da cierta semejanza con el fin; por ejemplo, el cuerpo adquiere por la forma de la gravedad la semejanza y conformidad con el lugar hacia el cual se mueve naturalmente. Pero se ha demostrado que la gracia santificante es en el hombre cierta forma por la cual se ordena al fin último, que es Dios. Por lo tanto el hombre, mediante la gracia, adquiere la semejanza de Dios. Mas la semejanza es causa del amor: *Todo ser ama a su semejante.* Por consiguiente, el hombre se hace mediante la gracia amador de Dios.

Para que una operación sea perfecta, se requiere también que uno obre constante y prontamente; y esto lo hace el amor, por el cual aun las cosas difíciles parecen ligeras. Luego, como quiera que por la gracia santificante las operaciones del hombre deben hacerse perfectas, según

[1] IX *Ethic.* 3; 1165b,27-30; *Expos.* lect.3 (1794); cf. VIII *Ethic.* lect.6 (1608-1610).
[2] Eccli 13,19: "Omne animal diligit simile sibi"; cf. I-II q.27 a.3; q.99 a.2.

consta por lo dicho, es preciso que mediante la misma gracia se constituya en nosotros el amor de Dios.

De aquí que diga el Apóstol a los Romanos: *El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado.* Y el Señor promete a sus amadores su propia visión, diciendo en San Juan: *El que me ama a mí será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él.*

Y por esto se ve que la gracia, que conduce al fin de la visión divina, causa en nosotros el amor de Dios.

ex dictis (c. praec.) patet, necessarium est quod per eandem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

Hinc est quod Apostolus dicit, Rom 5,5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Dominus etiam dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens, Io 14,21: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo: et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.*

Unde patet quod gratia, quae ad finem divinae visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

CAPITULUM CLII
QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS FIDEM

CAPITULO CLII
La gracia divina causa en nosotros la fe

Como la gracia divina causa en nosotros la caridad, es necesario que cause también la fe.

El movimiento con el cual nos dirigimos, mediante la gracia, al fin último, es voluntario, no violento, como se demostró arriba. Ahora bien, no puede haber un movimiento voluntario hacia una cosa si tal cosa no es conocida. Luego es necesario que mediante la gracia se nos anticipe el conocimiento del último fin, para que nos dirijamos a él voluntariamente. Pero el conocimiento no puede ser en esta vida una visión clara, según se probó arriba. Luego es necesario que sea un conocimiento por medio de la fe.

En cada cognoscente, el modo del conocimiento sigue al modo de la propia naturaleza; por lo cual el modo del conocimiento del ángel, del hombre y del animal es distinto, en cuanto que sus naturalezas son diver-

Ex hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis causat (c. praec.), necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus, ut supra (c.148) ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra (cc.48.52) probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

Amplius. In quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriae naturae: unde alius modus cognitionis est angeli, hominis, et bruti animalis, secundum quod eorum naturae di-

versae sunt, ut ex praemissis (l.2, cc.68.82; 96 sqq.) patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est (c.150). Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis, addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat. Et haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem.

Item. Quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus: sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed praeter naturam ipsius; in fine autem, quando iam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis. Et similiter, cum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes: in fine autem, quando iam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis (c.147) patet, auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem. Ultimus autem finis est manifesta visio Primae Veritatis in seipsa: ut supra (c.50 sqq.) ostensum est. Oportet igitur quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

Praeterea. In principio huius Operis positae sunt utilitates propter quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi (l.1, c.3 sqq.). Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinae gratiae effectum in nobis.

sas, como consta por lo dicho. Mas para obtener el último fin se le añade al hombre sobre la propia naturaleza cierta perfección, o sea, la gracia, como se ha demostrado. Luego es preciso también que sobre el conocimiento natural del hombre se añada cierto conocimiento superior a la razón natural. Y éste es el conocimiento de la fe, que versa sobre lo que no ve la razón natural.

Siempre que una cosa es movida por un agente para alcanzar lo que es propio de dicho agente, es preciso que esté desde un principio sometida a las impresiones del agente, como a impresiones ajenas y no propias, hasta que se las apropia en el término del movimiento; por ejemplo, el leño, primero, es calentado por el fuego, y aquel calor no es propio del leño, sino ajeno a su naturaleza; pero al fin, cuando el leño ya está encendido, el calor se hace propio y connatural. Y de igual modo, cuando uno es enseñado por el maestro, es menester que al principio reciba las enseñanzas del maestro no como si las entendiera por sí mismo, sino creyéndolas, como si fueran superiores a su capacidad; mas, al fin, cuando ya esté instruido, podrá entenderlas. Ahora bien, como consta por lo dicho, nos dirigimos al último fin mediante el auxilio de la gracia divina. Y el fin último es la visión clara de la Verdad primera en sí misma, como antes se demostró. Por consiguiente, es menester que antes de llegar al último fin el entendimiento del hombre se someta a Dios creyendo, por efecto de la gracia divina.

Al principio de esta obra se expusieron las ventajas por las cuales fue necesario que la verdad divina se propusiera a los hombres como creencia, de las cuales puede deducirse también la necesidad de que la fe sea para nosotros un efecto de la gracia divina.

De aquí que diga el Apóstol a los Efesios: *Pues de gracia habéis sido salvados por la fe. Y esto no os viene de vosotros, pues es un don de Dios.*

Y con esto se rechaza el error de los pelagianos, quienes decían que la iniciación en la fe no procedía de Dios, sino de nosotros mismos.

Hinc est quod Apostolus dicit, ad Eph 2,8: *Gratia salvati estis per fidem. Et hoc non ex vobis: Dei enim donum est.*

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo, sed a nobis.

CAPITULUM CLIII

Quod divina gratia causat in nobis spem

CAPITULO CLIII

La gracia divina causa en nosotros la esperanza

Puede demostrarse también por estas mismas razones que la esperanza de la bienaventuranza futura es causada en nosotros por la gracia.

En efecto, el amor al prójimo proviene del amor que el hombre se tiene a sí mismo, pues uno se comporta con relación al amigo como con relación a sí mismo. Pero uno se ama a sí mismo al querer el bien para sí, como ama a otro cuando quiere el bien para él. Luego es preciso que, si el hombre se siente afectado por su propio bien, se le impulse para que se afecte por el bien del prójimo. Por consiguiente, por el hecho de esperar un bien de otro, se le proporciona al hombre un camino para amar como a sí mismo a aquel de quien espera el bien; pues se ama a otro como a sí mismo cuando el que ama quiere su bien, aunque no le reporte nada. Según esto, como la gracia santificante causa en el hombre el amor de Dios por sí mismo, resulta que el hombre alcanza también por la gracia la esperanza en Dios. Mas la amistad por la cual uno ama a otro como a sí mismo, aunque no sea por propia utilidad, reporta, sin embargo, muchas ventajas en cuanto que cualquier amigo favorece a otro como a sí mismo. Por eso es preciso que, cuando uno ama

Ex eisdem etiam ostendi potest quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

Dilectio enim quae est ad alios, provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, inquantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum inquantum vult sibi bonum: sicut alium diligit inquantum vult ei bonum. Oportet igitur quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat, secundum seipsum: diligitur enim aliquis secundum seipsum quando diligens bonum eius vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat (c.151), consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur.—Amicitia vero, qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibi

ipsi. Unde oportet quod, cum aliquis alium diligit, et cognoscit se ab eo diligi, quod de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum caritatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur: secundum illud quod habetur 1 Io 4,10: *In hoc est dilectio, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat.—Ex quo etiam patet quod, sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex caritate homo in spe confirmatur.

Amplius. In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto inquantum possibile est: et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, quod etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae.

Item. In his quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo: sicut amaritudinem medicinae aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quae est finis omnium desideriorum nostrorum, multa difficilia imminent sustinenda: nam virtus, per quam ad beatitudinem

a otro y sabe que es correspondido, tenga esperanza en él. Ahora bien, mediante la gracia el hombre se convierte de tal manera en amador de Dios, por el afecto de la caridad, que incluso es instruido por la fe de que es amado por Dios con anterioridad, según aquello de San Juan: *En eso está la caridad, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó primero.* Síguese, pues, que por el don de la gracia, el hombre tiene esperanza en Dios.—Y esto demuestra a la vez que, así como la esperanza es la preparación del hombre para el verdadero amor de Dios, así también, por el contrario, el hombre se consolida en la esperanza mediante la caridad.

En todo amante nace un deseo de unirse a su amado tanto cuanto sea posible; y por eso la convivencia es agradabilísima para los amigos. Luego, si mediante la gracia el hombre se convierte en amador de Dios, es preciso que nazca en él un deseo de unión con Dios tanto cuanto le fuese posible. Ahora bien, la fe nacida de la gracia declara que es posible la unión del hombre con Dios según la fruición perfecta, en la cual consiste la bienaventuranza. Luego el deseo de esta fruición en el hombre es efecto del amor de Dios. Pero el deseo de una cosa molesta al alma del que desea, a no ser que haya esperanza de conseguirla. En consecuencia, fue conveniente que los hombres en quienes la gracia produjo el amor de Dios y la fe, también se produjera la esperanza de la bienaventuranza futura.

Si apareciese alguna dificultad en lo que se ordena a un fin deseado, ofrece consuelo la esperanza de conseguir el fin, como en el caso de quien soporta con facilidad el amargor de la medicina por la esperanza de la salud. Mas en el camino que recorremos para alcanzar la bienaventuranza, que es el fin de todos nuestros deseos, amenazan muchas cosas difíciles, que se han de soportar, puesto que la virtud, mediante la cual se camina hacia la bienaventu-

ranza, *versa sobre las cosas difíciles*. Por consiguiente, para que el hombre tendiese más ligera y prontamente a la bienaventuranza, fue necesario que se le diese la esperanza de obtenerla.

Nadie se mueve hacia un fin al cual juzga que es imposible llegar. Por lo tanto, para que uno se dirija a un fin es preciso que tienda hacia tal fin como posible de alcanzar; y éste es el afecto de la esperanza. En consecuencia, como quiera que mediante la gracia el hombre se dirige hacia el fin último de la bienaventuranza, fue necesario que mediante la gracia se imprimiese en el afecto humano la esperanza de alcanzarla.

De aquí que se diga en la primera carta de San Pedro: *Nos reengendró a una viva esperanza para una herencia inmarcesible, que os está reservada en los cielos*. Y en la carta a los Romanos: *En esperanza estamos salvos*.

itur, *circa difficilia est* [1]. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

Praeterea. Nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile perveniri. Ad hoc igitur quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi: et hic est affectus spei. Cum igitur per gratiam dirigatur homo in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur 1 Petri 1,3.4: *Regeneravit nos in spem vivam, in hereditatem immarcescibilem, conservatam in caelis*. Et Rom 8,24 dicitur: *Spe salvi facti sumus*.

CAPITULUM CLIV

DE DONIS GRATIAE GRATIS DATAE; IN QUO DE DIVINATIONIBUS DAEMONUM

CAPITULO CLIV

Los dones de la gracia gratis dada. En el cual se trata también de las adivinaciones de los demonios

Como el hombre no puede conocer lo que no ve por sí mismo si no lo recibe de quien lo ve, y la fe trata de lo que no se ve, es menester que el conocimiento de aquello que pertenece a la fe se derive de aquel que lo ve por sí mismo. Y éste es Dios, que se comprehende a sí mismo perfectamente y ve naturalmente su esencia, pues de Dios tenemos fe. Por consiguiente, es menester que lo que poseemos por fe provenga de Dios. Y como, por otra parte, las cosas que proceden de Dios, son hechas con cierto orden, según se demostró, fue conveniente que al manifestar las cosas que son de fe se guardara cierto orden, a saber, que unos las recibieran inmediatamente de Dios y otros de éstos y así ordenadamente hasta los últimos.

Quia vero ea quae homo per se non videt, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui videt; fides autem est de his quae non videmus: oportet cognitionem eorum de quibus est fides, ab eo derivari qui ea ipse videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit, et naturaliter suam essentiam videt (l.1, c.47): de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quae per fidem tenemus, a Deo in nos pervenire. Cum autem quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, ut supra (c.77) ostensum est, in manifestatione eorum quae sunt fidei, ordinem quendam observari oportuit: scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos.

[1] *II Ethic.* 2; 1105a,9; *Expos.* lect.3 (278).

Doquier hay un orden de cosas es preciso que lo más próximo al primer principio sea lo más virtuoso. Como se ve claramente en este orden de la manifestación divina. En efecto, las cosas invisibles, cuya visión hace bienaventurados, sobre las cuales versa la fe, son primeramente reveladas por Dios a los ángeles bienaventurados mediante una visión clara, como consta por lo dicho.

A continuación, interviniendo el ministerio de los ángeles, son manifestadas a algunos hombres, no ciertamente por una visión clara, sino con una certidumbre que proviene de la divina revelación.

Esta revelación se hace realmente por cierta luz inteligible e interior, que eleva la mente a percibir aquellas cosas que el entendimiento no puede obtener por la luz natural. Pues así como por la luz natural el entendimiento se cerciora de las cosas que conoce con tal luz, como de los primeros principios, así también tiene certidumbre de las cosas que conoce con la luz sobrenatural. Mas esta certidumbre es necesaria para poder proponer a otros lo que se conoce por revelación divina, pues no enseñamos a otros con seguridad aquellas cosas de las que no tenemos certidumbre. Y con dicha luz, que ilumina interiormente al entendimiento, hay alguna vez en la divina revelación otros auxilios interiores o exteriores de conocimiento; por ejemplo, una palabra oída exterior y sensiblemente, que es formada por virtud divina o percibida interiormente por la imaginación, por las cuales el hombre adquiere el conocimiento de las cosas divinas mediante la luz impresa interiormente en el entendi-

In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur. Quod in hoc ordine manifestationis divinae apparet. Invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur angelis beatis per apertam visionem, ut ex supra (c.79 sq.) dictis patet.

Deinde, angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quandam certitudinem provenientem ex revelatione divina.

Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest. Sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis: ita et de his quae supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur; non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum praedicto autem lumine mentem interius illustrante, adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia: utpote aliquis sermo, vel exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur; aut etiam interius per imaginationem, Deo faciente, perceptus; sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in ima-

miento. Por consiguiente, tales auxilios no bastan, sin la luz interior, para el conocimiento de las cosas divinas; mientras que la luz interior es suficiente sin ellos.

Esta revelación de las cosas invisibles de Dios pertenece a la sabiduría, que es propiamente el conocimiento de las cosas divinas. Por esto se dice en la Sabiduría que la Sabiduría de Dios *a través de las edades se derrama en las almas santas... Dios a nadie ama, sino al que mora en la Sabiduría.* Y en el Eclesiástico: *Le llenó el Señor del espíritu de sabiduría y de entendimiento.*

Mas como *las cosas invisibles de Dios son conocidas mediante las criaturas,* por la gracia divina no sólo se revelan a los hombres cosas divinas, sino también cosas humanas; lo cual parece pertenecer a la *ciencia.* Por eso se dice en la Sabiduría: *El nos da la ciencia verdadera de las cosas y el conocer la constitución del universo y la fuerza de los elementos.* Y en el segundo libro de los Paralipómenos, el Señor dijo a Salomón: *La sabiduría y la ciencia te doy.*

Lo que el hombre conoce no puede darlo a conocer convenientemente a otros sino por medio de la palabra. Por consiguiente, como quiera que los que reciben de Dios la revelación, según el orden establecido por Dios, deben instruir a los demás, fue necesario que les diese el don de *palabra,* según lo exigiera la utilidad de aquellos que habían de ser instruidos. Por eso se dice en Isaías: *El Señor me ha dado lengua erudita para saber sostener con mi palabra al abatido.* Y el Señor dice a sus discípulos: *Yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.*—Y por esto también, cuando fue necesario que unos

ginatione descripta; ex quibus homo, per lumen interius menti impressum, cognitionem accipit divinorum. Unde huiusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis.

Haec autem invisibilium Dei revelatio ad *sapientiam* pertinet, quae proprie est cognitio divinorum. Et ideo dicitur Sap 7,27.28 quod *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert: neminem enim diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Et Eccli 15,5, dicitur: *Implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus.*

Sed quia *invisibilia Dei*[1] *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (Rom 1,20), per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis: quod ad *scientiam* pertinere videtur. Unde dicitur Sap 7,17: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram: ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum.* Et 2 Par 1,12, Dominus dixit ad Salomonem: *Scientia et sapientia data sunt tibi.*

Ea vero quae homo cognoscit, in notitiam alterius producere convenienter non potest nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, alios instruere debent: necessarium fuit ut etiam his *gratia locutionis* daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi. Unde dicitur Is 50,4: *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum qui lapsus*[2] *est verbo.* Et Dominus discipulis dicit, Lc 21,15: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.*—Et propter hoc etiam, quando opor-

[1] Rom 1,20: "... Ipsius..." (Vulg.).
[2] Vulg.: "... lassus est, verbo".

tuit per paucos veritatem fidei in diversis gentibus praedicari, instructi sunt quidam divinitus ut *linguis variis loquerentur:* sicut dicitur Act 2,4: *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis.*

Sed quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus; ea autem quae sunt fidei, sunt humanae rationi immanifesta: necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo praedicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis, per modum demonstrationis: cum ea quae sunt fidei, rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari praedicantium sermonem quibus manifeste ostenderetur huiusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur, *sanando infirmos, et alias virtutes operando,* quae non posset facere nisi Deus. Unde Dominus, discipulos ad praedicandum mittens, dixit, Mt 10,8: *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones eiicite.* Et Marci ult. (16,20) dicitur: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

Fuit autem et alius confirmationis modus: ut, dum praedicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quae homines experiri non possunt. Unde necessarium fuit *donum prophetiae,* per quod futura, et ea quae communiter homines latent, Deo revelante, possent cognoscere et aliis indicare: ut sic, dum in his invenirentur vera dicere, in his quae sunt fidei eis crederetur. Unde Apostolus dicit 1 Cor 14,24.25:

pocos predicaran la verdad de la fe a las distintas razas, fueron algunos instruidos por virtud divina para que hablaran *varias lenguas,* como se dice en los Hechos: *Quedaron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en lenguas extrañas, según que el Espíritu les daba.*

Mas como la palabra propuesta si no es evidente en sí misma, necesita confirmación para que sea aceptada, y como lo que es de fe no es evidente para la razón humana, fue necesario emplear algo que confirmase la palabra de los predicadores de la fe. Ahora bien, no podía ser confirmada por principios de razón a modo de demostración, puesto que lo que pertenece a la fe excede a la razón. Luego fue necesario que la palabra de los predicadores fuese confirmada con algunos indicios mediante los cuales se demostrara evidentemente que tal palabra había procedido de Dios cuando los predicadores obraban tales cosas *sanando enfermos y haciendo otros milagros,* que sólo Dios puede hacer. Por eso el Señor, según San Mateo, cuando envió a los discípulos a predicar, dijo: *Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios.* Y en San Marcos se dice: *Ellos se fueron predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes.*

Hubo también otro modo de confirmación, para que, cuando los predicadores de la verdad dijeren verdades respecto de cosas ocultas que podían manifestarse después, se les creyere como que decían cosas verdaderas que los hombres no podían comprobar; por lo cual fue necesario *el don de profecía,* con el cual pudiesen conocer e indicar a los demás, revelándoselo Dios, las cosas futuras y aquellas otras que ordinariamente se ocultan a los hombres; para que así, cuando se comprobase que en tales cosas habían dicho la

verdad, se les creyese en las cosas que pertenecían a la fe. Por eso dice el Apóstol en la primera carta a los de Corinto: *Si profetizando todos entrase algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos; los secretos de su corazón quedarán de manifiesto, y, cayendo de hinojos, adorará a Dios, confesando que realmente está Dios en medio de vosotros.*

Mas por este don de profecía no se prestaría un testimonio suficiente a la fe, a no ser que tratase sobre cosas que sólo pueden ser conocidas por Dios, como sucede con los milagros, que son exclusivos de Dios. Y tales son principalmente, entre las cosas inferiores, los secretos del corazón, que solamente Dios puede conocer, según se demostró; y los futuros contingentes, que están sometidos exclusivamente al conocimiento de Dios, quien los ve en sí mismo, puesto que le son presentes por razón de su eternidad, como se demostró antes.

Sin embargo, algunos futuros contingentes pueden ser previstos por los hombres no ciertamente en cuanto futuros, sino en cuanto que preexisten en sus causas, conocidas las cuales en sí mismas o bien en algunos de sus efectos manifiestos, llamados signos, el hombre puede tener un conocimiento previo de algunos efectos futuros; como el médico prevé la muerte o la salud futuras por el estado del vigor natural, que conoce mediante el pulso, la orina y otras señales parecidas. Mas este conocimiento de los futuros es en parte cierto y en parte incierto, pues hay ciertas causas preexistentes de las cuales se siguen necesariamente efectos futuros; como, preexistiendo la composición de contrarios en el animal, se sigue necesariamente la muerte. Mas preexistiendo otras causas, los efectos futuros no se siguen necesariamente, sino frecuentemente, como del semen humano arrojado en la matriz se sigue frecuentemente un hombre perfecto, pero en ciertos casos se engendran monstruos, por algún impedimento que sobreviene a la operación de la virtud natural. Por lo tanto, el conocimiento previo de los efectos primeros es cierto, pero el de los mencionados después no es un conocimiento previo infaliblemente cierto. Sin embargo, el conocimiento previo que se tiene de los futuros por revelación divina, según el don de profecía, es absolutamente cierto, lo mismo que es cierto el conocimiento previo divino. Pues Dios no prevé los futuros únicamente según están en sus causas, sino que los conoce infaliblemente, tal como son en sí, según se demostró antes. De donde el conocimiento profético de los futuros que le da al hombre de esta manera es absolutamente cierto. No obstante, esta certidumbre no se opone a la contingencia de los futuros, como tampoco se opone a la certidumbre de la ciencia divina, según demostramos.

Sin embargo, ciertos efectos futuros son revelados alguna vez a los profetas no conforme son en sí mismos, sino conforme están en sus causas. Y entonces nada obsta, si se impide que sus causas lleguen a sus efectos, que la predicción del profeta cambie también; como Isaías predijo a Ezequías, enfermo: *Dispón de tu casa, porque vas a morir y no curarás*, y, no obstante, éste sanó; y Jonás profeta predijo que *de aquí a cuarenta días Nínive será destruida*, y, sin embargo no fue destruida. Luego Isaías profetizó la muerte futura de Ezequías según la disposición del cuerpo y de las otras causas inferiores a tal efecto, y Jonás predijo la destrucción de Nínive según lo exigían sus merecimientos; y, no obstante, en ambos casos sucedió de distinto modo, según la disposición de Dios, que libra y sana.

Así, pues, la declaración profética acerca de los futuros es un argumento suficiente de fe, porque, aunque los hombres prevean algo de los

Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod Deus vere in vobis sit.

Non autem per hoc prophetiae donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quae a solo Deo cognosci possunt: sicut et miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari. Huiusmodi autem praecipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quae solus Deus cognoscere potest, ut supra (l.1, c.68) ostensum est; et futura contingentia, quae etiam soli divinae cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, cum sint ei praesentia ratione suae aeternitatis, ut supra (ibid. c.67) ostensum est.

Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus praecognosci: non quidem inquantum futura sunt, sed inquantum in causis suis praeexistunt; quibus cognitis, vel secundum seipsas, vel per aliquos effectus earum manifestos, quae signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi; sicut medicus praecognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina, et huiusmodi signis. Huiusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est: partim vero incerta. Sunt enim quaedam causae praeexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur: sicut, praeexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors. Quibusdam vero causis praeexistentibus, sequuntur futuri effectus non ex necessitate, sed ut frequenter: sicut ex semine hominis in matricem proiecto, ut in pluribus, sequitur homo perfectus; quandoque tamen monstra generantur, propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis. Primorum igitur effectuum praecognitio certa habetur: horum autem qui posterius dicti sunt, non est praecognitio infallibiliter certa. Praecognitio autem quae de futuris habetur ex revelatione divina, secundum gratiam prophetalem, est omnino certa: sicut et divina praecognitio est certa. Non enim Deus praecognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter, secundum quod sunt in seipsis, sicut superius (l.1, l.c.) ostensum est. Unde et cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta.—Nec tamen haec certitudo repugnat contingentiae futurorum, sicut nec certitudo scientiae divinae, ut supra (ibid.) ostensum est.

Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis. Et tunc nihil prohibet, si causae impediantur ne perveniant ad suos effectus, quin etiam prophetae praenuntiatio immutetur: sicut Isaias praenuntiavit Ezechiae aegrotanti, *Dispone domui tuae, quia morieris et non vives* (Is 38,1), qui tamen sanatus est; et Ionas Propheta praenuntiavit quod *post quadraginta dies Ninive subvertetur*[3], nec tamen est subversa. Praenuntiavit igitur Isaias mortem futuram Ezechiae secundum ordinem dispositionis corporis et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum; et Ionas subversionem Ninive secundum exigentiam meritorum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis.

Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum: quia, licet homines aliqua de futuris praecognoscant,

[3] Ionae 3,4: "adhuc... et... subvertetur" (Vulg.).

futuros, sin embargo, no hay un conocimiento previo cierto de los futuros contingentes, como es el conocimiento de la profecía. Pues, aunque alguna vez se le haga al profeta la revelación según relación de las causas con un efecto determinado, sin embargo, al mismo tiempo o después se le revela el proceso de inmutación del efecto futuro, como le fue revelada a Isaías la curación de Ezequías y a Jonás la liberación de los ninivitas.

Pero los espíritus malignos, esforzándose por corromper la verdad de la fe, del mismo modo que abusan de las obras milagrosas para inducir a error y debilitar el valor de la fe (aunque no hacen verdaderos milagros, sino cosas que parecen milagrosas a los hombres, como se demostró antes), así también abusan de la predicción profética, no ciertamente profetizando, sino predicando ciertas cosas según el orden de las causas ocultas al hombre, para que parezca que prevén los futuros en sí mismos. Y aunque los efectos contingentes provengan de las causas naturales, dichos espíritus malignos pueden conocer mejor que los hombres, por la sutileza de su entendimiento, cómo y cuándo pueden impedirse los efectos de las causas naturales; y así, al predecir los futuros, parecen más maravillosos y veraces que los hombres más sabios. Pero, entre las causas naturales, las supremas y más distantes de nuestro conocimiento son las virtudes de los cuerpos celestes, que son conocidas de estos espíritus en sus propias naturalezas, como consta por lo dicho. Por lo tanto, como todos los cuerpos inferiores están regidos por las fuerzas y el movimiento de los cuerpos superiores, estos espíritus pueden profetizar mucho mejor que un astrólogo los vientos y tempestades futuras, las corrupciones del aire y otras cosas semejantes que suceden en los cambios de los cuerpos inferiores, causados por el movimiento de los cuerpos superiores. Y aunque los

non tamen de futuris contingentibus est praecognitio cum certitudine, sicut est praecognitio prophetiae. Etsi enim aliquando fiat prophetae revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen, vel postea, fit eidem revelatio de eventu futuri effectus, qualiter sit immutandus: sicut Isaiae revelata fuit sanatio Ezechiae[4], et Ionae liberatio Ninivitarum[5].

Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum verae fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo, sed ea quae hominibus miraculosa apparent, ut supra (c.103) ostensum est: ita etiam abutuntur prophetica praenuntiatione, non quidem vere prophetando, sed praenuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, ut videantur futura praecognoscere in seipsis. Et licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, praedicti tamen spiritus, subtilitate intellectus sui, magis possunt cognoscere quam homines quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint: et ideo in praenuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremae, et a cognitione nostra magis remotae, sunt vires caelestium corporum: quas praedictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suae naturae, ex superioribus (l.2, c.99 sq.) patet. Cum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et motum superiorum corporum disponantur (c.82), possunt praedicti spiritus multo magis quam aliquis astrologus, praenuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aeris, et alia huiusmodi quae circa mutationes infe-

[4] Is 38,5.

[5] Ionae 4,5ss.

riorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata. Et licet caelestia corpora super partem intellectivam animae directe non possint imprimere, ut supra (c.84 sq.) ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est: solum enim sapientum, quorum parvus est numerus[6], est huiusmodi passionibus ratione obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa praedicere possunt: licet quandoque et ipsi in praenuntiando deficiant, propter arbitrii libertatem.

Ea vero quae praecognoscunt, praenuntiant quidem non mentem illustrando, sicut fit in revelatione divina: non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed magis quod a veritate avertatur. Praenuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut cum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant, sive in vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura praenuntiant; aliquando vero per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium, et per ea quae apparent in extis animalium, et in punctorum quorundam descriptione, et in similibus, quae sorte quadam fieri videntur; aliquando autem visibiliter apparendo, et sermone sensibili praenuntiando futura.

Et licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, cum corpus caeleste moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quaedam apparent: caelestem enim impres-

cuerpos celestes no pueden influir directamente sobre la parte intelectiva del alma, según se demostró, sin embargo, muchos siguen los impulsos de las pasiones y las inclinaciones corporales, sobre los cuales es evidente que los cuerpos celestes tienen eficacia; pues sólo pertenece a los sabios, cuyo número es pequeño, resistir con la razón a tales pasiones. Y de aquí se sigue que incluso puedan predecir muchas cosas acerca de los actos de los hombres, aunque alguna vez se equivoquen al predecir, a causa del libre albedrío.

Mas las cosas que prevén las predicen no ciertamente para ilustración de la mente, como se hace en la revelación divina, pues no es su intención perfeccionar la mente humana para conocer la verdad, sino más bien desviarla de ella. Y ciertamente profetizan alguna vez inmutando la imaginación, ya sea durmiendo, como cuando por los sueños muestran indicios de ciertos futuros; ya sea velando, como vemos en los posesos y frenéticos, que predicen lo futuro; y en ocasiones profetizan por ciertos indicios externos, por ejemplo, por el movimiento y el graznido de las aves y por lo que aparece en las entrañas de los animales y con la distribución de ciertos puntos, y en otras cosas por el estilo, que parece son hechas al azar; y otras veces apareciendo visiblemente y profetizando sensiblemente cosas futuras.

Y aunque sea evidente que los espíritus malignos hacen todo esto, sin embargo, algunos intentan atribuir otras cosas a las causas naturales. Pues dicen que, como el cuerpo celeste mueve a los inferiores para producir ciertos efectos por el influjo de dicho cuerpo, aparecen en algunos casos ciertos signos de su influencia; diferentes seres reciben de

[6] Cf. II *Sent.* d.15 q.1 a.3 ad 4.

diverso modo la impresión del cuerpo celeste. Y por esto dicen que el cambio que el cuerpo celeste produce en un ser puede tomarse como indicio del cambio de otro. Y, en consecuencia, afirman que los movimientos que se hacen sin la deliberación de la razón, como las visiones de los soñadores y de los locos, y el movimiento y el graznido de las aves, y la interpretación de los puntos cuando uno no delibera cuántos puntos debe describir, responden a la influencia del cuerpo celeste. Y así dicen también que tales cosas pueden ser indicios de efectos futuros causados por el movimiento celeste.

Mas, como esto tiene escaso fundamento, es mejor juzgar que las predicciones basadas en estos signos proceden de alguna sustancia intelectual, por cuya virtud se disponen los citados movimientos, que se dan sin deliberación alguna, según conviene para la observación de las cosas futuras. Y aunque alguna vez la divina voluntad disponga estas cosas mediante el ministerio de los espíritus buenos, pues Dios revela muchas cosas en sueños, como a Faraón y a Nabucodonosor, y *en el seno se echan las suertes, pero es el Señor quien da la decisión,* como dice Salomón; sin embargo, ordinariamente suceden por obra de los espíritus malignos, como dicen también los santos doctores y estimaron incluso los mismos gentiles, pues dice Valerio que la observación de los agüeros y de los sueños y de otras cosas por el estilo pertenecen a la religión mediante la cual se adoraba a los ídolos. Y por esta razón, en la Ley Antigua junto con la idolatría, se prohibían todas estas cosas, pues se dice en el Deuteronomio: *No imites las abominaciones de esas naciones,* a saber, las que servían a los ídolos: *Ni haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego a su hijo o a su hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicería y encantamientos, ni a espíritus, ni a adivinos, ni pregunte a los muertos.*

sionem diversae res diversimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quae fit a corpore caelesti in aliqua re, potest accipi ut signum immutationis alterius rei. Et ideo dicunt quod motus qui sunt praeter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et garritus avium, et descriptiones punctorum cum quis non deliberat quot puncta debeat describere, sequuntur impressionem corporis caelestis. Et ideo dicunt quod huiusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caeli causantur.

Sed quia hoc modicam rationem habet, magis aestimandum est quod praenuntiationes quae ex huiusmodi signis fiunt, ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cuius virtute disponuntur praedicti motus praeter deliberationem existentes, secundum quod congruit observationi futurorum. Et licet quandoque haec disponantur voluntate divina, ministerio bonorum spirituum, quia et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni (Gen 41,25) et Nabuchodonosor (Dan 2,28); et *sortes quae mittuntur in sinu, quandoque etiam a Domino temperantur,* ut Salomon dicit[7]: tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt; ut et sancti Doctores dicunt, et etiam ipsi gentiles censuerunt; dicit enim Maximus Valerius[8] quod observatio auguriorum et somniorum et huiusmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege, simul cum idololatria, haec omnia prohibebantur: dicitur enim Deut 18,9-11: *Ne imitari velis abominationes illarum gentium,* quae scilicet idolis serviebant: *nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem; aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria; nec sit maleficus neque incantator; neque qui pythones consulat nec divinos, et quaerat a mortuis veritatem*[9].

[7] Prov 16,33: "Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino..." (Vulg.).

[8] *Dictorum Factorumque memorabilium Exempla* 1 c.1: "Maiores nostri, statas solemnesque cerimonias, Pontificum scientia: bene gerendarum rerum auctoritates, augurum observatione; Apollinis praedictiones, vatum libris; portentorum depulsa, etrusca disciplina explicari voluerunt..."

Attestatur autem praedicationi fidei prophetia per alium modum: inquantum scilicet aliqua fide tenenda praedicantur quae temporaliter aguntur, sicut nativitas Christi, passio et resurrectio, et huiusmodi; et ne huiusmodi ficta a praedicantibus esse credantur, aut casualiter evenisse, ostenduntur longe ante per prophetas praedicta. Unde Apostolus dicit, Rom 1,1: *Paulus, servus Iesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis Sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.*

Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiae gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quae ipsis revelantur, sermone narrarentur praesentibus; sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum. Unde et oportuit aliquos esse qui huiusmodi scripta *interpretarentur.* Quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et Gen 40,8 dicitur: *Numquid non Dei est interpretatio?*

Sequitur autem ultimus gradus: eorum scilicet qui ea quae aliis sunt revelata, et per alios interpretata, fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superius (c.152) ostensum est.

Quia vero per malignos spiri-

La profecía confirma también la predicación de la fe de otro modo, a saber, en cuanto que se predican para ser creídas ciertas cosas ocurridas en el transcurso del tiempo, como la natividad de Cristo, la pasión, la resurrección y otras cosas parecidas; y para que no se crea que tales cosas fueron inventadas por los predicadores o que ocurrieron al azar, se demuestra que fueron profetizadas mucho tiempo antes por los profetas; por lo cual dice el Apóstol a los Romanos: *Pablo siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David, según la carne.*

Además, después del grado de los que reciben la revelación inmediatamente de Dios, es necesario otro grado de gracia. Porque como los hombres reciben de Dios la revelación, no sólo para el tiempo presente, sino también para instrucción de todos los tiempos venideros, fue necesario que no solamente narrasen de palabra a los presentes las cosas que les fueron reveladas, sino también que las escribiesen para instrucción de los hombres futuros; por lo cual fue necesario asimismo que hubiese algunos que *interpretasen* tales escritos; lo cual es un efecto necesario de la gracia divina, como lo fue también la misma revelación. Por eso se dice en el Génesis: *¿No es de Dios la interpretación?*

Y hay todavía un último grado, a saber, el de los que creen fielmente lo que fue revelado a unos e interpretado por otros. Ya se demostró antes que esto es un don de Dios.

Mas como los espíritus malignos

[9] Vulg.: "Cave ne... nec incantator, nec qui... aut quaerat..."

hacen cosas parecidas a las que sirven para confirmar la fe, tanto produciendo señales como revelando futuros, según demostramos en este mismo capítulo (cf. *Pero los espíritus malignos...*), fue necesario, para que los hombres no creyesen la mentira engañados por tales cosas, que con el auxilio de la gracia divina fuesen instruidos para discernir tales espíritus, según lo que se dice en la primera carta de San Juan: *No creáis a cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus son de Dios.*

Y estos efectos de la gracia, destinados a la instrucción y confirmación de la fe, los examina el Apóstol en su primera carta a los Corintios, diciendo: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia según el mismo Espíritu; a otro, fe en el mismo Espíritu; a otro, don de curaciones en el mismo Espíritu; a otro, operaciones de milagros; a otro, profecía; a otro, discreción de espíritus; a otro, género de lenguas; a otro, interpretación de lenguas.*

Y con esto se rechaza el error de algunos maniqueos, que dicen que los milagros corporales no son hechos por Dios.—Al mismo tiempo se refuta también su error en cuanto a lo que dicen de que los profetas no hablaron por espíritu de Dios.—Y también el error de Priscila y Montano, quienes decían que los profetas, como los posesos, no entendían lo que hablaban, cosa que no está de acuerdo con la divina revelación, según la cual lo que más principalmente se ilumina es el entendimiento.

Por otra parte, entre los citados efectos de la gracia ha de considerarse una diferencia. Pues aunque a todos ellos competa el nombre de *gracia,* porque se comunican *gratuitamente,* sin mérito precedente, sin embargo, solamente el efecto del amor merece además el nombre de gracia, porque *hace grato a Dios;* en efecto, se dice en los Proverbios: *Amo a los*

tus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra (cf. Maligni autem) dictum est; ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adiutorio divinae gratiae instruantur *de huiusmodi spiritibus discernendis:* secundum quod dicitur 1 Io 4,1: *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sunt* [10].

Hos autem gratiae effectus, ad instructionem et confirmationem fidei ordinatos, Apostolus enumerat (pro numeris additis cf. supra) 1 ad Cor 12,8-10, dicens: *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae [1]; alii autem sermo scientiae, secundum eundem Spiritum [2]; alteri fides, in eodem Spiritu [7]; alii gratia sanitatum, in uno Spiritu; alii operatio virtutum [4]; alii prophetia [5]; alii discretio spirituum [8]; alii genera linguarum [3]; alii interpretatio sermonum [6].*

Per hoc autem excluditur error quorundam Manichaeorum, qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta.—Simul etiam excluditur eorum error quantum ad hoc quod dicunt prophetas non esse Spiritu Dei locutos.—Excluditur etiam error Priscillae et Montani, qui dicebant prophetas, tanquam arreptitios, non intellexisse quae loquebantur. Quod divinae revelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur.

In praemissis autem gratiae effectibus (c.151 sqq.) consideranda est quaedam differentia. Nam etsi omnibus *gratiae* nomen competat, quia *gratis,* absque praecedenti merito, conferuntur; solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiae meretur ex hoc quod *gratum Deo facit:* dicitur enim Prov 8,17: *Ego diligentes*

[10] Vulg.: "... sint".

me diligo. Unde fides et spes, et alia quae ad fidem ordinantur, possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati: sola autem dilectio est proprium donum iustorum, quia *qui manet in caritate, in Deo manet et Deus in eo,* ut dicitur 1 Io 4,16.

Est autem et alia differentia in praedictis effectibus gratiae consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest: sicut credere, sperare, diligere, et praeceptis Dei obedire. Et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint cum fuerit tempus.—Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis: sicut facere miracula, praenuntiare futura, et huiusmodi. Et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quaedam fiunt a Deo quae cessant actu cessante, et eas oportet iterari cum actus iterari fuerit opportunum; sicut prophetae mens in qualibet revelatione novo lumine illustratur: et in qualibet miraculorum operatione oportet adesse novam efficaciam divinae virtutis.

que me aman. Por eso la fe y la esperanza y otras cosas que se ordenan a la fe pueden darse en los pecadores, que no son gratos a Dios; y solamente el amor es el don propio de los justos, porque, como dice San Juan en su carta primera, *el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él.*

Hay que considerar también otra diferencia en dichos efectos de la gracia. Pues algunos de ellos son necesarios para toda la vida del hombre, ya que sin ellos no puede haber salvación, como creer, esperar, amar y obedecer a los preceptos de Dios; y es necesario que haya en el hombre ciertas perfecciones habituales ordenadas a estos efectos para que a su debido tiempo puedan obrar en conformidad con ellas.—En cambio, otros efectos son necesarios no para toda la vida, sino para ciertos tiempos y lugares, como hacer milagros, profetizar lo futuro y similares; y para estos efectos no se dan perfecciones habituales, sino que Dios produce ciertas impresiones que cesan al cesar el acto, del mismo modo que el entendimiento del profeta es ilustrado en cada revelación con una nueva luz; y en la ejecución de cada milagro es menester que haya una nueva eficacia de la virtud divina.

CAPITULUM CLV

QUOD HOMO INDIGET AUXILIO GRATIAE AD PERSEVERANDUM IN BONO

CAPITULO CLV

El hombre necesita del auxilio de la gracia para perseverar en el bien
Quien pierde la gracia por el pecado puede ser reparado por la gracia

Indiget etiam homo divinae gratiae auxilio ad hoc quod perseveret in bono.

Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicuius moventis immobilis. Homo autem variabilis est et de malo in bonum,

El hombre necesita también del auxilio de la gracia divina para perseverar en el bien.

En efecto, todo lo que de suyo es variable necesita del auxilio de un motor inmóvil para afianzarse en una sola cosa. Ahora bien, el hombre varía tanto del mal al bien como del

bien al mal. Luego para que permanezca inmóvil en el bien, que es lo que se llama *perseverar,* necesita del auxilio divino.

Además, el hombre necesita del auxilio de la gracia divina para aquello que supera las fuerzas del libre albedrío. Mas el poder del libre albedrío no se extiende al afecto que consiste en perseverar hasta el fin en el bien. Lo cual se demuestra de este modo: el poder del libre albedrío versa sobre las cosas que caen bajo la elección. Y lo que se elige es algo particular ejecutable. Pero lo particular ejecutable es lo que se da en circunstancias determinadas de tiempo y lugar. Luego lo que cae bajo el poder del libre albedrío es algo que ha de ejecutarse en un momento dado. Mas el perseverar no mira a algo como ejecutable en un momento dado, sino a la continuación de la operación durante todo el tiempo. Luego el efecto que consiste en perseverar en el bien está sobre el poder del libre albedrío. En consecuencia, el hombre necesita del auxilio de la gracia divina para perseverar en el bien.

Aunque el hombre sea dueño de sus propios actos por la voluntad y el libre albedrío, sin embargo, no es dueño de sus potencias naturales. Y por esto, aunque sea libre para querer o no querer algo, sin embargo, al querer no puede hacer que la voluntad se mantenga inmóvil con respecto a lo que quiere o elige. Mas para le perseverancia se requiere que la voluntad permanezca inmóvil en el bien. Por lo tanto, la perseverancia no está al alcance del libre albedrío. En consecuencia, es necesario que haya en el hombre un auxilio de la gracia divina para que persevere.

Si hay muchos agentes sucesivos, uno de los cuales obra después de la acción del otro, la continuidad de su acción no puede ser causada por uno solo de ellos, porque ninguno de ellos obra siempre; ni tampoco por todos, puesto que no obran a la vez; por lo cual es menester que sea cau-

et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono, quod es *perseverare,* indiget auxilio divino.

Adhuc. Ad illud quod excedit vires liberi arbitrii, indiget homo auxilio divinae gratiae. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono. Quod sic patet. Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt. Quod autem eligitur, est aliquod particulare operabile. Particulare autem operabile est quod est hic et nunc. Quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii, est aliquid ut nunc operandum. Perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus. Iste igitur effectus qui est perseverare in bono, est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo ad perseverandum in bono auxilio divinae gratiae.

Amplius. Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. Et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam: ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret.

Praeterea. Si sunt plura agentia successive, q u o r u m scilicet unum agat post actionem alterius; continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno ipsorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt; unde oportet

quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat: sicut Philosophus probat, in VIII *Phys.* [1], quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii tendentes in bonum, sibi invicem succedentes usque ad finem. Huius igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum: quia nullus eorum semper durat. Nec omnes simul: quia non simul sunt, non possunt igitur simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiae ad perseverandum in bono.

Item. Si sint multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono, sunt multi motus et multae actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem (c.147) quod per auxilium divinae gratiae diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinae gratiae est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono.

Hinc est quod dicitur ad Philipp 1,6: *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Iesu Christi;* et 1 Petri ult. (5,10): *Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam gloriam suam, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque.*

sada por un agente superior que obre siempre; como prueba el Filósofo en el libro VIII de la *Física,* al decir que la continuidad de la generación en los animales es causada por algún superior sempiterno. Supongamos, pues, a uno que persevera en el bien. En él hay, por lo tanto, muchos movimientos del libre albedrío que tienden hacia el bien, sucediéndose unos a otros hasta el fin. Luego ninguno de estos movimientos puede ser causa de la continuación del bien, que es la perseverancia, porque ninguno de ellos dura siempre; tampoco pueden ser todos juntos, porque no siendo todos simultáneamente, tampoco pueden causar algo simultáneamente. Resulta, pues, que esta continuación es causada por un agente superior. En consecuencia, el hombre necesita del auxilio de una gracia superior para perseverar en el bien.

Asimismo, si hay muchos seres ordenados a un mismo fin, todo el orden que hay entre ellos depende, hasta que hayan llegado al fin, del primer agente que dirige hacia el fin. Mas en quien persevera en el bien hay muchos movimientos y muchas acciones que se ordenan a un solo fin. Luego es menester que el orden total de estos movimientos y acciones sea causado por el primero que dirige hacia tal fin. Ahora bien, se demostró ya que los hombres se dirigen al fin último mediante el auxilio de la gracia divina. Luego todo el orden y continuación de las buenas obras de quien persevera en el bien obedece al auxilio de la gracia divina.

De aquí que se diga a los de Filipos: *El que comenzó en vosotros la obra buena la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús.* Y en la carta primera de San Pedro: *El Dios de toda gracia, que os llamó en Cristo a su gloria eterna, después de un breve padecer, os perfeccionará y afirmará, os fortalecerá y consolidará.*

[1] C.6; 258b,32-259a,8; *Expos.* lect.12 (1074).

Hay también en la Sagrada Escritura muchas oraciones en las cuales se pide a Dios la perseverancia; por ejemplo, en el Salmo: *Asegura mis pasos en tus senderos para que mis pisadas no resbalen.* Y en la carta segunda a los de Tesalónica: *Dios nuestro Padre consuele nuestros corazones y los confirme en toda obra y palabra buena.* Esto mismo se pide en la oración dominical, principalmente cuando se dice: *Venga a nosotros tu reino,* pues no vendrá a nosotros el reino de Dios si no perseverásemos en el bien. Pero sería ridículo pedir a Dios de lo que no fuere El dador. Luego la perseverancia del hombre procede de Dios.

Inveniuntur etiam in Sacra Scriptura multae orationes quibus a Deo petitur perseverantia: sicut in Psalmo (16,5), *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea;* et 2 ad Thess., 2,16.17, *Deus, Pater noster, exhortetur corda vestra, et confirmet in omni opere et sermone bono.* Hoc etiam ipsum in Oratione Dominica petitur, maxime cum dicitur [2], *Adveniat regnum tuum:* non enim nobis adveniet regnum nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cuius ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

Y con esto se rechaza el error de los pelagianos, quienes dijeron que al hombre le basta el libre albedrío para perseverar en el bien y que no necesita para esto del auxilio de la gracia divina.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod ad perseverandum in bono sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiae.

No obstante, ha de tenerse en cuenta que, como incluso el que tiene la gracia pide a Dios perseverar en el bien, así como no basta para perseverar en el bien el libre albedrío sin el auxilio externo de Dios, así tampoco es suficiente en nosotros un hábito infuso para perseverar. Pues los hábitos que Dios nos infunde, mientras dura la vida presente, no quitan totalmente del libre albedrío la propensión al mal, aunque por ellos se establezca en cierto modo el libre albedrío en el bien. Luego, cuando decimos que el hombre necesita de la gracia divina para perseverar hasta el fin, no entendemos que sobre la gracia habitual infundida primeramente para obrar bien se le infunda después otra para perseverar; por el contrario, entendemos que, poseídos todos los hábitos gratuitos, todavía necesita el hombre el auxilio de la divina providencia que le gobierne exteriormente.

Sciendum tamen est quod, cum etiam ille qui gratiam habet, petat a Deo ut perseveret in bono; sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono, sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum: licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono. Et ideo, cum dicimus hominem indigere ad perseverandum finaliter auxilio gratiae, non intelligimus quod, super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum: sed intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exterius gubernantis.

[2] Mt 6,10.

CAPITULUM CLVI

QUOD ILLE QUI DECIDIT A GRATIA PER PECCATUM, POTEST ITERUM PER GRATIAM REPARARI

CAPITULO CLVI

Quien pierde la gracia por el pecado puede ser reparado por la gracia

Ex his autem apparet quod per auxilium gratiae homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum.

Por lo dicho, se ve que el hombre, aunque no perseverara, sino que cayera en el pecado, puede ser restablecido en el bien mediante el auxilio de la gracia.

Eiusdem enim virtutis est continuare salutem alicuius, et interruptam reparare: sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eandem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono auxilio divinae gratiae, ut ostensum est (c. praec.). Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiae auxilio poterit reparari.

A la misma virtud pertenece conservar la salud de uno y repararla cuando se pierde; pues así como por la virtud natural se conserva en el cuerpo la salud, así por la misma virtud natural se restablece la salud quebrantada. Sin embargo, el hombre persevera en el bien por el auxilio de la gracia divina, como se ha demostrado. Luego, si hubiese caído por el pecado, podrá ser restablecido por el auxilio de la misma gracia divina.

Adhuc. Agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercumque dispositum: et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subiectum dispositum, potest absque dispositione subiecti formam naturalem inducere; utpote dum caecum illuminat, mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam: quia sine meritis datur, ut ostensum est (c.149). Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

El agente que no requiere la disposición del sujeto puede imprimir su efecto en un sujeto dispuesto de cualquier modo; y por esto Dios, que al obrar no requiere un sujeto dispuesto, puede infundir una forma natural sin disposición alguna del sujeto, como cuando da vista a un ciego, resucita a un muerto y otras cosas parecidas. Y del mismo modo que no necesita la disposición natural en el sujeto corpóreo, así tampoco necesita mérito alguno en la voluntad para comunicar la gracia, la cual se da sin mérito propio, según se demostró. En consecuencia, Dios puede comunicar la gracia santificante, mediante la cual se borran los pecados, aun después de haberla perdido por el pecado.

Amplius. Haec sola homo recuperare amissa non potest quae per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra: eo quod homo non potest

El hombre únicamente no puede recuperar, una vez perdidas, las cosas que le sobrevienen por generación, como las potencias naturales y los miembros, porque no puede ser

engendrado nuevamente. Ahora bien, el auxilio de la gracia se le comunica al hombre no por generación, sino después que ya existe. Luego, puede, después de la pérdida de la gracia por el pecado, ser restablecido de nuevo para borrar los pecados.

Por otra parte, la gracia es cierta disposición habitual al alma, según se demostró. Mas los hábitos que se adquirieron por los actos, si se pierden, pueden adquirirse de nuevo mediante los actos con que se adquirieron. Por consiguiente, mucho mejor puede ser reparada por la operación divina la gracia, que une a Dios y libra del pecado, si se pierde.

En las obras de Dios no hay nada en vano, como tampoco en las obras de la naturaleza, pues la naturaleza recibe de Dios esta propiedad. Ahora bien, una cosa se movería en vano si no pudiese llegar al fin del movimiento. Luego es necesario que aquello que nació para moverse hacia un fin tenga posibilidad de llegar a él. Mas en el hombre, después que ha caído en el pecado, y mientras permanece en esta vida, queda cierta aptitud para moverse hacia el bien; prueba de ello son el deseo del bien y el dolor del mal, que permanece todavía en él después del pecado. En consecuencia, es posible que el hombre, después del pecado, vuelva nuevamente al bien, que la gracia produce en él.

No hay en la naturaleza de las cosas ninguna potencia pasiva que no pueda ser pasada al acto por una potencia activa natural. En consecuencia, mucho menos hay en el alma humana una potencia que no pueda ser pasada al acto por una potencia activa divina. Y en el alma humana, aun después del pecado, queda la potencia para el bien, porque el pecado no destruye las potencias naturales, mediante las cuales el alma se ordena a su bien. Por lo tanto, la potencia divina puede restablecer el alma en el bien; y, de este modo, el

iterum generari (cf. c.144). Auxilium autem gratiae datur homini non per generationem, sed postquam iam est. Potest igitur post amissionem gratiae per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

Item. Gratia est quaedam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est (c.150). Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo coniungens et a peccato liberans, si amittatur, divina operatione reparari potest.

Praeterea. In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae [1]: hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem, sit possibile venire in finem illum. Sed homo postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitae durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum: cuius signa sunt desiderium de bono, et dolor de malo, quae adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum quod gratia in homine operatur.

Amplius. Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum, potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales, quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono. Et sic auxilio gra-

[1] Cf. I *De caelo et mundo* 4; 271a,33; *Expos.* lect.8 (91).

tiae homo potest consequi remissionem peccatorum.

Hinc est quod dicitur Is 1,18, *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur;* et Prov 10,12, *Universa delicta operit caritas.* Hoc etiam quotidie a Domino non frustra petimus, dicentes: *Dimitte nobis debita nostra* [2].

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui dixerunt [3] quod de peccatis quae homo post baptismum peccat, homo veniam consequi non potest.

hombre puede conseguir con el auxilio de la gracia la remisión de los pecados.

De aquí que se diga en Isaías: *Aunque vuestros pecados fueren como la grana, quedarían blancos como la nieve.* Y en los Proverbios: *El amor encubre las faltas.* No en vano lo pedimos también cada día al Señor, diciendo: *Perdónanos nuestras deudas.*

Y con esto se rechaza el error de los novacianos, que afirmaban que el hombre no puede alcanzar el perdón de los pecados cometidos después del bautismo.

CAPITULUM CLVII

QUOD HOMO A PECCATO LIBERARI NON POTEST NISI PER GRATIAM

CAPITULO CLVII

El hombre no puede librarse del pecado sino mediante la gracia

Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam.

Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam (c.147). Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

Adhuc. Offensa non nisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo Dei offensam incurrit: dicitur enim quod *Deus peccatores odit* [1], in quantum vult eos privare ultimo fine, quem his quos diligit praeparat. Non ergo homo potest a peccato mortali resurgere nisi per gratiam, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem.

Por estas mismas razones puede demostrarse también que el hombre no puede levantarse del pecado si no es por la gracia.

Por el pecado mortal, el hombre se aparta del fin último. Pero el hombre no se ordena al fin último sino mediante la gracia. Luego solamente mediante la gracia puede el hombre levantarse del pecado.

La ofensa no se borra sino por el amor. Ahora bien, por el pecado mortal, el hombre incurre en ofensa de Dios, pues se dice en la Sabiduría y en el Eclesiástico que *Dios odia a los pecadores,* en cuanto que quiere privarlos del fin último, que prepara para los que ama. Luego el hombre no puede levantarse del pecado mortal sino mediante la gracia, la cual crea cierta amistad entre Dios y el hombre.

[2] Mt 6,12.
[3] AUGUST., *De haeresibus* c.38 (ed. OEHLER, *Corp. haeres.* t.1 p.203): "Cathari qui seipsos isto nomine quasi propter munditiam superbissime atque odiosissime nominant, secundas nuptias non admittunt, poenitentiam denegant, Novatum sectantes haereticum, unde etiam Novationi appellantur".
[1] Cf. Sap 16,9; Eccli 12,3.7.

Pueden aducirse también a este propósito todas las razones expuestas más arriba acerca de la necesidad de la gracia.

De aquí que se diga en Isaías: *Soy yo quien por amor de mí borro tus pecados.* Y en el salmo: *Has perdonado la iniquidad de tu pueblo y has ocultado todos sus pecados.*

Y con esto se rechaza el error de los pelagianos, quienes dijeron que el hombre puede levantarse del pecado mediante el libre albedrío.

Ad hoc etiam induci possunt omnes rationes superius (c.147 sqq.) positae de gratiae necessitate.

Hinc est quod dicitur Isaiae 43, 25: *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me;* et in Psalmo (84,3): *Remisisti iniquitatem plebis tuae: operuisti omnia peccata eorum.*

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium.

CAPITULUM CLVIII

QUALITER HOMO A PECCATO LIBERATUR [1]

CAPITULO CLVIII

Cómo el hombre se libra del pecado

Como el hombre no puede ir hacia uno de los contrarios si no se separa del otro, para que vuelva mediante el auxilio de la gracia al estado de rectitud es necesario que se separe del pecado, por el cual se había desviado. Y como el hombre se dirige hacia el último fin y se aparta de él principalmente por la voluntad, no sólo es necesario que el hombre se separe del pecado con un acto exterior, dejando de pecar, sino también que se separe con la voluntad, para levantarse del pecado por la gracia. Sin embargo, el hombre se aparta voluntariamente del pecado cuando se arrepiente de lo pasado y se propone evitar lo futuro. Luego es necesario que el hombre, levantándose del pecado, no sólo se arrepienta del pecado pretérito, sino que también se proponga evitar los futuros. Pues si el hombre no se propusiera desistir de pecar, el pecado no sería de por sí contrario a la voluntad.—Por otra parte, el movimiento con que uno se aparta de algo es contrario al movimiento con que se acerca a ello, como blanquear es contrario a ennegrecer.

Quia vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo auxilio gratiae ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur praecipue per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de praeterito poenitet, et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato praeterito poeniteat, et futura vitare proponat. Si enim non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati. Si vero vellet desistere a peccato, non tamen doleret de peccato praeterito, non esset illud idem peccatum quod fecit, contrarium voluntati.—Est

[1] Cf. IV c.72-73.

autem contrarius motus quo ab aliquo receditur, motui quo ad illud pervenitur: sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quae in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit: sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati.

Item. Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui a peccato resurgit, non solum detestari peccatum praeteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

Praeterea. Ea quae cum labore et poena acquirimus, magis amamus, et diligentius conservamus: unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus, vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter peccando amisit. Est ergo conveniens ut laborem et poenam sustineat pro peccatis commissis.

Adhuc. Ordo iustitiae hoc requirit ut peccato poena reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei praetergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in

Por eso es preciso que la voluntad se desvíe del pecado por actos contrarios a aquellos por los cuales se inclinó a él. Mas se inclinó al pecado por apetecer y gozar de las cosas inferiores. Por consiguiente, es menester que se desvíe del pecado mediante ciertos castigos que la aflijan por haber pecado; pues así como por el deleite fue arrastrada su voluntad para consentir el pecado, así también por el castigo se asegure en abominarlo.

Vemos que incluso los animales se retraen de los placeres más grandes por los dolores de los azotes. Ahora bien, es menester que el que se levanta del pecado no sólo deteste el pecado pretérito, sino también que evite el futuro. Luego es conveniente que sea castigado por el pecado, para que así se asegure más en el propósito de evitar los pecados.

Lo que adquirimos con trabajo y sufrimiento lo amamos más y lo conservamos con más diligencia; por eso quienes adquieren el dinero con su propio trabajo lo gastan menos que quienes lo adquieren sin trabajo, ya sea de sus padres, ya sea de cualquier otro modo. Pero al hombre que se levanta del pecado le es necesario principalmente conservar con diligencia el estado de gracia y el amor de Dios, cosa que perdió pecando por negligencia. Luego es conveniente que padezca trabajo y sufrimiento por los pecados cometidos.

El orden de la justicia exige que se castigue el pecado. Ahora bien, la conservación del orden en las cosas manifiesta la sabiduría del Dios que las gobierna. Luego el castigo del pecado pertenece a la manifestación de la bondad y gloria de Dios. Pero el pecador, al pecar, obra contra el orden establecido por Dios, quebrantando sus leyes. Según esto, es conveniente que lo restablezca, castigando en sí mismo lo que antes había

pecado; y así se sitúa totalmente fuera del desorden.

Y esto demuestra que, después que el hombre ha conseguido por la gracia la remisión del pecado y ha sido restablecido el estado de gracia, queda obligado por la justicia de Dios a sufrir alguna pena por el pecado cometido. Y así, si se impone a sí mismo esta pena, con ella se considera que se *satisface* a Dios; ya que con tal trabajo y pena se restaura el orden divinamente establecido, castigándose por el pecado, orden que había quebrantado pecando, siguiendo la propia voluntad.—Mas si no se impone a sí mismo esta pena, como quiera que lo que está sometido a la divina providencia no puede quedar desordenado, Dios se la impondrá. Y esta pena no se llama satisfactoria, puesto que no ha sido elegida por quien la sufre, sino que se llama *purgativa,* pues al castigarle otro viene como a purgarse mientras se restablece lo que él desordenó.—Por esto dice el Apóstol en la primera carta a los de Corinto: *Si nos juzgásemos a nosotros mismos, no seríamos juzgados. Mas, juzgados por el Señor, somos corregidos para no ser condenados con el mundo.*

No obstante, ha de tenerse en cuenta que, cuando el ánimo se desvía del pecado, el desprecio del pecado y la adhesión del ánimo a Dios pueden ser tan vehementes que no quede obligación a pena alguna. Porque, como se puede colegir de lo dicho, la pena que uno padece después de la remisión del pecado es necesaria para que el ánimo se adhiera más firmemente al bien, al ser el hombre castigado por las penas, pues las penas son como ciertas medicinas; y también para que se observe el orden de la justicia, cuando el que pecó soporta la pena. Mas el amor a Dios basta para confirmar la mente del

seipso puniendo quod prius peccaverat: sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus, ex Dei iustitia, ad aliquam poenam pro peccato commisso. Quam quidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo *satisfacere* dicitur: inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum consequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat propriam voluntatem sequendo.—Si autem a se hanc poenam non exigat, cum ea quae divinae providentiae subiacent, inordinata remanere non possint, haec poena infligetur ei a Deo [2]. Nec talis poena satisfactoria dicetur, cum non fuerit ex electione patientis: sed dicetur *purgatoria,* quia, alio puniente, quasi purgabitur, dum quicquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur.—Hinc est quod Apostolus dicit, 1 ad Cor 11,31,32: *Si nosmetipsos diiudicaremus, non utique iudicaremur: cum* [3] *autem iudicamur a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.*

Considerandum tamen quod, cum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia, et inhaesio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam poenam. Nam, ut ex praedictis colligi potest, poena quam quis patitur post peccati remissionem, ad hoc necessaria est ut mens firmius bono inhaereat, homine per poenas castigato, poenae enim medicinae quaedam sunt; et ut etiam ordo iustitiae servetur, dum qui peccavit, sustinet poenam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, praecipue si vehemens fuerit: dis-

[2] Cf. IV *Sent.* d.15 q.1 a.4 q.1 a.2 (= *Suppl.* q.15 a.2).
[3] Vulg.: "... dum iudicamur autem..."

plicentia autem culpae praeteritae, cum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei, et odii peccati praeteriti, excluditur necessitas satisfactoriae vel purgatoriae poenae: et, si non sit tanta vehementia quod totaliter poenam excludat, tamen, quanto vehementius fuerit, tanto minus de poena sufficiet.

Quae autem per amicos facimus per nos ipsos facere videmur [4]*:* quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio caritatis. Et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo: praecipue cum necessitas fuerit. Nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: et sic poena ei non deest, dum patienti amico compatitur; et tanto amplius, quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio caritatis in eo qui pro amico patitur, facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur: hoc enim est promptae caritatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dum uterque in caritate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit, Gal 6,2: *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.*

hombre en el bien, principalmente si fuera vehemente, y la displicencia de la culpa pretérita, cuando fuere intensa, produce gran dolor. Según esto, por la vehemencia del amor de Dios y del odio del pecado pretérito se excluye la necesidad de la pena satisfactoria o purgativa; y aunque la vehemencia no sea tan grande que excluya totalmente la pena, no obstante, cuanto más vehemente fuere, tanto menor pena bastará.

Pero lo que hacemos por los amigos parece que lo hacemos por nosotros mismos, porque la amistad y principalmente el amor de caridad hacen de dos uno solo. Y por esta razón uno puede satisfacer a Dios por otro como por sí mismo, principalmente cuando fuere necesario. Porque la pena que el amigo padece por él la reputa uno cual si la padeciese él mismo; y así no carece de pena cuando padece con el amigo que padece, y tanto más cuanto que él es para el otro la causa de padecer. Y, además, el afecto de la caridad produce una satisfacción más acepta a Dios en aquel que padece por el amigo que si padeciese por sí mismo, pues esto es propio de la caridad, espontánea, y aquello, de la necesidad. De donde se deduce que uno puede satisfacer por otro con tal de que ambos estén en caridad.

Por esto dice el Apóstol a los de Galacia: *Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo.*

[4] III *Ethic.* 5; 1112b,22-23; *Expos.* lect.8 (477).

CAPITULUM CLIX

QUOD RATIONABILITER HOMINI IMPUTATUR SI AD DEUM NON CONVERTATUR, QUAMVIS HOC SINE GRATIA NON POSSIT

CAPITULO CLIX

Razonablemente se le imputa al hombre el no convertirse a Dios, aunque el convertirse no pueda ocurrir sin la gracia

Mas como, según se deduce de lo dicho, uno no puede dirigirse al último fin sin contar con el auxilio de la gracia divina, sin la cual tampoco puede nadie poseer lo que es necesario para tender al fin último, como son la fe, esperanza, caridad y perseverancia, puede parecer a alguno que no se puede imputar al hombre la carencia de estas cosas, máxime no pudiendo merecer el auxilio de la gracia divina ni convertirse a Dios sin que El le convierta, porque a nadie se le imputa lo que depende de otro. Pero, suponiendo que esto fuera verdad, se seguirían muchos inconvenientes. Pues resultaría que quien no tiene fe, ni esperanza, ni amor de Dios, ni perseverancia en el bien, no merecería castigo, cuando precisamente se dice en San Juan: *El que rehúsa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios.*— Y como quiera que nadie llega sin las cosas mencionadas al fin de la bienaventuranza, resultaría además que habría algunos hombres que ni alcanzarían la buenaventuranza ni sufrirían la pena impuesta por Dios. Contrariamente a lo que aparece en San Mateo, que se dirá a todos los que asistan al juicio divino: *Venid, tomad posesión del reino preparado para vosotros;* o: *Apartaos de mí, al fuego eterno.*

Para solucionar esta duda hay que tener en cuenta que, aunque uno no pueda merecer ni obtener la gracia divina por impulso de su libre albedrío, puede, no obstante, impedirse a sí mismo de recibirla; pues en Job

Cum autem, sicut ex praemissis (c.147 sqq.) habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinae gratiae; sine qua etiam nullus potest habere ea quae sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio, et perseverantia: potest alicui videri quod non sit homini imputandum si praedictis careat; praecipue cum auxilium divinae gratiae mereri non possit, nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit poena dignus: cum expresse dicatur, Io 3,36: *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.*—Et cum nullus ad beatitudinis finem sine praemissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur, nec poenam patiantur a Deo. Cuius contrarium ostenditur ex eo quod dicitur Mt 25,34.41, quod omnibus in divino iudicio existentibus dicetur: *Venite, possidete paratum vobis regnum;* vel *Discedite in ignem aeternum.*

Ad huius dubitationis solutionem, considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec advocari possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat: dicitur enim de quibusdam, Iob 21,14, *Dixerunt Deo: Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus;* et Iob 24,13, *Ipsi fuerunt rebelles lumini*[1]. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, *vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire*[2], ut dicitur 1 ad Tim 2,4: sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur.

se dice de algunos: *Decían a Dios: Apártate lejos de nosotros; no queremos saber de tus caminos.* Y: *Hay quienes aborrecen la luz.* Y como quiera que está al alcance del libre albedrío el impedir o no impedir la recepción de la gracia, no sin razón se le imputa como culpa a quien obstaculiza la recepción de la gracia, pues Dios, en lo que de El depende, está dispuesto a dar la gracia a todos, como se dice en la primera carta a Timoteo: *Quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad.* Y sólo son privados de la gracia quienes ofrecen en sí mismos obstáculos a la gracia; tal como se culpa al que cierra los ojos, cuando el sol ilumina al mundo, si de cerrar los ojos se sigue algún mal, aunque él no pueda ver sin contar con la luz del sol.

CAPITULUM CLX

QUOD HOMO IN PECCATO EXISTENS SINE GRATIA PECCATUM VITARE NON POTEST

CAPITULO CLX

El hombre que está en pecado no puede evitar sin la gracia el pecado

Quod autem dictum est (c. praec.), in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiae praestet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem praecedentem declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate eius nullum impedimentum gratiae praestare. Etsi enim, ad aliquod momentum, ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate: si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur. Cum enim mens hominis a

Pero lo que se ha dicho, de que depende del poder del libre albedrío el no poner obstáculo a la gracia, corresponde a aquellos en quienes está íntegra la potencia natural. Mas si por un desorden precedente se desviase hacia el mal, no dependerá absolutamente de su voluntad el no poner ningún obstáculo a la gracia. Pues aunque en un momento pueda por su propia voluntad abstenerse de un acto particular de pecado, sin embargo, si se abandona a sí mismo por largo tiempo caerá en el pecado, con el cual se pone un obstáculo a la gracia. Pues cuando el ánimo del hombre se des-

[1] Cf. II-II q.14 a.2c; *In Job* XXIV.
[2] Vulg.: "... et ad agnitionem..."

vía del estado de rectitud, se aleja del orden del fin debido. Y, en consecuencia, lo que debería ser principal en el afecto, como último fin, se hace menos amado que aquello a lo que desordenadamente se vuelve el ánimo como a fin último. Por consiguiente, siempre que salga algo conveniente al fin desordenado y contrario al fin debido, será elegido, a no ser que el ánimo sea conducido de nuevo al fin debido, prefiriéndolo a todos los otros, lo cual es efecto de la gracia. Así, pues, cuando se elige algo que es contrario al fin último, se pone un obstáculo a la gracia, que conduce al fin. Por lo tanto, es manifiesto que, después del pecado, el hombre no puede abstenerse de todo pecado antes de ser reducido de nuevo por la gracia al orden debido.

Cuando la mente se ha inclinado a una cosa, no se encuentra con respecto a ambos contrarios de igual modo, sino que está más cerca de aquel hacia el cual se ha inclinado; y la mente elige aquello a lo que está más propensa, si una investigación racional no la desvía de ello con cierta cautela; por lo cual en las cosas espontáneas se manifiesta principalmente nuestra disposición interior. Y no es posible que la mente humana esté en continua vigilancia para discutir con la razón lo que debe querer u obrar. Se sigue, pues, que la mente elige a veces aquello a que está inclinada, permaneciendo la inclinación. Y así, si estuviese inclinada al pecado, no permanecerá mucho tiempo sin pecar, ofreciendo un impedimento a la gracia, a no ser que se vuelva de nuevo al estado de rectitud.

Favorecen también esta situación los impulsos de las pasiones corporales y las cosas apetecibles según el sentido y muchas ocasiones de obrar el mal, que fácilmente provocan al hombre a pecar, a no ser que se retraiga por una fuerte adhesión al fin último, que es efecto de la gracia.

statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu praecipuum, tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans autem fini debito eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est quod, post peccatum, non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

Praeterea. Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se iam habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet, eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur: unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest [1]. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata, inclinatione manente. Et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

Ad hoc etiam operantur impetus corporalium passionum; et appetibilia secundum sensum; et plurimae occasiones male agendi; quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhaesionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

[1] Cf. III *Ethic.* 4; 1111b,9-10; *Expos.* lect.5 (436).

Unde apparet stulta Pelagianorum opinio [2], qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cuius contrarium apparet ex hoc quod Psalmus petit [3]: *Dum defecerit virtus mea, ne derelinquas me.* Et Dominus orare nos docet: *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo* [4].

Quamvis autem illi qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiae ponant, ut ostensum est, nisi auxilio gratiae praeveniantur; nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa praecedente in eis relinquitur; sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit.

Praeterea, licet ille qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum, habet tamen in potestate nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est. Unde quodcumque committat, voluntarie committit. Et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

Por eso se ve que es necia la opinión de los pelagianos, quienes decían que el hombre que está en pecado puede evitar sin la gracia los pecados. Contrariamente a lo que se ve cuando se pide en el salmo: *No me abandones cuando me faltaren las fuerzas.* Y el Señor nos enseña a pedir: *Y no nos dejes caer en la tentación, mas libranos del mal.*

Pero, aunque los que están en pecado no puedan evitar por su propia voluntad el ofrecer impedimento a la gracia, como se ha demostrado, a no ser que se le anticipe el auxilio de la gracia, no obstante esto, se les imputa como culpa, porque tal efecto es el residuo de una culpa precedente; como el ebrio no es disculpado del homicidio que cometió durante la ebriedad, en la que incurrió por su culpa.

Además, aunque el que está en pecado no tenga en sí poder para evitar absolutamente el pecado, puede por sí, no obstante, evitar en un momento determinado este o aquel otro pecado, como ya se dijo. Por eso todo lo que comete lo comete voluntariamente. Y de este modo, no sin razón, se le imputa como culpa.

CAPITULUM CLXI

QUOD DEUS ALIQUOS A PECCATO LIBERAT, ET ALIQUOS IN PECCATO RELINQUIT

CAPITULO CLXI

Dios libra a algunos del pecado y a otros los abandona en él

Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiae praestet, et, quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere: tamen, quia Deus praeter ordinem rebus inditum operari potest (c.99), sicut cum caecum illuminat vel mortuum resuscitat; interdum, ex

Mas, aunque el que peca ofrece un obstáculo a la gracia y, en cuanto lo exige el orden de las cosas, no debiera recibir la gracia, sin embargo, como Dios puede obrar fuera del orden aplicado a las cosas, del mismo modo que da vista al ciego o resucita al muerto, algunas veces, como

[2] Cf. III c.147 in fine.
[3] Ps 70.9: "cum..." (Vulg.).
[4] Mt 6.13.

exceso de su bondad, se les anticipa con su auxilio a quienes ofrecen impedimento a la gracia, desviándolos del mal y convirtiéndolos al bien. Y del mismo modo que no da vista a todos los ciegos ni cura a todos los enfermos, para que en los que cura aparezca el efecto de su poder y en los otros se guarde el orden natural, así también no a todos los que resisten a la gracia los previene con su auxilio para que se desvíen del mal y se conviertan al bien, sino sólo a algunos, en los cuales quiere que aparezca su misericordia, así como en otros se manifiesta el orden de la justicia. De aquí que el Apóstol diga a los Romanos: *Pues para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición, para hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia, que El preparó para la gloria.*

Mas como quiera que Dios, entre los hombres que persisten en los mismos pecados, a unos los convierta previniéndolos y a otros los soporte o permita que procedan naturalmente, no se ha de investigar la razón por qué convierte a éstos y no a los otros, pues esto depende de su simple voluntad, del mismo modo que dependió de su voluntad el que, al hacer todas las cosas de la nada, unas fueran más excelentes que otras; tal como de la simple voluntad del artífice nace el formar de una misma materia, dispuesta de idéntico modo, unos vasos para usos nobles y otros para usos bajos. Con este motivo dice el Apóstol en la carta a los Romanos: *¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor y un vaso indecoroso?*

Y con esto se rechaza el error de Orígenes, quien decía que unos eran convertidos a Dios y otros no por algunas obras que sus almas hicieron antes de unirse a los cuerpos. Opinión que refutamos con esmero en el libro segundo.

abundantia bonitatis suae, etiam eos qui impedimentum gratiae praestant, auxilio suo praevenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum. Et sicut non omnes caecos illuminat, nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, et in aliis ordo naturae servetur; ita non omnes qui gratiam impediunt, auxilio suo praevenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam appareré, ita quod in aliis iustitiae ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit, Rom 9,22: *Volens Deus ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.*

Cum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem praeveniens convertat, illos autem sustineat, sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos. Hoc enim ex simplici voluntate eius dependet: sicut ex simplici eius voluntate processit quod, cum omnia fierent ex nihilo, quaedam facta sunt aliis digniora; et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia, similiter disposita, quaedam vasa format ad nobiles usus, et quaedam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit, ad Rom 9,21: *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*

Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hos ad Deum converti et non alios, propter aliqua opera quae animae eorum fecerant antequam corporibus unirentur. Quae quidem positio in secundo libro (cc.44,83 sqq.) diligentius improbata est.

CAPITULUM CLXII
QUOD DEUS NEMINI EST CAUSA PECCANDI

CAPITULO CLXII
Dios no es para nadie causa de pecado

Quamvis autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis, secundum eorum merita, eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

Homines enim peccant per hoc quod deviant ab ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus (cc. 139.143) patet. Cum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

Item. Bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum: contrariatur enim proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

Praeterea. Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quaedam similitudo ipsius. Repugnat autem sapientiae et bonitati humanae quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinae.

Adhuc. Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis: sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva: cum tamen ex ea sit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem a Deo, qui est primus agens: a quo tamen est quicquid

Mas, aunque Dios no convierta a sí a algunos pecadores, sino que los abandone en los pecados, según su merecido, sin embargo, no los induce a pecar.

En efecto, los hombres pecan porque se apartan de El, que es el fin último, como consta por lo anterior. Ahora bien, como quiera que todo agente obra por un fin propio y que le conviene, es imposible que, obrando Dios, algunos se aparten del fin último, que es Dios. Por lo tanto, es imposible que Dios haga pecar a algunos.

El bien no puede ser causa del mal. Mas el pecado es un mal del hombre, pues contraría al bien propio del hombre, que es vivir según la razón. Luego es imposible que Dios sea para alguno causa de pecado.

Toda la sabiduría y bondad del hombre se derivan de la sabiduría y bondad divinas, como cierta semejanza de El. Si repugna, pues, a la sabiduría y bondad humanas hacer pecar a uno, mucho más a la divina.

Todo pecado proviene de algún defecto del agente próximo y no de la influencia del agente primero, del mismo modo que el defecto de cojera proviene de la disposición de la tibia y no de la facultad motriz, aunque proceda de ella todo cuanto de perfección del movimiento pueda aparecer en la cojera. Pero el agente próximo del pecado humano es la voluntad. Luego el defecto del pecado procede de la voluntad del hombre y no de Dios, del cual depende, no obs-

tante, toda la perfección de la acción en el acto pecaminoso.

De aquí que se diga en el Eclesiástico: *No digas que El te empujó al pecado, pues no necesita de gente mala.* Y más abajo: *A ninguno manda obrar impíamente, a ninguno da permiso para pecar.* Y en la carta de Santiago: *Nadie diga en la tentación: Soy tentado por Dios. Porque Dios no puede tentar al pecador.*

Hay, sin embargo, ciertos textos en las Escrituras por los cuales parece que Dios es para algunos causa de pecado. En efecto, se dice en el Exodo: *Yo he endurecido el corazón del Faraón y el de sus servidores.* Y en Isaías: *Endurece el corazón de su pueblo, tapa sus oídos, para que no vean con sus ojos ni oigan con sus oídos, y no se conviertan y no sean curados de nuevo.* Y en Isaías se dice también: *Nos dejas errar fuera de tus caminos y endureces nuestro corazón contra tu temor.* Y en la carta a los Romanos se dice: *Dios los entregó a su réprobo sentir, que los lleva a cometer torpezas.* Todos estos textos hay que entenderlos en el sentido de que Dios no concede a algunos un auxilio para evitar el pecado, que, sin embargo, concede a otros.

ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

Hinc est quod dicitur Eccli 15,12: *Non dicas, Ille me implanavit. Non enim necessarii sunt ei homines impii.* Et infra (v.21): *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi.* Et Iac 1,13 dicitur: *Nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentetur*[1]*: Deus enim intentator malorum est.*

Inveniuntur tamen quaedam in Scripturis ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi. Dicitur enim Ex 10,1, *Ego induravi cor Pharaonis et servorum illius*[2]; et Is 6,10, *Excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava: ne forte videant oculis suis et convertantur, et sanem eos*[3]; et Is 63,17, *Errare nos fecisti de viis tuis: indurasti cor nostrum, ne timeremus te*[4]. Et Rom 1,28, dicitur: *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt.* Quae omnia secundum hoc intelligenda sunt, quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

Este auxilio es no sólo la infusión de la gracia, sino también la custodia exterior, por la cual la divina providencia quita al hombre todas las ocasiones de pecar y frena todos los estímulos del pecado. Dios ayuda también al hombre contra el pecado mediante la luz natural de la razón y otros bienes naturales que da al hombre. En consecuencia, cuando quita a algunos estos auxilios en mérito a sus acciones, cuando lo exige su justicia, se dice que los *endurece* o *ciega*, o alguna de las otras cosas que hemos dicho.

Hoc autem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur, et provocantia ad peccatum comprimuntur. Adiuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis, et alia naturalia bona quae homini confert. Cum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit, pro merito suae actionis, secundum quod eis iustitia exigit, dicitur eos *obdurare* vel *excaecare*, vel aliquid eorum quae dicta sunt[5].

[1] Vulg.: "... a Deo tentatur..."
[2] Vulg.: "... cor eius..."
[3] Vulg.: "... ne forte videat... et convertatur... eum".
[4] Vulg.: "per modum interrogantionis: "Quare... fecisti, Domine... te?"
[5] Cf. III c.155; I-II q.109 a.9c; et ad 2; AGUST., *Sermo* 99 n.6: PL 38,598; S. BERNARDO, *Hom. 4 super Missus est* n.2: PL 183,80B.

CAPITULUM CLXIII

DE PRAEDESTINATIONE, REPROBATIONE, ET ELECTIONE DIVINA

CAPITULO CLXIII

De la predestinación, reprobación y elección divinas

Quia ergo ostensum est (c.161) quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adiuti, aliqui vero, eodem auxilio gratiae deserti, ab ultimo fine decidunt; omnia autem quae a Deo aguntur, ab aeterno per eius sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra (c.64) ostensum est: necesse est praedictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos *praedestinasse.* Unde Apostolus dicit, ad Eph 1,5: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae.*—Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur *reprobasse,* vel *odio habuisse:* secundum illud quod habetur Mal 1,2.3: *Iacob dilexi, Esau odio habui.*—Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina *electio:* de qua dicitur Eph 1,4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Y como se ha demostrado que unos, ayudados por la gracia, se dirigen mediante la operación divina al fin último, y otros, desprovistos de dicho auxilio, se desvían del fin último, y todo lo que Dios hace está dispuesto y ordenado desde la eternidad por su sabiduría, según se demostró, es necesario que dicha distinción de hombres haya sido ordenada por Dios desde la eternidad. Por lo tanto, en cuanto que designó de antemano a algunos desde la eternidad para dirigirlos al fin último, se dice que los *predestinó.* De donde dice el Apóstos a los de Efeso: *Y nos predestinó a la adopción de hijos, conforme al beneplácito de su voluntad.*—Y a quienes dispuso desde la eternidad que no había de dar la gracia, se dice que los *reprobó* o los *odió*, según aquello que se lee en Malaquías: *Yo he amado a Jacob, mientras que he detestado a Esaú.*—Y en razón de esta misma distinción, en cuanto reprobó a algunos y predestinó a otros, se considera la *elección* divina, de la cual se dice en la carta a los de Efeso: *En El nos eligió antes de la constitución del mundo.*

Sic igitur patet quod praedestinatio et electio et reprobatio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem. Unde per eadem manifestum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra (c.72) ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert.

Así, pues, se ve que la predestinación y la elección y la reprobación son como partes de la divina providencia, puesto que los hombres son ordenados al fin último por la divina providencia. Y se puede demostrar que la predestinación y la elección no implican necesidad por las mismas razones con que antes se probó que la divina providencia no quita la contingencia de las cosas.

Quod autem praedestinatio et electio causam non habent ex ali-

Y puede también demostrarse que la predestinación y la elección no tie-

nen por causa ciertos méritos humanos, no sólo porque la gracia de Dios, que es efecto de la predestinación, no responde a mérito alguno, pues precede a todos los méritos humanos, según se demostró, sino también porque la voluntad y providencia divinas son la causa primera de todo cuanto se hace; y nada puede ser causa de la voluntad y providencia divinas, aunque entre los efectos de la providencia, y lo mismo de la predestinación, uno puede ser causa del otro.

¿Quién, pues—como dice el Apóstol—, *le dió, para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y para El son todas las cosas. A El el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.*

quibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est (c.149): sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum quae fiunt, nil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae (c.97; 1.1, c.87), licet effectum providentiae, et similiter praedestinationis, unus possit alterius esse causa.

Quis enim, ut Apostolus dicit (ad Rom 2,35.36), *prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia. Ipsi honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.*

INTRODUCCION AL LIBRO IV

Parece que la introducción a una obra de carácter esencialmente doctrinal debiera reducirse en buena lógica, y dejando al margen las cuestiones secundarias con ella relacionadas, a la presentación de su contenido en una síntesis clara y a la explicación de aquellos puntos que, por motivos difíciles de precisar, suelen quedar en esa zona de relativa oscuridad tan propicia a las más variadas interpretaciones, poniendo, consecuentemente, en peligro el auténtico pensamiento del autor. Sin embargo, quien sepa del rigor sistemático con que procede Santo Tomás en la elaboración de todas sus obras, sin transiciones violentas, enlazando la cuestión del momento con la ya resuelta mediante una breve síntesis recapituladora, y conozca, además, la diafanidad de su pensamiento, que se trasparece en la precisión del concepto y la huída estudiada de toda palabra inútil, comprenderá fácilmente que podemos proceder con relativa libertad en nuestro trabajo sin someternos rigurosamente al cumplimiento de los dos requisitos indicados.

En conformidad, pues, con esto y teniendo muy presente la clase de lectores a quienes va destinada esta edición bilingüe de la *Suma contra los Gentiles,* vamos a dividir la introducción en tres apartados, destacando previamente dos observaciones de carácter general. Las observaciones son:

1.ª La *Suma contra los Gentiles* se distribuye en dos partes, comprendiendo la primera los tres primeros libros, y la segunda, el cuarto y último.

2.ª Las tres grandes cuestiones nucleares—Dios en sí, Dios como principio y Dios como fin de todo lo creado—, en torno a las cuales se agrupan con lógica trabazón los múltiples problemas expuestos y resueltos en la obra, son estudiadas por el Santo con dos luces formalmente distintas, que son la luz de la razón y la luz de la revelación divina. Y esto da lugar a un doble conocimiento de Dios, como veremos inmediatamente [1a].

I. Conocimiento de Dios por vía racional (1.1,2 y 3)

Toda la primera parte de la obra tiene por finalidad el resolver por la simple vía racional los tres grandes problemas mencionados, como afirma el autor: «Lo primero—dice—que se nos presenta al querer

[1a] Como han podido ver los lectores, los autores de esta segunda edición de la *Suma Contra Gentiles,* aunque respetando en general el pensamiento y lo escrito por los que hicieron la primera edición, han dado entrada a pensamientos nuevos o ideas nuevas en el modo de conceptuar la obra de Santo Tomás como filosofía o teología. Y así, siguiendo de cerca el pensamiento del P. Gauthier, como puede verse en las introducciones de los primeros libros, indican la posibilidad de hablar siempre de *Teología* en toda la obra y no sólo en el libro IV. Se trata, por tanto, de método distinto, no de ciencias nuevas.

investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal (l.1); a continuación, cómo proceden de El las criaturas (l.2); y en tercer lugar, la relación de fin que con El tienen todas ellas (l.3). Sin embargo—añade—, por lo que respecta a Dios como tal, es necesario establecer, como fundamento de toda la obra, que Dios existe. Sin ello, toda disertación sobre las cosas divinas sería inútil» [1 b].

Este sencillo esquema nos da ya una visión global, pero clara, de la doctrina que se expone en los tres primeros libros.

Sin embargo, cabe preguntar lógicamente: ¿Por qué escogió Santo Tomás la vía racional para resolver estas tres cuestiones fundamentales? La respuesta es muy sencilla. Una obra como ésta, destinada exclusivamente a entablar polémica con la gentilidad, con los no creyentes, debía comenzar situándose en un terreno común, buscando un clima apropiado para discutir con quienes no admiten el testimonio de las Sagradas Escrituras. Lo dice expresamente el Santo al exponer las dificultades con que tropieza para proceder contra los errores de los gentiles. Después de confesar que el primer obstáculo es la carencia de información directa sobre lo que aquéllos opinaban, añade: «En segundo lugar, porque algunos de ellos, por ejemplo, los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura, por la que pudieran ser convencidos.—Así como contra los judíos podemos disputar por el Viejo Testamento y contra los herejes por el Nuevo—. Mas éstos—los gentiles—no admiten ninguno de los dos. Hemos de recurrir, pues, necesariamente a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar, aun cuando no tenga mucha fuerza en las cosas divinas» [2].

Luego este primer estudio de los problemas fundamentales realizado exclusivamente mediante la sola luz de la razón natural se nos presenta como una exigencia que le imponen las circunstancias.

II. Conocimiento de Dios por revelación (l.4)

La segunda parte se inicia con un magnífico proemio, cuya finalidad es poner en evidencia la necesidad que tiene el hombre de aceptar la divina revelación si en verdad desea adquirir un conocimiento perfecto de Dios. Es decir, un conocimiento superior y más seguro que el alcanzado por vía racional; porque éste, además de ser imperfecto por naturaleza y no rebasar la capacidad del propio ingenio, está sujeto a multitud de errores. Y, para justificar esta invitación a aceptar la doctrina revelada, antes de proceder a la exposición de aquellas verdades trascendentes que constituyen el objeto material de esta segunda parte, invoca los siguientes argumentos, que, para mayor claridad, dispondremos en forma de conclusiones:

El entendimiento humano no puede llegar por sí solo, es decir, por propia virtud, a intuir la sustancia divina en sí misma;

[1 b] *Suma contra los Gentiles* (BAC, Madrid 1952) l.1 c.9.
[2] O.c., l.1 c.2.

—no obstante, para que una criatura tan noble como el hombre no se viese privada de alcanzar su propio fin, con lo que resultaría totalmente vana su existencia, le han sido dados ciertos caminos por los cuales pueda llegar a conocer a Dios;

—mas por ellos es imposible que le conozca perfectamente.

—Por eso Dios, dando muestras de su ubérrima bondad, reveló convenientemente a los hombres ciertas cosas de sí mismo [3].

De este modo, poniendo de relieve la conveniencia de la divina revelación, nos introduce en la segunda parte de la obra, cuyo contenido resume en tres grandes apartados, diciendo: «Pero como la razón natural asciende al conocimiento de Dios por las criaturas, mientras que el conocimiento de la fe desciende, por el contrario, de Dios a nosotros mediante la divina revelación; y una misma es la vía de ascenso y de descenso, es preciso que, para esclarecer aquellas cosas trascendentes que creemos, nos sirvamos del mismo método empleado al investigar con la razón las cosas divinas. Y así, tratemos en primer lugar de lo que se nos propone acerca de Dios mismo y es superior a la razón, como la confesión de la Trinidad; en segundo, de lo que Dios ha hecho y excede el alcance de la razón, cual es la obra de la encarnación y cuanto de ella se deriva (c.27ss.); y en tercero, de lo que es superior a la razón y los hombres esperan en su último fin, como la resurrección, la glorificación de los cuerpos, la perpetua bienaventuranza de las almas y cuanto con ello se relaciona (c.79ss.)» [4].

Como vemos, vuelve el Santo a plantear las tres grandes cuestiones ya mencionadas—Dios en sí, Dios como principio y como fin de las criaturas—; pero ahora adquirirán una proyección insospechada, porque las vamos a contemplar a la luz de la divina revelación.

III. Principales problemas del libro cuarto

A) El misterio de la Santísima Trinidad (cc.2-26)

En esta primera parte del libro cuarto dedica Santo Tomás veinticinco capítulos a exponer a grandes rasgos el misterio de la Santísima Trinidad. Conviene, sin embargo, advertir al lector que el contenido doctrinal de estos capítulos no es un tratado exhaustivo del tema. La exposición completa la realizó el Santo años después (1266) al escribir la primera parte de la *Suma Teológica.*

La Santísima Trinidad es el gran misterio de la vida íntima e inefable de Dios y, a la vez, la prueba más convincente de su inconmensurable grandeza. Nos lo recuerda el Santo con estas hermosas palabras del capítulo 5 del primer libro de esta obra: «Unicamente poseeremos un conocimiento verdadero de Dios cuando creamos que está sobre todo lo que podemos pensar de El, ya que la sustancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre, como antes se demostró (c.3). Porque el hecho de que se proponga al hombre como de fe alguna verdad di-

[3] Cf. l.4, proemio.
[4] Cf. l.4, proemio, al final.

vina trascendente le afirma en el convencimiento de que Dios está por encima de todo lo que puede pensar». Por esto, la Trinidad es, hablando con propiedad, objeto propio y específico de la Teología.

La Santísima Trinidad es también una de las verdades fundamentales por las que los fieles cristianos se distinguen de los judíos y paganos. Prueba de ello es la especialísima dedicación de los Padres griegos y latinos a su estudio y defensa, como también sus bellas expresiones. Por ejemplo, Tertuliano dice del misterio que es «la sustancia del Nuevo Testamento», y San Hilario afirma: «Esto es lo que la Iglesia reconoce, la Sinagoga no cree y la Filosofía no entiende».

La historia explícita del dogma trinitario, los primeros intentos de profundizar en las intimidades del Dios Trino, como también la primera manifestación expresa de este gran misterio, tienen su origen en el Nuevo Testamento. Los pocos textos que se invocan del Viejo Testamento, incluidas las profecías mesiánicas, como testimonios del dogma trinitario, continuarían en su original oscuridad si no partiéramos de la revelación del Nuevo Testamento como base de su interpretación y esclarecimiento. En una palabra, la teología de la Trinidad tiene su punto de partida, no sólo doctrinal, sino también histórico, en las páginas del Nuevo Testamento.

1. *Las dos exposiciones de la doctrina trinitaria*

Exposición del misterio trinitario no quiere decir demostración racional del mismo. «La demostración de la Trinidad no es sólo naturalmente imposible a la razón y absurda en sí misma, sino que, además, conduce lógicamente a la negación de la fe, confundiendo el orden sobrenatural con el natural, la razón con la fe»[5]. «En esta labor santamente escrutadora, la fe asienta la verdad y señala el objetivo, y la razón, dirigida e iluminada por ella, busca piadosamente su inteligencia, sabiendo que mientras vivamos en este mundo no podemos llegar nunca a comprenderla ni descorrer por completo el velo que la oculta a la mirada clara de nuestra inteligencia. Pero se esfuerza por hacerla de alguna manera inteligible...»[6]

Este esfuerzo de la razón humana dirigida por la fe ante el misterio trinitario ha dado lugar a dos maneras de exposición: la de los Padres griegos y la de los latinos. Ambos procesos son distintos. Los Padres griegos, en conformidad con la doctrina del Símbolo de los Apóstoles, parten de la trinidad de personas para llegar a la unidad de la esencia divina. Los Padres latinos, al contrario. Las dificultades con que tropiezan unos y otros expositores no son las mismas, puesto que surgen lógica e improvisadamente del punto de partida adoptado; pero son dificultades, y grandes, porque tanto cuesta racionalmente concebir la trinidad de personas en la unidad de la esencia divina como establecer sobre esta esencia absoluta y sin par la distinción real de aquéllas.

Tras esta primera etapa de elaboración doctrinal aparece el genio de San Agustín y, recogiendo el caudal de las enseñanzas patrísticas,

[5] M. CUERVO, O. P., *Introduc. a la cuestión 32*, en *Sum. Teol.* t.2 p.219 (BAC, Madrid 1948).
[6] *Cf. ib.*, p.221.

escribe su famoso *De Trinitate*. Las palabras del prólogo del evangelio de San Juan sírvenle de inspiración para iniciar su explicación del misterio por medio de la analogía de las operaciones inmanentes de los seres racionales creados.

Este descubrimiento será aprovechado después por Santo Tomás, quien, resolviendo las dificultades todavía existentes en la concepción agustiniana, rematará el esfuerzo de la razón con el magnífico tratado que nos legó en la *Suma Teológica*.

El lector encontrará una síntesis del mismo en los veintiséis capítulos primeros del libro IV de esta obra.

2. *Conceptos filosóficos fundamentales para el estudio del misterio de la Santísima Trinidad*

La verdadera introducción al estudio de este primer gran problema que expone Santo Tomás en el libro cuarto de la *Suma contra los Gentiles* debe consistir en preparar convenientemente al lector no iniciado con la explicación de aquellos conceptos en que se apoya toda la teología del misterio. Nada lograríamos con destacar principios y suministrar argumentos, si olvidásemos este detalle.

El Santo, en el reducido prólogo a la cuestión 27 de la primera parte de la *Suma Teológica*[7], dice: «Réstanos estudiar ahora lo que se relaciona con la trinidad de personas. Y como las personas divinas se distinguen por sus relaciones de origen, exige el buen método que tratemos: primero, del origen, o sea, de la procesión; segundo, de las relaciones de origen, y tercero, de las personas». Luego el orden de los conceptos que intentaremos explicar será éste: procesión, relación y persona.

a) *El concepto de procesión.*—¿Qué se entiende por procesión? Comúnmente se define: «Origo unius ab alio». Y podría traducirse de este modo: proceder es originarse una cosa de otra; traer su origen o principio de otra.

Según esto, la procesión supone un punto de partida, llamado «principio», y un punto de llegada, llamado «término»; y, en consecuencia, un orden o relación entre ambos.

Cuando el término de la procesión queda encerrado en su principio, se denomina procesión «inmanente». Cuando el término, es decir, lo originado, sale fuera de su principio, entonces la procesión se llama «transeúnte». (En la terminología escolástica reciben, respectivamente, la denominación de procesión *ad intra* y procesión *ad extra*).

El fundamento de esta distinción es el siguiente: Toda procesión presupone una acción. Luego tal cual sean las acciones serán las procesiones. Así, pues, si la acción es inmanente, como el entender, también lo será la procesión; si transeúnte, como el pintar, transeúnte será la procesión.

Las únicas procesiones que tienen aplicación en la doctrina trinitaria son las inmanentes. El Santo nos da razón de ello en el artículo

[7] *Sum. Teol.* 1 q.27 t.2 p.55 (BAC, Madrid 1948).

antes citado de la *Suma Teológica,* diciendo: «... como Dios es superior a todas las cosas, lo que se dice de Dios no se ha de entender al modo como lo hallamos en las criaturas ínfimas, cuales son los cuerpos, sino a la manera como se halla en las criaturas superiores, que son las sustancias espirituales; sin olvidar que la semejanza que en ellas sorprendemos no alcanza a representar la realidad divina. No hemos, pues, de entender la procesión al modo como se realiza en los cuerpos, bien se trate del movimiento local o de la acción de las causas cuando producen un efecto exterior, cual sería el paso del calor de un cuerpo caliente a otro que se va calentando, sino en cuanto emanación inteligible y como emana de quien lo dice el verbo inteligible, que permanece en él. Y así es como la fe católica admite las procesiones en Dios» [8].

No obstante, se ha de tener muy en cuenta que dichas procesiones inmanentes no se realizan en Dios de la misma manera que en los seres creados, según advierte el Santo en el texto citado. Por lo tanto, todo cuanto hay en ellas de imperfección natural, como es movimiento, tiempo, potencialidad, diversidad, etc., debe rechazarse cuando las atribuimos a Dios. No se trata de conceptos unívocos aplicados a Dios y a las criaturas, sino de conceptos análogos.

Por último, estas procesiones inmanentes y reales que concebimos en Dios son exclusivamente dos. Veamos la prueba. «No pueden concebirse procesiones en Dios más que por razón de las acciones que permanecen en el propio agente. Estas, en la naturaleza intelectual y en la divina, son exclusivamente dos: entender y querer; pues el sentir, que también parece procesión inmanente, es, en primer lugar, ajeno a toda naturaleza intelectual, y además no es totalmente extraño al género de acciones que terminan fuera del sujeto, puesto que la sensación se realiza debido a la acción de lo sensible en el sentido. Resulta, por tanto, que en Dios no puede haber más procesiones que la del verbo y la del amor [9].

Terminada la explicación de este primer concepto indispensable para el estudio del misterio trinitario, vamos a intentar el esclarecimiento del segundo, o sea, el concepto de relación. El tránsito es lógico. Recordará el lector que anteriormente dijimos: toda procesión supone un punto de partida y otro de llegada, y, además, un orden o relación entre ambos. Luego las procesiones son el fundamento de las relaciones.

b) *El concepto de relación.*—«La cuestión de las relaciones divinas es de gran importancia, puesto que... las personas—divinas—se constituyen por las relaciones subsistentes opuestas entre sí, las cuales deben hallarse, por consiguiente, en Dios formalmente y no sólo virtualmente; y esto requiere que carezcan de toda imperfección... [10]

¿Qué se entiende por relación? Es el «orden o referencia de una cosa a otra». La relación es uno de los nueve géneros de accidentes clasificados por Aristóteles, y se distingue específicamente de los demás en esto: mientras los demás accidentes se especifican por su inherencia en la sustancia, éste de la relación se especifica por su «orden a otra

[8] *Sum. Teol.* 1 q.27 a.1 t.2 p.59 (BAC, Madrid 1948).
[9] *Sum. Teol.* 1 q.27 a.5 t.2 (BAC, Madrid 1948).
[10] GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino et Creatore* p.75 (Marietti, Turín 1943).

cosa», aunque tenga de común con los demás accidentes el elemento genérico, es decir, la simple inherencia, sirviéndole el sujeto en quien está de puro apoyo.

La relación puede ser, en primer lugar, real y lógica. Será real cuando el orden o referencia a otro exista realmente en las cosas, cual es la relación entre el efecto y su causa; y lógica, o conceptual, cuando es nuestro entendimiento quien la establece, por ejemplo, la resultante de la comparación entre género y especie.

Por otra parte, la relación real creada se divide en trascendental y predicamental. Vamos a ensayar una explicación valiéndonos de las palabras «relación» y «relacionado» y prescindiendo de las definiciones usuales, cuyas fórmulas dirían muy poco al lector no iniciado.

Cuando un ser está «relacionado» esencialmente con otro, tenemos una relación trascendental; pero no «la relación», es decir, el accidente predicamental que es irreductible a los demás accidentes. Ahora bien, como la sustancia y el accidente son seres, en ambos podrá darse dicha relación trascendental. Ejemplos: el alma se ordena al cuerpo, el accidente a la sustancia, la criatura a su fin, etc. Además, esta relación se llama trascendental porque «trasciende» el predicamento especial de relación y se encuentra en todas las cosas, menos en Dios, quien por su peculiaridad de primer ser y primer principio no está ordenado a nada.

Por el contrario, cuando en un sujeto se encuentra el accidente especial llamado «relación» expresando un orden a otro—como es natural—, tendremos la relación predicamental. Por ejemplo, la paternidad, la filiación, etc.

Así, pues, ambas relaciones se diferencian entre sí por lo que sigue: 1.º, porque la trascendental puede ocurrir en el género de sustancia y en el de accidente; la predicamental, en cambio, siempre e irreductiblemente es, no accidente, sino «el accidente de relación»; 2.º, la predicamental requiere siempre un sujeto en el que se asienta; la trascendental, no siempre, porque en ciertos casos el ser relacionado con otro es la sustancia; 3.º, desapareciendo el término, la trascendental permanece; la predicamental, no. Por todo ello, a la trascendental se le llama relación *secundum dici,* o relación de puro nombre. En realidad no es relación, no está encuadrada en el predicamento llamado así. Puede ser una sustancia o un accidente cualquiera, aunque no sea el relativo. En cambio, a la predicamental se le llama relación *secundum esse,* pues tiene un ser esencialmente relativo; su ser es «el orden a otra cosa».

Las relaciones reales predicamentales—únicas que hacen al caso—, ¿se dan en Dios? La respuesta es afirmativa. En primer lugar, porque la relación predicamental, específicamente considerada, no envuelve imperfección; es un puro orden—*purus ordo*—entre dos cosas que se oponen con oposición relativa. Y las cosas así opuestas pueden ser ambas perfectas. En segundo lugar, porque el concepto de relación no tiene una predicación unívoca para Dios y las criaturas, sino análoga. Por tanto, «al atribuir a Dios relaciones predicamentales, es necesario considerarlas previamente despojadas de toda la composición y mate-

rialidad que tienen en las criaturas, no quedándonos más que con la forma pura de relación, proyectada en la eminencia del ser divino. En consecuencia, la relación en Dios se identifica con su esencia, y existe no con una existencia propia y distinta de la de ésta, sino con la misma existencia de la esencia divina» [11].

¿Cuántas relaciones hay en Dios? En Dios hay solamente cuatro relaciones. Santo Tomás lo demuestra en el capítulo 26 del libro cuarto de la *Suma contra los Gentiles*. No obstante, para dar al lector una prueba resumida, transcribimos lo que nos dice en la *Suma Teológica:* «En Dios—explica—no puede haber más relación real que la fundada en la acción. Luego no es posible hallar relaciones reales en Dios más que en razón de las acciones según las cuales hay en El procesión, no exterior, sino interna.—Estas procesiones no son más que dos, según hemos visto: una que sigue a la operación del entendimiento, y es la procesión del Verbo, y otra al acto de la voluntad, que es la procesión del amor; y por cada una de estas dos procesiones hallamos dos relaciones opuestas...» [12]

c) *El concepto de persona.*—Dada la actualidad del problema de la persona y las múltiples interpretaciones de la misma a que nos tiene habituados la filosofía moderna, incluidos los ensayos del existencialismo, nos parece conveniente advertir al lector que el concepto que intentaremos exponer es la raíz de todos los otros conceptos admisibles de persona. No se trata de la persona «psicológica», que se define como la conciencia de sí mismo, ni tampoco de la persona «moral», que se traduce en un sujeto libre y dueño de sí mismo; se intenta, por el contrario, averiguar el concepto ontológico de persona.

La persona, ontológicamente considerada, se define: «Sustancia individual de naturaleza racional». Sustancias individuales completas hay muchas; pero no todas son personas, porque no todas poseen ese elemento específico, esencial al concepto de persona, que es la racionalidad. Estas tales reciben el nombre de supuestos y se aplican, como es natural, a los seres irracionales.

La persona es—como dice Santo Tomás—*completissimum in genere substantiae* [13], lo más perfecto, lo más completo, en el género de sustancia. Por consiguiente, el concepto de persona incluye un modo de ser eminentemente perfecto.

Ahora bien, el requisito indispensable para que una cosa sea lo más completo en el género de sustancia es que tenga una subsistencia perfecta; y la tendrá cuando no esté por naturaleza ordenada a existir con otra, es decir, cuando goce de independencia e incomunicabilidad. Si, pues, la persona—como dijimos antes—es lo más completo en el género de sustancia, será, en consecuencia, perfectamente subsistente. Pero hemos dicho también que lo perfectamente subsistente goza de independencia e incomunicabilidad. Luego la persona gozará de independencia e incomunicabilidad. Y esto demuestra que ni los accidentes, ni las sustancias incompletas, ni las completas universales—llamadas por Aris-

[11] M. CUERVO, O. P., *Introducción a la cuestión 28*, en *Sum. Teol.* 1 t.2 p.85 (BAC, Madrid 1948).
[12] *Sum Teol.* 1 q.28 a.4 t.2 p.113 (BAC, Madrid 1948).
[13] Cf. *Summa contra los Gentiles* l.4 c.38.

tóteles «sustancias segundas»—, cuales son los géneros y las especies, podrán ser ni podrán llamarse supuestos o personas, ya que no poseen los caracteres expresados.

Según esto, la persona o supuesto excluye cualquier clase de comunicabilidad, por ejemplo, la que tiene la parte con respecto al todo, la del universal con respecto a los particulares, la del accidente respecto de la sustancia y de la asunción, ya que un supuesto no puede ser asumido por otro.

¿Es posible aplicar a Dios el nombre de persona? Santo Tomás responde afirmativamente, diciendo: «Persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional. Si, pues, todo lo que significa perfección debe atribuirse a Dios, porque su esencia contiene en sí todas las perfecciones, es conveniente que el nombre de persona se aplique a Dios» [14].

Pero ¿cómo le conviene a Dios el nombre de persona? Veamos nuevamente lo que escribe el Santo: «Sin embargo, no le conviene—a Dios—del mismo modo que a las criaturas, sino de modo más excelente...» [15] Y qué modo sea éste nos lo explica en la cuestión 13 de la primera parte de la *Suma Teológica,* al decir: «Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente recibe la semejanza del agente, no total y perfecta, sino deficiente, de tal manera que las perfecciones, que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están unidas y simplificadas... — Mas tampoco se les aplican en sentido puramente equívoco, como han querido algunos, pues en este caso no sería posible conocer ni demostrar cosa alguna referente a Dios, y se incurriría siempre en la falacia llamada de equivocación; todo ello opuesto lo mismo a los filósofos, que demuestran muchas cosas de Dios, que al Apóstol cuando dice: «Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por medio de las criaturas. — Por consiguiente, se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía...» [16]

Luego tanto el concepto de persona como los de relación y procesión deben aplicarse a Dios y a las criaturas en un sentido análogo.

Volvemos a repetir, por última vez, que nada de lo que nos conviene a nosotros puede atribuirse a Dios sin despojarlo previamente de toda imperfección. Teniendo esto en cuenta, comprenderemos claramente la sinrazón de tantos «absurdos» como la razón humana pretende ver en los misterios divinos.

Las dos únicas posturas que se le presentan a un hombre verdaderamente razonable ante el gran misterio trinitario son: o la del creyente, que adora en él la inconmensurable grandeza de Dios, o la del sabio verdadero, que sabe respetar lo que no comprende.

Santo Tomás, genio universalmente conocido y admirado, creador de una filosofía personalísima en su concepción e impersonal en su contenido, con esa impersonalidad de la verdad que trasciende toda dimensión, nos da un alto ejemplo de la conducta que debemos observar

[14] *Sum. Teol.* 1 q.29 a.3 t.2 p.151 (BAC, Madrid 1948).
[15] Cf. *ib.*
[16] *Sum. Teol.* 1 q.13 a.5 t.1 p.489 (BAC, Madrid 1947).

frente a las intimidades misteriosas de Dios, haciendo suyas estas palabras de San Hilario: «Comienza creyendo esto, progresa, persiste; aunque sepa que nunca he de llegar, me alegraré, no obstante, de haber progresado. Quien devotamente va en pos de lo infinito, aunque nunca le dé alcance, siempre, sin embargo, avanzará en su prosecución. Pero no te entrometas en tal misterio ni te abismes en el arcano de lo que es sin principio, presumiendo dar con el fondo de la inteligencia, pues has de saber que hay cosas incomprensibles» [17].

Y una de estas cosas incomprensibles es el misterio de la Santísima Trinidad.

B) El misterio de la encarnación (cc.27-55)

Afrontamos ahora el estudio del misterio de la encarnación, que, según recordará el lector, es el segundo de los tres grandes problemas a exponer en que se halla dividida la segunda parte de la *Suma contra los Gentiles*.

Después de haber intentado vislumbrar el arcano de la vida íntima de Dios con el auxilio de la revelación, nos invita el Santo a que pasemos a la consideración de la unión inefable entre la naturaleza divina y la humana en la única persona del Verbo, unión que no ha dudado en llamar el milagro de todos los milagros y la obra más sublime entre todas aquellas obras divinas que superan el alcance de la razón humana [18]. Porque, según afirma, «nada hay más admirable que el Hijo de Dios, siendo Dios verdadero, se hiciera verdadero hombre» [19].

Los once primeros capítulos de este tratado, si exceptuamos el 27, cuyo fin exclusivo es probar por el testimonio de la Sagrada Escritura la verdad del hecho de la encarnación, son una exposición y refutación a la vez de los principales errores sobre el misterio. No obstante su carácter peculiar, bajo la trama de planteamiento y réplica va apareciendo una sólida doctrina en defensa de la verdad de la divinidad y humanidad de Cristo. Por último, a partir del capítulo 39, entra ya de lleno en aquellas cuestiones que por su contenido constituyen la sustancia teológica de la encarnación.

Siguiendo, pues, el método que nos propusimos al principio, insistiremos exclusivamente en la exposición de aquellos conceptos y cuestiones cuyo previo conocimiento es indispensable para el estudio del misterio de la encarnación.

1. *Definición de encarnación*

Teológicamente se define: «La singular y admirable unión de las naturalezas divina y humana en la persona única del Verbo, por cuya causa existe Cristo Jesús» [20]. Se dice «singular», porque tanto en el

[17] *De Trin.* 1.2 c.10.11.
[18] Cf. *Suma contra los Gentiles* 1.4 c.27.
[19] Cf. *ib.*
[20] "Singularis ac mirabilis naturarum divinae et humanae in unica Verbi persona unio, ex qua existit Christus Iesus".

orden de la naturaleza como en el de la gracia no hay otra cosa parecida; «admirable», porque se trata de un milagro, y milagro de primer orden, es decir, sustancialmente sobrenatural. Además, en las palabras «de las naturalezas divina y humana en la persona única», se expresa con toda propiedad el misterio, a saber, que dos naturalezas o esencias íntegras, sin sufrir mutación alguna, subsisten en la única persona, de modo que la unión, siendo «personal», no es «natural» o «esencial»; porque, aunque en toda unión sustancial creada exista una persona, por el hecho de haber una sola esencia, sin embargo, en el misterio de la encarnación hay una sola persona a pesar de permanecer dos naturalezas «íntegras» y «completas», cuales son la divina y la humana.

Volviendo nuevamente sobre la definición, hallaremos los datos suficientes para proceder metódicamente en la exposición de este segundo problema—y, a la vez, segunda parte—del libro cuarto. Pero, antes de pasar adelante, vamos a indicar al lector los respectivos lugares en que Santo Tomás expone su contenido:

Las características de la unión del Verbo con la naturaleza humana, es decir, los dos conceptos de «singular» y «admirable», los destaca, aunque sin detenerse en comentarlo, en el capítulo 27.

El «modo de unión» de ambas naturalezas lo estudia detenida y directamente en los capítulos 39-41-49, e indirectamente en todo el tratado.

El «modo de existencia» de las naturalezas divina y humana, después de la unión de esta última en la persona única del Verbo, se va esclareciendo poco a poco en el transcurso de la refutación de los distintos errores.

2) *Conceptos filosóficos fundamentales para el estudio del misterio de la encarnación*

Entre las diferentes clases de unión, las únicas que, en gracia a la brevedad, recordaremos, son aquellas que directamente interesan para la exposición doctrinal del misterio.

Unión «accidental» es—por su oposición a la sustancial—aquella de la que no puede resultar una unidad *per se*, o esencial, porque ello implicaría contradicción. Luego, en el caso de unirse accidentalmente dos naturalezas, el término no será una nueva naturaleza ni tampoco un sujeto de atribución—*principium quod*—, sino solamente un compuesto relativo, o sea, *per accidens*. Además, esta unión accidental puede ser triple: entre dos sustancias completas, que permanecen íntegras; entre dos accidentes; entre una sustancia y un accidente.

Unión «sustancial», en cambio, es aquella en que la unidad resultante constituye una sola esencia, aunque compuesta, o—como se dice en terminología escolástica—un *unum per se*. Y supone dos requisitos: que las partes que se unen sean sustanciales y que el resultado de la unión sea una unidad *per se*, o esencial.

Ahora bien, la sustancia se considera como esencia o naturaleza o como supuesto o persona. De esto se sigue que la unión sustancial puede ser doble: esencial y personal. «Esencial», cuando dos sustancias que

se unen constituyen un solo ser y, por ello, una sola esencia o naturaleza específica, recibiendo el nombre de unión «monofísica». «Personal», cuando dos sustancias subsisten al unirse en un solo supuesto o persona, de modo que las acciones de ambas pertenezcan a un solo principio *quod*, o sujeto de atribución.

Conviene advertir que persona y supuesto significan en realidad una misma cosa, según vimos al estudiar el misterio de la Santísima Trinidad. Cambian, no obstante, de denominación para señalar la diferencia entre los seres racionales y los irracionales. Porque el principio *quod*, o sujeto de atribución, de la naturaleza racional se llama «persona», mientras que el de la naturaleza irracional se denomina «supuesto».

Unión «personal» y unión «hipostática». Ambas coinciden en que el término de la unión es un solo sujeto de atribución esencialmente incomunicable. Pero se diferencian por lo que vamos a decir. En la unión puramente personal, las dos naturalezas que se unen son sustancias incompletas. Por el contrario, en la unión personal-hipostática, las dos naturalezas que se unen son sustancias completas y perfectas. Además, en la unión puramente personal, la persona no es preexistente a la unión ni existiría tampoco después de ella, caso que dicha unión desapareciese. En la unión personal-hipostática, por el contrario, la persona existe antes de la unión y está completamente constituida, e igualmente continuaría existiendo en el supuesto de que dicha unión cesara. Un sencillo ejemplo nos lo aclara: la unión del alma con el cuerpo, en el hombre, es sustancial, esencial y personal; pero no es hipostática. La razón de todo ello es fácil encontrarla con sólo repasar los conceptos estudiados.

¿Hay algún ejemplo de unión personal hipostática? El único es el del misterio de la encarnación. Por eso a esta unión de ambas naturalezas, divina y humana, en la persona única del Verbo, se llama unión «singular».

Con este conocimiento previo de las nociones precisas—y no por elementales menos necesarias—, podemos pasar ya a la exposición doctrinal, que, para mayor claridad, estudiaremos por partes.

a) *La unión de ambas naturalezas en la encarnación es sustancial.*—Esta proposición es de fe, como consta por las definiciones del concilio de Efeso [21], del primero de Letrán [22], etc.

La razón, por su parte, lo puede explicar, aunque no lo demuestre, partiendo de las declaraciones dogmáticas. Por ejemplo, es doctrina de fe que en la encarnación existe entre ambas naturalezas una unión por la cual Dios es llamado hombre, y tal hombre se llama Dios. Es así que, si la unión entre ambas naturalezas fuera sólo accidental, ni Dios podría llamarse hombre ni tal hombre llamarse Dios. Luego es una unión sustancial. Prueba de la menor: las sustancias que se unen sólo accidentalmente no constituyen un solo sujeto de atribución y, en consecuencia, las acciones respectivas no se predican en común. Si éste fuera el caso de la encarnación, las acciones divinas se atribuirían al Verbo, y las de la naturaleza humana asumida, a ésta. Pero vemos que en los distintos lugares de la Sagrada Escritura todo cuanto Cristo realizó, incluidas precisamente las acciones humanas que no pueden convenir a Dios, como padecer, comer, etc., se atribuye al Verbo de Dios. Luego esta unión es sustancial.

[21] DENZ. 114-115.
[22] DENZ. 259-261.

b) *La unión de ambas naturalezas en la encarnación no es esencial o monofísica.*—Con esta nueva declaración de la doctrina de la fe se rechaza el monofisismo, o sea, el error de quienes suponían que después de la unión sólo había una naturaleza en Cristo.

Esta herejía revistió las formas más peregrinas, siendo clasificadas por la teología con los siguientes nombres: teorías de la «absorción», «anonadamiento», «metamorfosis», «composición», «incorruptibilidad», «kenotismo». Las denominaciones son harto expresivas para indicar suficientemente los distintos puntos de partida.

El lector encontrará la refutación detallada de cada una de ellas en los capítulos 28-33 de este cuarto libro. Y como refutación general de todas estas herejías monofisitas, valga la siguiente razón:

«Nunca se da el caso que de dos naturalezas permanentes se haga una sola, puesto que una naturaleza cualquiera es un cierto todo; por el contrario, lo que sirve para constituir algo tiene razón de parte. Por eso, como con el alma y el cuerpo se constituye una unidad, ni el alma ni el cuerpo pueden llamarse naturalezas, en el sentido en que la tomamos aquí, ya que ninguno de los dos es completo específicamente, sino que son partes de una naturaleza. Luego como la naturaleza humana es cierta naturaleza completa, y la divina también lo es, no es posible que ambas concurran en una sola naturaleza, a no ser que una de las dos o ambas a la vez se corrompan. Y esto no es posible, porque anteriormente demostramos (c.34 1.4) que un solo Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Luego es imposible que en Cristo haya una sola naturaleza» [23]. Que es precisamente lo que afirma el monofisismo en todas sus formas.

c) *En Cristo hay dos naturalezas que, incluso después de la unión, permanecen íntegras y perfectas.*—Es doctrina de fe, propuesta en las definiciones de los concilios de Calcedonia [24] y primero de Letrán [25].

Acerca de la integridad y perfección de la naturaleza divina del Verbo no se ofrece dificultad alguna, como es natural. El Verbo de Dios, verdadero Dios, tiene la misma naturaleza del Padre. Las dificultades que pudieran surgir sobre la integridad y perfección de la naturaleza humana asumida pueden resolverse con relativa facilidad acudiendo al testimonio de las Sagradas Escrituras, que es realmente categórico.

La naturaleza humana es un todo concluso y específicamente diferenciado de toda otra; un compuesto integrado por dos elementos sustanciales, esencialmente unidos, que le emplazan en una determinada categoría de ser y le dan una denominación peculiar: «hombre». Nos lo dice el Santo en el capítulo 37 de este libro cuarto: *Unusquisque nostrum ea ratione dicitur homo...:* cualquiera de nosotros se llama

[23] Cf. 1.4 c.35.
[24] DENZ. 148.
[25] DENZ. 259.

«hombre» por la exclusiva razón de estar compuesto de alma racional y cuerpo. Y dice también: *Non omne corpus pertinet ad humanam naturam:* no todo cuerpo pertenece a la naturaleza humana, sino sólo aquel que es vivificado por la unión del alma racional (cf. ib.). Luego tendremos «hombre» cuando tengamos una naturaleza humana íntegra y perfecta, cual es la constituida por esos dos elementos esenciales de alma racional y cuerpo vivificado por ella. Es así que las Sagradas Escrituras nos hablan del hombre Cristo Jesús y nos suministran constantes pruebas de sus operaciones como hombre. Luego Cristo asumió la naturaleza humana íntegra y perfectamente y, además, la conservó tal, según podemos ver por el testimonio del santo Evangelio.

d) *La unión de ambas naturalezas es personal-hipostática.*—Las proposiciones anteriormente expuestas nos conducen lógicamente a esta última, en cuya formulación advertimos que no se trata de una unión puramente personal, sino personal-hipostática. En consecuencia, las pruebas teológicas son de distinta índole: una negativa, para demostrar que no es puramente personal; y otra positiva, para concluir que la unión de ambas naturalezas en la persona única del Verbo es personal-hipostática.

Demostración de lo primero: Hay unión personal entre dos naturalezas cuando las acciones de ambas se atribuyen a un solo sujeto, o principio *quod*. Tal sucede con el Hombre-Dios, cuyas acciones tanto divinas como humanas se atribuyen a la sola y única persona del Verbo. Luego la unión de ambas naturalezas es personal. De no ser así, no habría modo de explicar el misterio de la redención. Si las acciones humanas procedieran de una persona humana, podrían ser meritorias, pero no infinitas. Y la redención es una obra de valor infinito. Por eso fue necesario que las acciones humanas con las que Cristo nos redimió—sus padecimientos, su muerte—tuvieran el valor infinito de la persona que las realizaba. Eran acciones «teándricas»: divinas, por razón de la persona que las hacía; humanas, por la naturaleza con que las hacía. Pero esta unión personal que había en Cristo no pudo ser puramente personal, puesto que ésta exige que el término resultante sea una sola esencia, lo cual sólo se da—como dice el Santo—en aquellas cosas que se unen *per modum potentiae substantialis et actus substantialis* y son necesariamente sustancias parciales e incompletas. Ahora bien, tanto la naturaleza divina de Cristo como la humana son—según hemos probado ya—sustancias completas y perfectas. Luego la unión entre ambas ha de ser algo más que puramente personal.

Demostración de lo segundo: Para la unión personal-hipostática se requiere que los dos extremos que se unen sean sustancias completas, y tales son las dos naturalezas que confesamos en Cristo. Además, que la persona no nazca de la unión, sino que preexista y exista posteriormente a la unión, caso de que ésta se disolviera. Tal es la persona de Cristo, que, por ser persona de Dios, es eterna. Luego la unión de ambas naturalezas en el misterio de la encarnación es sustancial, no esencial; personal, pero no puramente personal, sino personal-hipostática.

4. *¿Qué dice la razón ante el misterio de la encarnación?*

Este problema, que comprende una parte negativa y otra positiva —tal como lo plantea Santo Tomás—, y que podría expresarse con estas dos fórmulas: lo que la razón no comprende y lo que la razón explica, lo estudia el Santo con el fin de exponer la conveniencia de la encarnación, y lleva, naturalmente, implicado el problema del pecado original.

La primera parte, es decir, lo que la razón no comprende, se reduce a plantear las objeciones—veintiséis en total—por las que parece probarse que no fue conveniente que Dios se encarnara [26]. No vamos a exponerlas, porque no ofrecen grandes dificultades y, a la vez, porque el Santo las soluciona.

La segunda parte, o sea, lo que la razón explica, es una respuesta directa a las objeciones mencionadas, que el lector encontrará en el capítulo 55 de esta obra.

Igualmente, el problema del pecado original (cc.50.51.52), cuyo breve estudio tiene por finalidad «razonar» la tesis planteada explícitamente en el capítulo 54 sobre la conveniencia de la encarnación, queda reducido a los puntos siguientes: primero, transmisión del pecado de Adán a toda su descendencia. Y en la explicación parte del hecho del carácter punitivo de la muerte natural, apoyándose en el texto bíblico, cuyas palabras: «y el día que comieres de él—del árbol de la ciencia del bien y del mal—morirás con muerte», interpreta de esta manera: «quedarás sujeto a la necesidad de morir». La razón es clara: «Como Adán—nos dice—no murió en el mismo día que cometió el pecado, conviene entenderlo así... Y fuera vano suponer semejante castigo—añade—si el hombre estuviese destinado necesariamente a morir por su institución natural» [27]. Luego la muerte tiene carácter punitivo. Y como en todos los hombres hallamos esta necesidad de morir, habrá en ellos algún pecado que no puede ser pecado actual, puesto que, entre los niños, muchos, sin haberlo cometido, mueren. Luego es pecado original.

El segundo punto se reduce a la consignación de las objeciones contra el pecado original, y el tercero, a la solución de las mismas.

5. *Interpretaciones erróneas del misterio de la encarnación*

Hemos dejado esta nota para este lugar, a pesar de que en la obra ocupa precisamente, en su casi totalidad, el comienzo del tratado, porque quisiéramos facilitar al lector una orientación que le ayudara a encuadrarla lógicamente. Tiene ya las nociones precisas de naturaleza divina, naturaleza humana y unión.

Las interpretaciones erróneas del misterio son interpretaciones:

a) contra la divinidad y humanidad de Cristo (cc.28-33);
b) contra la verdad de la unión indistintamente (cc.34-38).

[26] Cf. 1.4 c.53.

[27] Estas palabras necesitan alguna explicación. No quiere decir Santo Tomás que el hombre no sea *naturalmente mortal*, pues lo es, y el Angélico lo dice muchas veces, sino que el estado *en el que Dios lo creó* era un estado de inmortalidad, si bien esta inmortalidad se le concedió por don gratuito, no debido, no natural. Lo cierto es que la naturaleza humana de Adán fue hecha inmortal *ya desde el principio*. Y, sobre este supuesto, arguye el Santo en el texto que citamos.

6. *La redención*

No podía Santo Tomás terminar con esto el estudio del misterio de la encarnación. Dios no se encarnó sin finalidad y sin razón. Cuando lo hizo, por algo lo hizo. La encarnación es precisamente el misterio de la economía o de la providencia sobrenatural; y no quedaría acabado el estudio de esta economía si se desconociera el porqué y el para qué de la misma. Con lo que se abre la puerta al misterio «de la redención»

En realidad, Dios pudo encarnarse para, mediante la asunción de la naturaleza humana, coronar la obra creadora. Todo cuanto de sus manos salió, recapitulado en el hombre, se hubiera visto así elevado a la dignidad divina mediante la personalidad del Verbo. Pudo ser ésta la finalidad de la encarnación; pero ¿fue? Se trata de un asunto que depende sólo y exclusivamente de la divina voluntad. Dios pudo encarnarse por este y por otros motivos. Y lo que depende de la libre determinación divina no se puede conocer más que a través de la revelación, en la que Dios manifestó lo que quería [28].

La revelación enseña que el Verbo se encarnó para redimirnos. Por eso, después de estudiar el misterio de la unión hipostática, estudia el Angélico el de su finalidad, o el de la redención. «Por lo dicho anteriormente está demostrado que no es imposible lo que enseña la fe católica sobre la encarnación del Hijo de Dios. Ahora tenemos que demostrar, en consecuencia, la conveniencia de que el Hijo de Dios asumiera la naturaleza humana. Y parece que el Apóstol atribuye la razón de esta conveniencia al pecado original, que a todos se transmite; pues dice: «Así como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de un solo hombre muchos serán justificados» [29].

Es cierto que no se precisaba la encarnación para liberar al hombre del pecado original y de los actuales que le siguen, pues Dios podía de mil modos hacer llegar de nuevo la gracia al mundo caído. Perdonando sin compensación; pidiendo la compensación insuficiente, que podría haber dado cualquier criatura racional. Esto en teoría está bien, pero los hechos son otros. Y no hay que discurrir por lo que pudo ser, sino por lo que es. Aunque pudo ser todo eso, quiso Dios que el pecado fuera reparado mediante una compensación «justa»; más aún, superabundante. Y para ello no bastaban las hipótesis indicadas. Se precisaba que el valor de los actos compensadores, satisfactorios, meritorios, que puede realizar el hombre ayudado con la gracia, fuera infinito, pues infinita era la ofensa por la que debían responder, ya que la medida de ésta es la dignidad del ofendido, y el ofendido era Dios. Ahora bien, ninguna criatura, por muy sobrenaturalizada que se la suponga, es capaz de valorar infinitamente lo que hace. De ahí que a esta criatura debiera unírsele una persona divina, con lo que las exigencias de la justicia quedaban a salvo [30]. Esto es lo medular de toda la teología de la redención. Y Santo Tomás lo expone con suficiente claridad en el capítulo 54. Dice así: «Enseña, además, la tradición eclesiástica que todo el género humano se contaminó con el

[28] *Sum. Teol.* 3 q.1 a.3.
[29] *Suma contra los Gentiles* 1.4 c.50.
[30] *Sum. Teol.* 3 q.1 a.2 ad 2.

pecado. Ahora bien, el orden de la justicia divina exige, como se ve por lo dicho (l.3, c.58), que el pecado no sea perdonado por Dios sin satisfacción. Y ningún puro hombre ha podido satisfacer por el pecado de todo el género humano, pues un hombre cualquiera es menor que todo el conjunto de hombres. Luego, para que el género humano se viera exento del pecado común, fue preciso que satisficiese alguien que fuese hombre, a quien corresponde la satisfacción, y que fuese superior al hombre, para que su mérito fuera suficiente a satisfacer por el pecado de todo el género humano. Pero mayor que el hombre, respecto al orden de la bienaventuranza, solamente es Dios, porque los ángeles, aunque sean superiores por su condición natural, no lo son, sin embargo, respecto al orden del fin, porque son bienaventurados por el mismo. Por lo tanto, en atención a que el hombre alcanzara la bienaventuranza fue necesario que Dios se encarnase para borrar el pecado del género humano» [31]. Insiste el Angélico en este pasaje sobre la necesidad de la encarnación para redimir al hombre del pecado por lo que éste tiene de universal y por lo que la criatura, por perfecta que se la suponga en el orden natural, tiene de impotencia en el orden de la gracia para dar lo que la satisfacción justa pide. La naturaleza no cuenta en orden a las posibilidades redentoras, y la gracia participada no es suficiente. Es necesario, pues, que Dios se encarne. Este es el proceso que sigue el Santo.

7. *Los sacramentos*

Suelen distinguirse en teología dos clases de redención. La «realizada» o «hecha» y la «aplicada». La primera la terminó Cristo con su muerte; la segunda no se termina. Se está haciendo cada día. Los medios por los que se nos aplica la redención primera son los sacramentos y las buenas obras. O para utilizar la fórmula ya clásica: «La virtud de la pasión se nos aplica mediante la fe y los sacramentos» [32]. Se entiende que se trata de la fe con obras, que es la que en este caso vale.

Era necesario salvar esta especie de bache entre la redención realizada por Cristo y la santificación individual de los cristianos, realizada mediante la gracia que Cristo les ganó rediméndolos. De poco hubiera servido cuanto por nosotros hizo si lo hecho no llega a nosotros. Es cierto que para hacerlo llegar pudo utilizar muchos medios, incluso medios que no requirieran nuestra cooperación. Pudo santificarnos con el simple hecho de su muerte. Pudo, pero no quiso. Quiso nuestra cooperación; y la cifró en nuestras buenas obras y en la administración de los sacramentos.

Santo Tomás hace a continuación un estudio resumido de toda la teología sacramentaria, que podría llamarse teología de la redención aplicada. «Y porque, según se ha dicho (c.55, resp. a la 26), la muerte de Cristo es como la causa universal de la salvación humana, y es preciso que la causa universal se aplique a cada efecto, fue necesario poner al alcance de los hombres algunos remedios mediante los cuales se les aplicara de algún modo el beneficio de la muerte de Cristo. Y estos remedios se llaman sacramentos de la Iglesia» [33].

[31] *Suma contra los Gentiles* 1.4 c.54.
[32] *Sum. Teol.* 3 q.62 a.6.
[33] *Suma contra los Gentiles* 1.4 c.56.

El estudio que de los sacramentos hace puede reducirse a tres puntos: primero, naturaleza de los mismos; segundo, su número; tercero, en qué consiste y qué hace cada uno de los siete.

Respecto a la naturaleza de los sacramentos determina que son signos sensibles de la gracia. Y recuerda las ya conocidas razones por las que dichos signos deben ser sensibles: porque así parece postularlo el sujeto al que se ordenan, que es el hombre, compuesto de espíritu invisible y materia sensible; porque así parece convenir a aquel por cuya virtud obran, que es Cristo, Verbo de Dios invisible encerrado en naturaleza humana sensible, y porque era conveniente que el hombre viera que, aunque cayó por lo sensible (la tentación de la manzana y de la mujer), sin embargo, lo sensible no es malo. Es más, puede ser útil para la santificación [34].

Pero no son solamente signos sensibles de la gracia. Son, además, medios con los que la gracia llega a nosotros. Más exactamente diríamos que son «causas instrumentales». La teoría de la causalidad instrumental la expone Santo Tomás con carácter definitivo en la *Suma Teológica*, pero aquí no deja de insinuarla también, como se advierte en la segunda razón del capítulo 56, cuando dice: «Es preciso que semejantes remedios (los remedios que se llaman sacramentos) se aplicaran mediante algunos signos sensibles... En segundo lugar, porque es preciso que los «instrumentos» estén proporcionados a la causa primera. Mas la causa primera y universal de la salvación humana es el Verbo encarnado... Por lo tanto, fue cosa apropiada que los remedios (los sacramentos) mediante los cuales llega la virtud de la causa universal a los hombres fueran semejantes a dicha causa» [35].

Por el hecho de ser, además de signos, causas instrumentales, se distinguen los sacramentos de la ley Nueva de los de la ley Antigua. Estos eran solamente signos de la gracia [36].

Después de la naturaleza viene el número, que es de siete. Y a continuación sigue un estudio detallado de cada uno. En el capítulo 58, en el que se justifica el número septenario, hay un resumen de todo cuanto pertenece a la naturaleza de cada uno y de la gracia que cada uno causa. He aquí su contenido: Con los sacramentos se inicia, se desarrolla y se consuma la vida sobrenatural del hombre. Y esta vida conviene que se acomode a las diversas etapas, fases y características de la vida natural. Ahora bien, la natural puede considerarse en los que engendran y mandan y en los engendrados y subordinados.

Hay cinco sacramentos que corresponden a los engendrados y subordinados, y dos a los que engendran y mandan. De los cinco primeros, tres son para todos: el bautismo, que corresponde a la generación; la confirmación, que corresponde a la robustez o mayoría de edad; la eucaristía, que es el sacramento del alimento cotidiano, sin el que la vida sería imposible. Y dos solamente para los que tienen fallos en su vida. La penitencia, con la que se recupera la salud del alma enferma, y la extremaunción, con la que puede recuperarse incluso la del cuerpo, aunque no sea éste su efecto principal.

[34] *Ib.*
[35] *Suma contra los Gentiles* l.4 c.56.
[36] *Ib.*, c.57.

Hay, por último, dos sacramentos que pertenecen a los que engendran y mandan. El orden es de los que mandan; el matrimonio, de los que engendran. Con ello queda justificada la conveniencia del número septenario y determinada la naturaleza de cada uno y la gracia que produce [37].

Una teología sacramentaria es capital en sí misma. Se trata en ella de los medios por los que la redención hecha mediante el misterio pascual de Cristo llega a los hombres para realizar en cada uno de nosotros el misterio pascual cristiano. Pero es necesario tener en cuenta la naturaleza del escrito tomista que estamos glosando. La *Suma contra los Gentiles* no es la obra completa ni la obra definitivamente madura de Santo Tomás. Una teología sacramentaria cabal habrá que buscarla en la *Suma Teológica*. Sin embargo, en los capítulos que a esta teología dedica el autor en este cuarto libro se encuentran unas veces implicados y otras insinuados los puntos más vivos que sobre la teología de los sacramentos tiene planteados la problemática del día.

El lector fácilmente advertirá cómo en los capítulos que Santo Tomás dedica al estudio de los sacramentos están implicados los cuatro puntos siguientes, que tanto polarizan la atención de la teología actual: primero, la existencia de sacramentos fontales, que están por encima de cada uno de los siete; segundo, el carácter marcadamente antropológico de los sacramentos; tercero, el carácter que éstos implican, no sólo de *operata* o de instituciones de Cristo, sino también de *opera* o de acciones del Señor; y cuarto, el misterio pascual de Cristo, en el que se halla el origen de la eficacia de los siete; y el misterio pascual del cristiano, que es el resultado de la eficacia de los mismos.

La existencia de sacramentos fontales y generales es algo que hoy ha adquirido ya carta de naturaleza, después que el Vaticano II llama a la Iglesia sacramento en la constitución dogmática «Lumen gentium» y en la constitución sobre la liturgia «Sacrosanctum Concilium». También a Cristo redentor se le suele aplicar este nombre. Santo Tomás lo había aplicado ya al Verbo encarnado en la *Suma Teológica* III, 60,6; y lo insinúa en la segunda razón que propone en el capítulo 56 de este libro cuarto de la *Contra Gentes*.

El carácter antropológico de todos los sacramentos en general queda suficientemente indicado en la primera razón del capítulo 56. Y el de cada uno de los siete, así como también el del conjunto de los siete a la vez, en el capítulo 58.

Que los sacramentos no sean sólo instituciones, cosas hechas, algo que adolece de *cosismo*, como hoy se suele calificar, sino que además son cosa viva, *opera*, actuaciones del Señor, queda suficientemente de manifiesto cuando los define como instrumentos puestos en sus manos (c.56, 2.º). Si se tiene en cuenta que se trata de instrumentos dependientes de la causa principal, no sólo en el existir, sino también en el actuar, habrá que concluir que los sacramentos son cuando el Señor actúa sobre ellos y los hace actuar. En consecuencia, va en ellos implicada una acción de Cristo y no sólo una institución.

Y que los siete dependan del misterio pascual del Señor para pro-

[37] *Ib.*, c.58.

ducir en cada uno de quienes los reciben el misterio pascual cristiano, queda indicado al principio del capítulo 56. Y refiriéndose particularmente a la Eucaristía, al final del capítulo 59. Pasajes estos que podrían calificarse de comentario anticipado al párrafo 2 del número 7 de la constitución dogmática «Lumen gentium».

C) La vida futura (cc.79-97)

Termina Santo Tomás la *Suma contra los Gentiles* dándonos en esta tercera parte del libro cuarto una visión sintética, pero maravillosa, de la vida futura; de aquella vida que no vemos, pero de cuya realidad no dudamos, fiados en las promesas y en el valor de las obras del Hombre-Dios, Jesucristo. Por eso comienza recordándonos en el capítulo 79 que por Jesucristo somos librados del pecado y de la muerte, que son la herencia que el primer hombre nos legó. Y, glosando las palabras del Apóstol sobre este particular, nos dice: «Y para mostrarnos en sí mismo —Jesucristo— ambas cosas, no sólo quiso morir, sino también resucitar; y quiso morir para purificarnos del pecado... y quiso resucitar para librarnos de la muerte» [38]. Ahora bien, «en los sacramentos conseguimos el efecto de la muerte de Cristo en cuanto a la remisión de la culpa, pues ya se dijo (cc.56.57, al princ.) que los sacramentos obran en virtud de la pasión de Cristo. Pero el efecto de la resurrección de Cristo, en cuanto a la liberación de la muerte, lo conseguiremos al final de los siglos, cuando todos resucitemos por virtud de Cristo» [39].

Después de esta primera parte del capítulo 79, mediante la cual enlazamos lógicamente las cuestiones ya resueltas con las que ahora pasará a resolver, plantea el problema de la resurrección, diciendo: «Es de necesidad de fe creer en la futura resurrección de los muertos. Algunos, sin embargo, entendiendo torcidamente esto —el texto de San Pablo que comenta en este mismo capítulo—, no creen en la futura resurrección de los muertos; y todo cuanto leemos en la Escritura concerniente a la resurrección se empeñan en atribuirlo a la resurrección espiritual, en el sentido de que algunos resucitan de la muerte del pecado por la gracia. — Error qu condena el mismo Apóstol» [40].

1. *La resurrección de la carne*

El problema, estudiado con brevedad, pero fecundo en ideas, se reduce a esto: primero, la verdad de la resurrección y sus pruebas; segundo, objeciones contra la resurrección; tercero, solución de las mismas.

Prueba, en primer lugar, la resurrección de la carne por la autoridad de la Sagrada Escritura, comentando unos textos seleccionados de ambos Testamentos. Después, sirviéndose de la doctrina establecida en los libros segundo y tercero, nos ofrece unas pruebas de razón, no dudando en calificar a la primera de «evidente», y fundando tal evidencia en anteriores demostraciones. Tales pruebas podrían resumirse así:

[38] *Suma contra los Gentiles* 1.4 c.79.
[39] *Cf. ib.*
[40] *Cf. ib.*

1.ª Las almas humanas, puesto que son inmortales, permanecen después de separarse de los cuerpos por la muerte. Pero como la unión del alma con el cuerpo es natural, ya que, según su esencia, es forma del cuerpo, síguese que es contrario a la naturaleza que permanezca separada de él. Y como lo contrario a la naturaleza no puede ser perpetuo, resultará que alguna vez se tienen que juntar. Y así parece que la inmortalidad de las almas exige la futura resurrección de los cuerpos.

2.ª El deseo natural del hombre tiende a la felicidad. Y la felicidad última es la perfección del hombre feliz. Según esto, quien carece de algo para su perfección, todavía no la tiene; y lo imperfecto desea «naturalmente» la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es en cierto modo imperfecta, como lo es la parte que no existe en «su» todo. Luego no puede alcanzar la felicidad si no vuelve a juntarse con el cuerpo.

3.ª La divina providencia premia a los buenos y castiga a los malos en conformidad con sus obras buenas o malas. Pero los hombres, «compuestos de alma y cuerpo», pecan o, por el contrario, obran rectamente. Por tanto, se les ha de premiar o castigar en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo. Mas el premio de la felicidad última no puede conseguirse en este mundo, como tampoco el castigo definitivo. Luego se conseguirá en el otro. Así, pues, también el cuerpo debe resucitar para recibir su merecido.

Tras estas pruebas de razón se exponen y refutan las objeciones, como ya dijimos.

2. *De las condiciones comunes de los cuerpos resucitados*

Esta cuestión enlaza lógicamente con la anterior, puesto que, si todos hemos de resucitar —según se ha probado—, lo primero que se nos ocurre preguntar es: ¿en qué condiciones resucitarán nuestros cuerpos?

Santo Tomás dedica cuatro capítulos a su estudio, correspondientes a las cuatro dotes de los cuerpos resucitados. Mas conviene advertir que tales condiciones son comunes a todos los cuerpos, bien se trate de quienes resucitarán para la vida eterna, como los justos, o bien de quienes resuciten para la eterna muerte, como los condenados.

La primera de estas condiciones comunes es la «inmortalidad», en cuya confirmación podemos escoger dos entre las muchas pruebas que nos da el Santo: 1.ª Lo que ha de durar perpetuamente no está destruido. Así, pues, si los hombres resucitados todavía han de morir nuevamente, de modo que la muerte sea perpetua, ésta no fue totalmente destruida por Cristo. Pero consta por la Sagrada Escritura que fue destruida por El. Luego resucitarán para nunca más morir. Por tanto, son inmortales. — 2.ª Si los hombres resucitados han de morir nuevamente, de nuevo resucitarán de esta muerte o no. Si no resucitan, sus almas permanecerán para siempre separadas de los cuerpos, lo cual es contrario a su naturaleza. Si, tras esta segunda muerte, vuelven a resucitar, será para morir de nuevo o para nunca más morir. Si sucediere lo primero, tendríamos que, alternativamente, la vida y la muerte se irían sucediendo sin cesar jamás. Y esto no puede ser, porque Dios obra siempre

por un fin. Y tal alternativa sería un constante cambio, que es contrario a la razón de fin.

La segunda condición es que los hombres resucitados «no comerán ni se reproducirán más». Porque es evidente que el uso de alimentos es en atención a la vida corruptible, ya que comemos para evitar la corrupción que podría acontecer a causa del natural desgaste. — Del mismo modo, el ayuntamiento del hombre y la mujer obedece también a esta vida corruptible, ya que se ordena a la generación, por la cual, lo que no puede conservarse perpetuamente según el individuo, se conserva en la especie. Pero como la vida de los resucitados será incorruptible en virtud de su inmortalidad, en ella no tendrán razón de ser el uso de alimentos y la reproducción.

Da el Santo también una razón muy curiosa, que vamos a transcribir: «La vida—dice—de los resucitados no estará menos ordenada que la presente, sino más. Es así que en esta vida el uso de alimentos se ordena a algún fin, pues tomamos alimentos para que, mediante la digestión, se conviertan en carne. Luego, si entonces se hace uso también del alimento, será preciso que sea para convertirlo en carne. Y como el cuerpo no sufrirá pérdida alguna, porque será incorruptible, deberemos decir que todo cuanto se transforme en alimento se convertirá en aumento... Luego el hombre adquirirá un tamaño corporal desproporcionado» [41].

La tercera condición común es que los cuerpos resucitados serán «de la misma naturaleza» que tuvieron aquí. Porque el alma se une al cuerpo como la forma a la materia. Y toda forma tiene una materia determinada, en atención a que el acto y la potencia deben estar proporcionados. Luego como el alma será de la misma especie que ahora es, cuando acontezca la resurrección de la carne, el cuerpo tendrá que ser tal cual ahora es, o sea, de la misma especie.

La cuarta condición común de los cuerpos resucitados es la «incorruptibilidad», ya que tanto los buenos como los malos han de recibir en sus propios cuerpos el premio o el castigo. El premio para los buenos es la felicidad perpetua, y el castigo para los malos, la pena eterna; cosas que no podrían los unos gozar y los otros sufrir perpetuamente si sus cuerpos permanecieran sujetos a la corrupción. Luego serán incorruptibles.

El fundamento de esta futura incorruptibilidad de los cuerpos es el dominio absoluto que ejercerá entonces el alma sobre el cuerpo por virtud divina, vivificándole perpetuamente sin que cosa alguna lo pueda impedir.

3. *De las cualidades de los cuerpos glorificados*

El capítulo 86—al cual corresponde esta materia—se inicia con una pequeña introducción en la que el Santo establece las diferencias que hay en las cualidades de los cuerpos glorificados y de los condenados, con estas palabras: «Aunque por el mérito de Cristo se quite en la resurrección lo que es defectuoso para todos en común, tanto buenos

[41] Cf. 1.4 c.83.

como malos, sin embargo, entre éstos y aquéllos permanecerá una diferencia fundada en lo que pertenece personalmente a cada cual. Ahora bien, al concepto de naturaleza corresponde que el alma humana sea forma del cuerpo, a quien vivifique y conserve en el ser; pero el alma merece por sus actos personales ser elevada a la gloria de la visión de Dios o ser excluida por su culpa de la ordenación a tal gloria» [42]. Todo cuerpo, en consecuencia, seguirá la suerte de su alma.

«Por lo tanto, así como al disfrutar el alma de la visión divina se llenará de cierta claridad espiritual, así también, por cierta redundancia en el cuerpo, se revestirá éste de la «claridad» de la gloria» [43]. Y ésta es la primera cualidad de los cuerpos glorificados.

La segunda cualidad de los cuerpos glorificados es la «agilidad», que el Santo explica de este modo: «El alma que ve a Dios tiene colmado su deseo. Y como el cuerpo se mueve al deseo del alma, resulta que el cuerpo obedecerá absolutamente a la indicación del espíritu..., siendo su agilidad, no una necesidad, pues nada necesita quien tiene a Dios, sino una demostración de su poder» [44].

La tercera cualidad, o sea, la «impasibilidad», se funda en esta razón: El alma que posee el sumo bien tiene satisfechos todos sus deseos; lo cual supone no sólo la adquisición de todo bien, sino también la remoción de todo mal. Luego el cuerpo, perfeccionado por el alma y en proporción con ella, será librado de todo mal no sólo actual, sino también posible.

Y termina el Santo con un breve epílogo, diciendo: «Se ve, pues, por lo dicho que, así como el alma humana será elevada a la gloria de los espíritus celestes para que vea la esencia de Dios, como demostramos ya en el libro tercero (c.57), así también el cuerpo será elevado a las propiedades de los cuerpos celestes, en cuanto que será transparente, impasible, móvil sin dificultad ni trabajo y, en su forma, incomparablemente perfecto...» [45]

4. *Del lugar de los cuerpos glorificados y del sexo y edad de los hombres resucitados*

Todo el contenido de este epígrafe está brevemente expuesto en los capítulos 87 y 88. Lo único que interesa destacar, pues la doctrina no ofrece dificultades de interpretación, según advertirá el lector, es que la dote de «sutileza»—que es la cuarta de los cuerpos glorificados—, de cuya ausencia se habrá percatado al estudiar el capítulo anterior, la incluye Santo Tomás aquí, porque éste es en realidad el verdadero lugar donde debe emplazarse.

Por otra parte, siendo tan varia la materia de estos últimos capítulos de la *Suma contra los Gentiles* y, además, de fácil comprensión (como se vendrá notando), para no extendernos demasiado en consideraciones de dudosa utilidad, vamos a cerrar la parte doctrinal de esta introduc-

[42] Cf. 1.4 c.86.
[43] Cf. *ib.*
[44] Cf. *ib.*
[45] Cf. 1.4 c.86.

ción con un breve comentario a los capítulos dedicados por el Santo a la inmutabilidad de la voluntad humana después de la muerte.

5. *Inmutabilidad de la voluntad humana después de la muerte*

Después del trance de la muerte, tanto los bienaventurados como los condenados tendrán la voluntad inmutable, los unos en el bien y los otros en el mal.

El Santo dice: «El estado de merecer o desmerecer está en esta vida, por lo cual se compara a la «milicia» y a los «días del mercenario», como vemos en Job: «¿No es milicia la vida del hombre sobre la tierra y son como los de un jornalero sus días?» Mas, terminando el estado de milicia y el trabajo del jornalero, se debe dar inmediatamente el premio o el castigo a los que luchan bien o mal. Por eso se dice en el Levítico: «No quede en tu mano hasta el día siguiente el salario del jornalero». Y dice el Señor: «Yo haré recaer vuestra acción sobre vuestra cabeza». Por tanto, inmediatamente después de la muerte, las almas alcanzan el premio o el castigo» [46]. Ya no habrá lugar, en consecuencia, para merecer o desmerecer, porque, según hemos visto ya, esto corresponde a la vida presente. Así, pues, la voluntad permanecerá en el bien o en el mal. Pero ¿inmutablemente? Sí. Las razones por las que buenos y malos permanecerán así son las siguientes:

a) *Para los bienaventurados:* Porque terminó el estado de merecer y desmerecer, correspondiente a esta vida temporal.

Porque el premio y castigo ya han sido distribuidos a cada cual con la sanción definitiva impuesta por Dios.

Porque, si el alma se aparta ahora de la verdadera felicidad, es por no saber discernir con claridad el bien del mal. Pero los bienaventurados, viendo claramente aquello en lo que consiste la verdadera felicidad, no se desviarán jamás.

Porque quien tiene lo suficiente no busca nada fuera de sí. Y los bienaventurados estarán abastados plenamente al poseer a Dios, no quedándoles, en consecuencia, qué buscar ni desear.

Porque, si ahora hay pecado en la voluntad, es por cierta falta de luz intelectual. Mas entonces no habrá ignorancia alguna ni falta de luz, pues el alma verá en Dios cuanto pertenece a su propia perfección.

Porque el alma bienaventurada aprehenderá el Sumo Bien como lo más alto que se puede amar. Y es propio del amor conformar las voluntades de quienes se aman. Por tanto, esta conformidad jamás la desviará de su propio fin.

Porque quien logra su último fin jamás se separa de él.

b) *Para los condenados:* Porque al pecado mortal se debe castigo eterno, y no sería tal si su voluntad pudiera cambiar hacia el bien.

Porque a la voluntad desordenada le desagrada lo que se hace rectamente. Y a los condenados les desagradará que la voluntad de Dios se cumpla en todos los que pecando resistieron.

[46] Cf. 1.4 c.91.

Porque para cambiar la voluntad del mal al bien se requiere la gracia de Dios, de la que perpetuamente carecerán.

Porque, por lógica correspondencia con la vida temporal, así como a los buenos se les dará lo que en esta vida prefirieron, que es el Sumo Bien, a los malos se les retribuirá eternamente con lo que en ella buscaron, que es el mal.

Tales son, compendiadas, las razones de que se vale Santo Tomás para demostrar la inmutabilidad de la voluntad de los bienaventurados y de los condenados después de esta vida temporal.

Hay, además, tres pequeñas cuestiones que son como corolarios de esta doctrina. Y las vamos a resumir del modo siguiente:

¿Es inmutable también la voluntad de las almas detenidas en el purgatorio? El Santo responde afirmativamente. Porque la inmutabilidad de la voluntad depende del fin a que el alma se adhirió en el momento de la suprema decisión. Es así que las almas detenidas en el purgatorio se adhirieron a Dios, muriendo en caridad. Luego tienen voluntad inmutable en el bien.

Tal inmutabilidad de la voluntad, ¿es opuesta al libre albedrío? No. Porque el acto propio del libre albedrío es la elección. Y ésta versa sobre lo que conduce al fin, no pudiendo tener lugar en lo que de sí es último fin.

Cuando las almas vuelvan a tomar sus propios cuerpos en el momento de la resurrección, ¿cabe presumir que pierdan la inmutabilidad de su voluntad? No. Porque, según se dijo en el capítulo 85, en la resurrección se dispondrán los cuerpos según las exigencias de las almas, y no viceversa.

FR. JESÚS M. PLA, O. P.

TABLA I

Esquema del libro IV ...

1. Sobre las cosas que se dicen de Dios superiores a la razón y que han de creerse, como es la confesión de la Trinidad c.1
   (Sobre la Trinidad, c.1-26.)
2. Sobre las cosas superiores a la razón que han sido hechas por Dios, a saber: la encarnación y sus consecuencias c.1
   (Sobre la encarnación, c.27-78.)
3. Sobre las cosas superiores a la razón que se refieren al último fin del hombre: resurrección, glorificación de los cuerpos, perpetua felicidad en el cielo, etc. c.1
   (Sobre la vida futura, c.79-97.)

TABLA II

SOBRE LA TRINIDAD (cc.1-26)

- 1. Sobre las personas en particular (1-25).
  - 1. En Dios hay paternidad y la persona del Padre c.2
  - 2. En Dios hay filiación y persona del Hijo, la cual se considera ....
    - En sí ....
      - 1. Se demuestra la afirmación: el Hijo es Dios c.3
      - 2. Se resuelven las objeciones ....
        - 1. Se indican y refutan los errores de ....
          - 1. Fotino c.4
          - 2. Sabelio c.5
          - 3. Arrio, del cual ....
            - 1. Se indican las falsedades c.6
            - 2. Se refutan las falsedades c.7
        - 2. Se impugnan los textos presentados por ...
          - 1. Arrio c.8
          - 2. Sabelio y Fotino c.9
    - En el modo de generación en Dios ....
      - 1. Se presentan las razones en contra c.10
      - 2. Se indica la verdad ....
        - 1. En cuanto al modo de generación en Dios ....
          - 1. Se muestra el propósito ... c.11
          - 2. Análisis c.12
        - 2. En cuanto a la unidad de generación c.13
      - 3. Solución de las dificultades c.14
  - 3. En Dios hay espiración pasiva y persona del Espíritu Santo..
    - 1. Se muestra el propósito c.15
    - 2. Qué es el Espíritu Santo...
      - 1. Es Dios...
        - 1. Razones en contra c.16
        - 2. Se determina la verdad ...
          - 1. Sobre la sustancia del Espíritu Santo...
            - 1. Es verdadero Dios c.17
            - 2. Es persona subsistente... c.18
          - 2. Cómo ha de entenderse lo que se dice de El. c.19
          - 3. Sobre los efectos atribuidos a El ....
            - 1. Respecto de toda criatura c.20
            - 2. Respecto de la criatura racional ....
              - 1. En cuanto a los efectos que Dios da c.21
              - 2. En cuanto a los efectos por los cuales el Espíritu mueve hacia Dios c.22
        - 3. Solución de dificultades c.23
      - 2. Procede del Hijo.
        - 1. Se presenta el propósito c.24
        - 2. Se resuelven las dificultades c.25
- 2. Sobre las personas en común c.26

TABLA III

SOBRE LA ENCARNACION (c.27-55)

- 1. El Verbo se encarnó (c.27-49).
  - 1. Se demuestra lo afirmado ... c.27
  - 2. Se excluyen los errores ...
    - 1. Sobre las cosas que se unen...
      - 1. Sobre la divinidad de Cristo, error de Fotino ... c.28
      - 2. Sobre el cuerpo.
        - 1. De los maniqueos ... c.29
        - 2. De Valentín ... c.30
        - 3. De Apolinar ... c.31
      - 3. Sobre el alma, error ...
        - 1. De Arrio ... c.32
        - 2. De Apolinar ... c.33
    - 2. Sobre la unión.
      - 1. Se excluyen los errores ...
        - 1. De Teodoro de Mopsuestia ... c.34
        - 2. Eutiques ... c.35
        - 3. De Macario de Antioquía ... c.36
        - 4. De los que niegan la unidad sustancial entre cuerpo y alma ... c.37
        - 5. De quienes afirman dos personas ... c.38
      - 2. Se concluye lo verdadero ... c.39
  - 3. Algunas dificultades ...
    - 1. Se proponen las objeciones ... c.40
    - 2. Se indican medios para su solución ...
      - 1. Cómo conviene entender la encarnación ... c.41
      - 2. La asunción de la naturaleza humana competía al Verbo ... c.42
      - 3. La naturaleza humana asumida no preexistió a la asunción ... c.43
      - 4. La naturaleza humana fue perfecta en la concepción ... c.44
      - 5. Convino que Cristo naciese de una virgen ... c.45
      - 6. Cristo nació del Espíritu Santo ... c.46
      - 7. Cristo no fue hijo del Espíritu Santo según la carne ... c.47
      - 8. No se ha de decir: Cristo es criatura ... c.48
    - 3. Refuta las objeciones ... c.49
- 2. Sobre la conveniencia de la encarnación (c.50-55) ...
  - 1. Porque va contra el pecado original ...
    - 1. Se demuestra lo afirmado ... c.50
    - 2. Se rechazan las objeciones contra el pecado original ...
      - 1. Se proponen ... c.51
      - 2. Se resuelven ... c.52
  - 2. Sobre la conveniencia de la encarnación ...
    - 1. Se proponen las objeciones ... c.53
    - 2. Se indica la verdad ... c.54
    - 3. Se resuelven las objeciones predichas ... c.55

TABLA IV

SOBRE LOS SACRAMENTOS O EFECTO PROXIMO DE LA ENCARNACION (c.56-78)

- 1. En general (c.56-58) ...
  - 1. Sobre la necesidad de los sacramentos ... c.56
  - 2. Sobre la distinción de los sacramentos de una y otra ley ... c.57
  - 3. Sobre el número de los sacramentos de la nueva ley ... c.58
- 2. En especial (c.59-78) ...
  - 1. Sobre el Bautismo ... c.59
  - 2. Sobre la Confirmación ... c.60
  - 3. Sobre la Eucaristía.
    - 1. Naturaleza.
      - 1. Se demuestra lo afirmado ... c.61
      - 2. Se señalan los errores que ...
        - 1. Se exponen ... c.62
        - 2. Se refutan ...
          - 1. En cuanto a la conversión del pan. c.63
          - 2. De parte del lugar ... c.64
          - 3. De parte de los accidentes ... c.65
          - 4. De parte de la acción y de la pasión ... c.66
          - 5. De parte de la fracción ... c.67
          - 6. De parte de alguna autoridad ... c.68
    - 2. Materia ... c.69
  - 4. Sobre la Penitencia.
    - 1. Se indica que ...
      - 1. Los hombres después de recibida la gracia pueden pecar ... c.70
      - 2. Que los hombres después de cometido el pecado pueden convertirse por la gracia ... c.71
    - 2. Se demuestra la necesidad del sacramento de la Penitencia ... c.72
  - 5. Sobre la Extremaunción ... c.73
  - 6. Sobre el Orden ..
    - 1. Sobre el Orden ... c.74
    - 2. Sobre la distinción de las órdenes ...
      - 1. Sobre las órdenes ... c.75
      - 2. Sobre la dignidad episcopal ... c.76
    - 3. Sobre el ministro de los sacramentos, al cual se confiere la potestad del Orden ... c.77
  - 7. Sobre el Matrimonio ... c.78

TABLA V

SOBRE LA VIDA ETERNA (c.79-97)

- 1. Sobre la resurrección de los muertos (c.79-95) ......
  - 1. Sobre la resurrección.
    - 1. La futura resurrección c.79
    - 2. Se proponen dificultades c.80
    - 3. Se resuelven las dificultades c.81
  - 2. Sobre la cualidad de los que resucitan..
    - 1. En cuanto al hombre íntegro ....
      - 1. Serán inmortales c.82
      - 2. No se comerá ni se tendrán placeres sexuales c.83
    - 2. En cuanto a las partes del hombre ...
      - 1. En cuanto al cuerpo ....
        - 1. En cuanto a la naturaleza c.84
        - 2. En cuanto a las condiciones añadidas ....
          - 1. Los cuerpos de todos serán de otra composición ... c.85
          - 2. Los cuerpos de algunos.
            - 1. De los bienaventurados.
              - 1. En cuanto a las cualidades c.86
              - 2. En cuanto al lugar c.87
              - 3. En cuanto al sexo, edad, etcétera c.88
            - 2. De los condenados c.89
      - 2. En cuanto al alma ...
        - 1. El alma en general ....
          - 1. Será capaz de pena o premio c.90
          - 2. Inmediatamente después de la muerte recibirá el premio o castigo c.91
        - 2. La voluntad ...
          - 1. La de los santos será inmóvil en el bien c.92
          - 2. De los condenados en el mal c.93
          - 3. De los que purgan en el bien c.94
          - 4. De donde se sigue la inmovilidad c.95
- 2. Sobre el juicio ....
  - 1. Sobre el juicio final c.96
  - 2. De las cosas que siguen al juicio c.97

LIBRO CUARTO

CAPITULUM I
Prooemium

CAPITULO I
Proemio

Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius[1], *et cum vix parvam stillam sermonum eius audiverimus, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri* (Iob 26,14).

He aquí que esto que se ha dicho es una parte de sus caminos; y si apenas hemos oído una pequeña gota de lo que de él se puede decir, ¿quién podrá comprender el trueno de su grandeza? (Iob 26,14).

Intellectus humanus, a rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam divinam substantiam in seipsa, quae super omnia sensibilia, immo super omnia alia entia improportionaliter elevatur, pertingere per seipsum non valet. Sed quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit: ut scilicet, quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse, ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat; nam et in corporalibus motibus eadem est via qua descenditur et ascenditur, ratione principii et finis distincta.

El entendimiento humano, que saca de las cosas sensibles la ciencia que le es connatural, no puede por sí mismo llegar a comprender la sustancia divina en sí misma, la cual trasciende sin proporción todos los seres sensibles y aun todos los otros seres. Pero como quiera que el bien perfecto del hombre consiste en que conozca de algún modo a Dios, para que no parezca que una tan noble criatura es en realidad totalmente en vano desde el momento en que no puede alcanzar su propio fin, se le proporciona al hombre un camino por el cual pueda remontarse hasta el conocimiento de Dios, a saber: que como todas las perfecciones de las cosas descienden con cierto orden de Dios, vértice supremo de las cosas, así el hombre, comenzando por los seres inferiores y ascendiendo gradualmente, pueda llegar hasta el conocimiento de Dios, pues también en los movimientos corporales es uno mismo el camino por el que se baja y se sube, siendo distinto por la razón del principio y del fin.

Praedicti autem descensus perfectionum a Deo duplex est ratio. Una quidem ex parte primae rerum originis: nam divina sa-

Ahora bien, la razón por la cual este descenso de las perfecciones arranca de Dios es doble. Una por parte del primer origen de las cosas, ya que la

[1] Vulg.: "... stillam sermonis eius audierimus... magnitudinis illius..." San Gregorio Magno lee: "Stillam *sermonum* eius"; cf. *Moralia* XVII c.26 n.54: PL 76,37B-38B.

sabiduría divina, a fin de que hubiera perfección en las cosas, las produjo ordenadamente, de suerte que la totalidad de las criaturas resultara de lo más alto y de lo más bajo de las cosas. La otra procede de las mismas cosas. Pues como las causas son más nobles que los efectos, los primeros seres creados desmerecen ciertamente de la primera causa, que es Dios, los cuales, sin embargo, son superiores a sus efectos, y así sucesivamente hasta llegar a lo último de las cosas. Y como en Dios, vértice supremo de las cosas, se encuentra la unidad más perfecta; y como cada cosa, cuanto es más una, tanto es más virtuosa y más digna, se sigue que cuanto las cosas se alejan más del primer principio, tanto mayor diversidad y variedad se encuentra en ellas. Conviene, por lo tanto, que el proceso de la emanación que deriva de Dios se unifique en el mismo principio, pero se multiplique según las cosas más inferiores en las cuales termina. Y así, según la diversidad de las cosas, aparece la diversidad de los caminos, ya que, arrancando de un solo principio, se dirigen a diversos términos.

Por estos caminos puede nuestro entendimiento subir hasta el conocimiento de Dios; pero, a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, ni aun estos caminos podemos conocer perfectamente. Pues, como los sentidos, por donde comienza nuestro conocimiento, versan acerca de los accidentes exteriores, que son sensibles de por sí, como el color y el olor y otros semejantes; el entendimiento, por medio de estos accidentes exteriores, apenas puede llegar al conocimiento perfecto de la naturaleza inferior, aun tratándose de aquellas cosas cuyos accidentes comprende perfectamente por los sentidos. Mucho menos, pues, podrá llegar a comprender las naturalezas de aquellas cosas de las cuales percibimos pocos accidentes por los sentidos. Y todavía menos las de aquellos seres cuyos accidentes no pueden percibirse por los sentidos, aun cuando se

pientia, ut perfectio esset in rebus, res produxit in ordine, ut creaturarum universitas ex summis rerum et infimis compleretur. Alia vero ratio ex ipsis rebus procedit. Nam cum causae sint nobiliores effectibus, prima quidem causata deficiunt a prima causa, quae Deus est, quae tamen suis effectibus praeminent; et sic deinceps quousque ad ultima rerum perveniatur. Et quia in summo rerum vertice Deo perfectissima unitas invenitur; et unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius: consequens est ut quantum a primo principio receditur, tanto maior diversitas et variatio inveniatur in rebus. Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa.

Per has igitur vias intellectus noster in Dei cognitionem ascendere potest, sed propter debilitatem intellectus nostri, nec ipsas vias perfecte cognoscere possumus. Nam cum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi; intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad perfectam notitiam inferioris naturae pervenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu; et adhuc minus illorum quorum accidentia sensu capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus percipiantur. Sed etsi ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum,

secundum quod a divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest: cum ad cognoscendam rationem divinae providentiae non pertingamus. Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire? Quod quia sine proportione excedit vias praedictas, etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

Quia igitur debilis erat Dei cognitio ad quam homo per vias praedictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, ut firmior esset hominis de Deo cognitio, quaedam de seipso hominibus revelavit quae intellectum humanum excedunt. In qua quidem revelatione, secundum congruentiam hominis, quidam ordo servatur, ut paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in ceteris rebus mobilibus accidit. Primo igitur sic homini revelantur ut tamen non intelligantur, sed solum quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum, quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quae omnes proportiones sensus excedunt, omnino elevari non potest. Sed cum a sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc elevabitur ad ea quae revelantur intuenda [2].

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima

les pueda rastrear por ciertos efectos deficientes. Pero, aun cuando las mismas naturalezas de las cosas nos fueran conocidas, con todo, sólo muy débilmente puede sernos conocido el orden de las mismas, según el cual por la providencia divina y por mutuo influjo se disponen y dirigen al fin, pues es cierto que no alcanzamos a conocer la razón de la providencia divina. Luego, si los mismos caminos son conocidos por nosotros imperfectamente, ¿cómo podremos por su medio llegar a conocer perfectamente el principio de estos mismos caminos? Y como sobrepasa dichos caminos fuera de toda proporción, se puede afirmar que, aun cuando conociéramos perfectamente esos mismos caminos, con todo, no llegaríamos a obtener un conocimiento perfecto de su principio.

Por ser tan débil el conocimiento que de Dios, siguiendo dichos caminos, podía alcanzar el hombre por cierta manera de intuición intelectual, Dios, en un exceso de su bondad y a fin de que fuese más firme el conocimiento del hombre respecto de El, reveló a los hombres algunas cosas de sí mismo que sobrepasan el entendimiento humano. Y en esta revelación, hecha en conformidad con la naturaleza del hombre, se guarda cierto orden, de suerte que, poco a poco, de lo imperfecto se llega a lo perfecto, como ocurre en las demás cosas variables. Así, pues, primeramente se le revelan al hombre estas cosas, de manera que no sean entendidas, sino solamente creídas, dando fe a lo que se ha oído; porque el entendimiento humano, según el estado presente en que está relacionado con lo sensible, de ningún modo puede elevarse hasta contemplar las cosas que sobrepasan todas las proporciones de los sentidos. Pero, cuando se vea libre de la dependencia de lo sensible, entonces será sublimado a contemplar las cosas de la revelación.

Por lo tanto, el conocimiento del hombre acerca de las cosas divinas

[2] Cf. *De div. nom.* c.1 lect.2 (64-65.66-67).

es triple. El primero de los cuales se obtiene cuando el hombre, con la luz natural de la razón, por medio de las criaturas se remonta hasta el conocimiento de Dios. — El segundo se logra cuando la verdad divina, que sobrepasa el entendimiento humano, desciende hasta nosotros por revelación, no para que la veamos como objeto de una demostración, sino para que la creamos al proponérsenos por revelación.—El tercero ocurrirá cuando la mente humana sea elevada a contemplar perfectamente las cosas que han sido reveladas.

Job insinúa este triple conocimiento en las palabras propuestas. Pues al decir: *He aquí que esto que se ha dicho es una parte de sus caminos*, se refiere a aquel conocimiento con el cual nuestro entendimiento llega a conocer a Dios por los caminos de las criaturas. Y porque estos caminos los conocemos imperfectamente, añadió con razón: *es una parte.* Pues, según dice el Apóstol, *conocemos en parte.*

Lo que dice después: *y si apenas hemos oído una pequeña gota de lo que de él se puede decir,* pertenece al segundo conocimiento, según el cual las cosas divinas nos son reveladas a modo de locución para que las creamos; *pues la fe,* como se dice en la carta a los Romanos, *proviene del oído, y el oído es informado por la palabra de Dios;* de la cual se dice asimismo en San Juan: *Santifícalos en la verdad; tu palabra es verdad.* Así, pues, como la verdad revelada acerca de las cosas divinas se nos propone, no para verla, sino para creerla, dice muy justamente: *hemos oído.*—Y como este conocimiento imperfecto emana de aquel conocimiento perfecto con que la verdad divina se contempla en sí misma, cuando nos es revelada por Dios mediando los ángeles, *que ven la faz del Padre,* acertadamente la denomina *gota.* De ahí que en Joel se dice: *En aquel día los montes gotearán mosto.* Siendo así que no se

est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum.—Tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecte intuenda.

Hanc igitur triplicem cognitionem Iob in verbis propositis insinuat. Quod enim dicit, *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius,* ad illam cognitionem pertinet qua per vias creaturarum in Dei cognitionem noster intellectus ascendit. Et quia has vias imperfecte cognoscimus, recte adiunxit, *ex parte. Ex parte enim cognoscimus:* sicut Apostolus dicit, 1 Cor 13,9.

Quod vero subdit, *et cum vix parvam stillam sermonum eius audiverimus,* ad secundam cognitionem pertinet, prout divina nobis credenda per modum locutionis revelantur: *fides enim,* ut dicitur Rom 10,17, *est ex auditu; auditus autem per verbum Dei*[3]; de quo etiam dicitur Io 17,17, *Sanctifica eos in veritate: sermo tuus veritas est.* Sic igitur, quia revelata veritas de divinis non videnda, sed credenda proponitur, recte dicit, *audiverimus.*—Quia vero haec imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua divina veritas in seipsa videtur, dum a Deo nobis mediantibus angelis revelatur, *qui vident faciem Patris* (Mt 18,10), recte nominat *stillam.* Unde et Ioel 3,18 dicitur: *In die illa stillabunt montes dulcedinem.*—Sed quia non omnia mysteria quae in Prima Veritate visa angeli et alii beati cognoscunt, sed quaedam pauca nobis revelantur, signanter

[3] Vulg.: "... per verbum Christi"; cf. 1 q.111 a.1 ad 1; 2-2 q.6 a.1.

addit, *parvam.* Dicitur enim Eccli 43.35.36: *Quis magnificabit eum sicut est ab initio? Multa abscondita sunt maiora his: pauca enim vidimus operum eius.* Et Dominus discipulis dicit, Io 16,12: *Multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo.*—Haec etiam pauca quae nobis revelantur, sub quibusdam similitudinibus et obscuritatibus verborum nobis proponuntur: ut ad ea quomodocumque capienda soli studiosi perveniant[4], alii vero quasi occulta venerentur, et increduli lacerare non possint; unde dicit Apostolus, 1 ad Cor 13,12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.* Signanter igitur addit, *vix,* ut difficultas ostenderetur.

Quod vero subdit, *Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri?* ad tertiam cognitionem pertinet, qua Prima Veritas cognoscetur, non sicut credita, sed sicut visa: *videbimus enim eum sicuti est,* ut dicitur 1 Io 3,2. Unde dicit, *intueri.*—Nec aliquid modicum de divinis mysteriis percipietur, sed ipsa maiestas divina videbitur, et omnis bonorum perfectio: unde Dominus ad Moysen dixit, Ex 33, 19: *Ego ostendam tibi omne bonum.* Recte ergo dicit, *magnitudinis.*—Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifesta: unde Dominus discipulis suis dicit, Io 16,25: *Venit hora cum iam non in proverbiis loquar vobis, sed palam de Patre annuntiabo vobis.* Signanter ergo dicit, *tonitruum,* ad manifestationem insinuandam.

Competunt autem verba praemissa nostro proposito. Nam in praecedentibus de divinis sermo est habitus, secundum quod ad cogni-

nos revelan todos los misterios que los ángeles y los otros bienaventurados conocen en la visión de la Verdad Primera, sino algunos pocos, con toda precisión añade *pequeña.* Pues se dice en el Eclesiástico: *¿Quién le engrandecerá como El es desde el principio? Muchas cosas están ocultas mayores que éstas, pues de sus obras vemos pocas.* Y el Señor a sus discípulos: *Muchas cosas tengo para deciros, pero ahora no podéis haceros cargo de ellas.*—Es más: estas pocas cosas que nos son reveladas se nos proponen bajo ciertas semejanzas y paliativos de palabras, a fin de que solos los estudiosos alcancen a comprenderlas de alguna manera, y los otros las veneren como ocultas y misteriosas, y los incrédulos no puedan profanarlas; y por esto dice el Apóstol: *Ahora vemos por un espejo y oscuramente.* Por lo tanto, justamente añade *apenas,* para dar a entender la dificultad.

Lo que dice a continuación: *¿Quién podrá comprender el trueno de su grandeza?,* se refiere al tercer conocimiento, con el cual la Verdad Primera será conocida no por fe, sino por visión; *pues le veremos como es,* según la primera carta de San Juan. Por esto dice *comprender.*—No será sólo un poco lo que se percibirá de los misterios divinos, antes será vista la misma majestad de Dios y la perfección de todos los bienes; por esto dijo el Señor a Moisés: *Yo te mostraré todo lo bueno.* De ahí que diga *de su grandeza.*—Y la verdad no será propuesta al hombre encubierta con algunos velos, sino enteramente manifiesta; por esto dice el Señor a sus discípulos: *Llega la hora cuando ya no os hablaré en parábolas, antes os hablaré claramente de mi Padre.* Por lo tanto, añade justamente *trueno,* para indicar esta manifestación.

Ahora bien, las palabras que anteceden convienen a nuestro propósito, pues en los libros precedentes se ha hablado de las cosas divinas, en

[4] Cf. 2-2 q.16 a.2 ad 3; q.180 a.3 ad 4; q.188 a.5.

cuanto que la razón natural puede alcanzar el conocimiento de estas cosas divinas por medio de las criaturas, si bien esto se logra de modo imperfecto y dentro de la posibilidad del propio ingenio, de suerte que podemos repetir con Job: *He aquí que esto que se ha dicho es una parte de sus caminos*. Queda, por lo tanto, tratar de aquellas cosas que nos han sido reveladas por Dios para que las creamos y que exceden al entendimiento humano.

Cómo hayamos de proceder acerca de estas cosas nos lo enseñan las palabras indicadas. Como quiera que apenas hayamos oído estas verdades en los discursos de la Sagrada Escritura, a modo de pequeña gota que desciende hasta nosotros, y por otra parte nadie en el estado de la vida presente puede comprender el trueno de su grandeza, se impone observar el siguiente método, a saber, que tomemos como principios las verdades contenidas en los textos de la Sagrada Escritura y nos esforcemos por esclarecer y conocer de alguna manera las verdades que en tales textos se ocultan, defendiéndolas, además, de la profanación de los infieles. Muy lejos de presumir que podamos lograr un conocimiento perfecto de estas verdades, las iremos probando, no por la razón natural, sino por la autoridad de la Sagrada Escritura. Con todo, hemos de demostrar que no son opuestas a la razón natural, y así las defenderemos de la impugnación de los infieles. Este método ya se señaló previamente desde el principio de la obra.

Siendo así que la razón natural se remonta hasta el conocimiento de Dios por medio de las criaturas, y, por otra parte, el conocimiento de la fe desciende de Dios hasta nosotros por medio de la revelación divina, resulta que el camino de subida y bajada es el mismo. Conviene, por lo tanto, que en el estudio de las verdades que creemos por exceder las fuerzas de la razón, sigamos el mismo camino que hemos recorrido en los libros precedentes al tratar de las ver-

tionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest: imperfecte tamen, et secundum proprii possibilitatem ingenii, ut sic possimus dicere cum Iob, *Ecce, haec ex parte dicta sunt viarum eius*. Restat autem sermo habendus de his quae nobis revelata sunt divinitus ut credenda, excedentia intellectum humanum.

Circa quae qualiter procedendum sit, praemissa verba nos docent. Cum enim huiusmodi veritatem vix audiverimus in sermonibus Sacrae Scripturae quasi stillam parvam ad nos descendentem; nec possit aliquis in huius vitae statu tonitruum magnitudinis intueri; erit hic modus servandus, ut ea quae in sermonibus Sacrae Scripturae sunt tradita, quasi principia sumantur; et sic ea quae in sermonibus praedictis occulte nobis traduntur, studeamus utcumque mente capere, a laceratione infidelium defendendo: ut tamen praesumptio perfecte cognoscendi non adsit; probanda enim sunt huiusmodi auctoritate Sacrae Scripturae, non autem ratione naturali. Sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur. Qui etiam modus in principio huius operis (l.1, c.9) praedeterminatus est.

Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit; est autem eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo (cf. ibid. fin.): ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda pro-

ponuntur, sicut est confessio Trinitatis; secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam (c.27 sqq.); tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio c o r p o r u m, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur (c.79 sqq.).

dades que la razón puede investigar acerca de Dios. Según esto, primero se tratarán las verdades que sobrepasan a la razón y se proponen a nuestra fe acerca del mismo Dios, como es la confesión de la Trinidad; en segundo lugar, hablaremos de lo que Dios ha hecho y excede nuestra razón, como es la obra de la encarnación y sus consecuencias; en tercer lugar expondremos las cosas que sobre la razón se esperan en el último fin del hombre, como es la resurrección y glorificación de los cuerpos, la eterna bienaventuranza de las almas y lo que con esto se relaciona.

CAPITULUM II

QUOD SIT GENERATIO, PATERNITAS ET FILIATIO IN DIVINIS

CAPITULO II

Qué es la generación, la paternidad y la filiación en Dios

Principium autem considerationis a secreto divinae generationis sumentes, quid de ea secundum Sacrae Scripturae documenta teneri debeat, praemittamus. Dehinc vero ea quae contra veritatem fidei infidelitas adinvenit argumenta ponamus (c.10): quorum solutione subiecta (cc.11-14), huius considerationis propositum consequemur.

Tradit igitur nobis Sacra Scriptura in divinis *paternitatis* et *filiationis* nomina, Iesum Christum *Filium Dei* contestans. Quod in scriptura Novi Testamenti frequentissime invenitur. D i c i t u r enim Mt 11,27: *Nemo novit Filium nisi Pater: neque Patrem quis novit nisi Filius*.—Ab hoc Marcus suum Evangelium coepit, dicens: *Initium Evangelii Iesu Christi, Filii Dei*.—Ioannes etiam Evangelista hoc frequenter ostendit: dicitur enim Io 3,35: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius;* et Io 5,21: *Sicut Pater*

Poniendo como principio de este estudio el arcano de la divina generación, anticipemos qué se deba sostener acerca de ella según la doctrina de la Sagrada Escritura; a continuación consignemos los argumentos que descubre la infidelidad contra la verdad de la fe y, expuesta la solución de los mismos, habremos conseguido el intento de este estudio.

La Sagrada Escritura consigna los nombres de *paternidad* y de *filiación* en Dios, al atestiguar que Jesucristo es *Hijo de Dios*. Cosa que se encuentra con mucha frecuencia en el Nuevo Testamento. Se dice en San Mateo: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo*.—Marcos comienza su Evangelio diciendo: *Principio del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios*.—Y Juan manifiesta frecuentemente lo mismo: *El Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas;* y también: *Como el Padre resucita a los muertos y les da vida,*

así también el Hijo a los que quiere les da vida.—Y el apóstol San Pablo inserta con frecuencia estas palabras, cuando dice que él ha sido *elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras, acerca de su Hijo;* y también: *Muchas veces y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo.*

También se consigna esto, aunque más raramente, en el Antiguo Testamento. Se dice: *¿Cuál es su nombre y cómo se llama su Hijo?* Lo mismo se lee en el salmo: *Yavé me ha dicho: Tú eres mi hijo,* y de nuevo: *El me invocará diciendo: Tú eres mi Padre.*

Y aunque algunos quieran cambiar por otro el sentido de estos dos últimos versículos, para que cuando se dice: *Yavé me ha dicho: Tú eres mi Hijo,* se refiera al mismo David; y cuando se dice: *él me invocará diciendo: Tú eres mi Padre,* se atribuya a Salomón, sin embargo, las palabras que unen ambos versículos no demuestran de ninguna manera que sea así: Puesto que no se puede atribuir a David lo que se añade: *Hoy te he engendrado yo;* ni lo que sigue: *Haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra,* porque su reino no se extendió hasta los confines de la tierra, según declara la historia del libro de los Reyes. Tampoco puede referirse a Salomón, en modo alguno, lo que sigue: *El me invocará diciendo: Tú eres mi Padre,* ya que se añade: *Haré subsistir por siempre su descendencia y su trono mientras subsistan los cielos.* Por esto se da a entender que, aunque de las palabras citadas unas puedan convenir a David y a Salomón y otras no, sin embargo, se aplican a David y a Salomón como prototipos de otro en quien se cumplan todas estas cosas, según costumbre de la Escritura.

suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.—Paulus etiam Apostolus haec verba frequenter interserit: dicit enim, Rom 1,1-3, se *segregatum in Evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis Sanctis de Filio suo;* et ad Hebr 1,1: *Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.*

Hoc etiam traditur, licet rarius, in scriptura Veteris Testamenti. Dicitur enim Prov 30,4: *Quod nomen eius? Et quod nomen Filii eius, si nosti?* In Psalmo etiam legitur (2,7): *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu.* Et iterum (88,27): *Ipse invocavit me, Pater meus es tu.*

Et quamvis haec duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut quod dicitur, *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu,* ad ipsum David referatur; quod vero dicitur, *Ipse invocavit me, Pater meus es tu,* Salomoni attribuatur; tamen ea quae coniunguntur utrique, hoc non omnino ita esse ostendunt. Neque enim David potest competere quod additur, *Ego hodie genui te;* et quod subditur, *Dabo tibi gentes hereditatem tuam, et possessionem tuam terminos terrae,* cum eius regnum usque ad terminos terrae non fuerit dilatatum, ut historia Libri *Regum* declarat. Neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur, *Ipse invocavit me, Pater meus es tu:* cum subdatur (v.30), *Ponam in saeculum saeculi sedem eius, et thronum eius sicut dies caeli.* Unde datur intelligi quod, quia quaedam praemissis verbis annexa David vel Salomoni possint congruere, quaedam vero nequaquam, quod de David et Salomone haec verba dicantur, secundum morem Scripturae, in alterius figuram, in quo universa compleantur.

Quia vero nomina *patris* et *filii* generationem aliquam consequuntur, ipsum etiam *divinae generationis* nomen Scriptura non tacuit. Nam in Psalmo, ut dictum est, legitur: *Ego hodie genui te.*—Et Prov 8,24.25, dicitur: *Nondum erant abyssi et ego iam concepta eram: ante omnes colles ego parturiebar:* vel, secundum aliam litteram: *Ante omnes colles generavit me Dominus.*—Dicitur etiam Isaiae ult. (c.66,9): *Numquid ego, qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus. Si ego, qui generationem ceteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus.* Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israel de captivitate revertentium in terram suam, quia praemittitur (v.8), *Parturivit et peperit Sion filios suos,* tamen hoc proposito non obsistit. Ad quodcumque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio, quae ex Dei ore inducitur, firma et stabilis manet: ut, si ipse aliis generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conveniens ut qui alios vere generare facit, ipse non vere, sed per similitudinem generet: cum oporteat nobilius esse aliquid in causa quam in causatis, ut ostensum est (c.1.).—Io etiam 1 dicitur (v.14): *Vidimus gloriam eius quasi Unigeniti a Patre,* et iterum (v.18): *Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.*—Et Paulus dicit, Hebr 1,6: *Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terrae, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei.*

Ahora bien, como los nombres de *padre* y de *hijo* responden a cierta generación, la Escritura no omitió el nombre tal de *generación divina.* En efecto, en el Salmo, como se dijo, se lee: *Hoy te engendré yo.*—Y en los Proverbios: *Antes de los abismos fui engendrada yo, ...antes que los collados fui yo concebida;* o según otra versión: *Antes que todos los collados me engendró el Señor.*—Y en Isaías: *¿Acaso yo, que hago parir a otros, no pariré?, dice el Señor. ¿Voy a ser estéril yo, que concedo la generación a los demás?, dice el Señor a Dios.* Y aunque pueda decirse que esto hay que referirlo a la multiplicación de los hijos de Israel que volvían de la cautividad a su país, porque se dice antes: *Sión ha parido a sus hijos,* sin embargo, esto no se opone a lo dicho. Porque, cualquiera que sea la interpretación, no obstante, la razón inducida por boca de Dios permanece firme e inalterable, porque, si El da la generación a otros no ha de ser estéril. Tampoco sería conveniente que quien engendró de verdad a otros, no engendre de veras, sino por semejanza, pues es preciso que algo se encuentre más perfectamente en la causa que en los causados, según se demostró.—Asimismo dice San Juan: *Y hemos visto su gloria, gloria como de unigénito del Padre.* Y otra vez: *El Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer.*—También dice San Pablo: *Cuando introduce de nuevo al Primogénito en el mundo, dice: Adórenle todos los ángeles de Dios.*

CAPITULUM III
Quod Filius Dei sit Deus

CAPITULO III
El Hijo de Dios es Dios

Hay que advertir que la Sagrada Escritura usa también los nombres ya citados para dar a conocer la creación de las cosas; así se dice: *¿Tiene padre la lluvia? ¿Quién engendra a las gotas del rocío? ¿De qué seno sale el hielo?; y la escarcha del cielo, ¿quién la engendra?* Por eso, a fin de que en los nombres de *paternidad, filiación* y *generación* no se entendiese únicamente la eficacia de la creación, la autoridad de la Escritura añadió que, al que llamaba *Hijo* y *Engendrado,* no silenciase el que fuese también Dios, para que así dicha generación se concitaba como algo más amplio que la creación; porque se dice en San Juan: *Al principio era el Verbo, pero el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios.* Y que por el nombre de *Verbo* se entiende el Hijo, se deja ver por lo que sigue: *Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre.*—Dice también San Pablo: *Apareció la bondad y la humanidad del Salvador, nuestro Dios.*

Tampoco omitió esto el Antiguo Testamento, llamando Dios a Cristo. Se dice en el Salmo: *Tu trono, Señor, es por los siglos eterno, y cetro de equidad es el cetro de tu reino; amas la justicia y aborreces la iniquidad.* Y que esto se refiere a Cristo se ve por lo que sigue: *Por eso Dios, tu Dios, te ha ungido con el óleo de la alegría, más que a tus compañeros.* — También se dice en Isaías: *Nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo, que tiene sobre su hombro la soberanía y que se llamará Admirable, Consejero, Dios fuer-*

Considerandum tamen quod praedictis nominibus Divina Scriptura utitur etiam ad creationem rerum ostendendam: dicitur enim Iob 38,28.29: *Quis est pluviae pater? Vel quis genuit stillas roris? De cuius utero egressa est glacies? Et gelu de caelo quis genuit?* Ne igitur nihil aliud ex *paternitatis, filiationis* et *generationis* vocabulis intelligeretur quam creationis efficacia, addidit Scripturae auctoritas ut eum quem *filium* et *genitum* nominabat, etiam Deum esse non taceret, ut sic praedicta generatio aliquid amplius quam creatio intelligeretur. Dicitur enim Io 1,1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Et quod *Verbi nomine* Filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur: nam subdit (v.14): *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre.*—Et Paulus dicit, Tit 3,4: *Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei.*

Hoc etiam Veteris Testamenti scriptura non tacuit, Christum Deum nominans. Dicitur enim in Psalmo (44,7.8): *Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi, virga directionis virga regni tui: dilexisti iustitiam, et odisti iniquitatem.* Et quod ad Christum dicatur, patet per id quod subditur: *Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis.*—Et Is 9,6 dicitur: *Parvulus natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius; et vocabitur nomem eius Admirabilis, Consilia-*

rius, Deus fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis.

Sic igitur ex Sacra Scriptura docemur Filium Dei, a Deo genitum, Deum esse. Filium autem Dei Iesum Christum Petrus confessus est, ei dicens (Mt 16,16): *Tu es Christus, Filius Dei vivi.* Ipse igitur et Unigenitus est, et Deus est.

te, Padre sempiterno, Príncipe de la paz.

Así, pues, nos enseña la Sagrada Escritura que el Hijo de Dios, engendrado por Dios, es Dios. Pedro confesó a Jesucristo Hijo de Dios cuando le dijo: *Tú eres Cristo, Hijo de Dios vivo.* Luego El es el Unigénito y Dios.

CAPITULUM IV
Quid opinatus sit Photinus de Filio Dei, et eius improbatio

CAPITULO IV
Opinión de Fotino sobre el Hijo de Dios, y su refutación

Huius autem Doctrinae veritatem quidam perversi homines suo sensu metiri praesumentes, de praemissis vanas et varias opiniones conceperunt.

Quorum quidam consideraverunt, hanc esse Scripturae consuetudinem, eos qui divina gratia iustificantur, *filios Dei* dici: secundum illud Io 1,12, *Dedit eis potestatem filios Dei fieri,* his *qui credunt in nomine eius.* Et Rom 8,16, dicitur: *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Et 1 Io 3,1: *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.*—Quos etiam *a Deo genitos esse* Scriptura non tacet. Dicitur enim Iac 1,18: *Voluntarie genuit nos verbo veritatis.* Et 1 Io 3,9, dicitur: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*—Et, quod est mirabilius, eisdem nomen *divinitatis* adscribitur. Dominus enim dixit ad Moysen (Ex 7,1): *Ego constitui te deum Pharaonis.* Et in Psalmo (81,6): *Ego dixi, Dii estis, et filii Excelsi omnes;* et, sicut Dominus dicit, Io 10,35: *Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est.*

Algunos hombres perversos, presumiendo abarcar con su inteligencia la verdad de esta doctrina, concibieron acerca de lo dicho algunas opiniones equivocadas.

Algunos de ellos consideraron que la Escritura acostumbraba llamar *hijos de Dios* a quienes son justificados por la gracia divina, según los textos siguientes: *Diole potestad de venir a ser hijos de Dios a aquellos que creen en su nombre. El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Ved qué amor nos ha mostrado el Padre, que seamos llamados hijos de Dios y lo seamos.*—A los cuales tampoco olvida la Escritura llamarlos *engendrados por Dios.* Porque se dice: *De su propia voluntad nos engendró por la palabra de la verdad;* y también: *Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él.*—Y lo que es más admirable, se les atribuye el nombre de la *divinidad.* Así dijo el Señor a Moisés: *Te he puesto como dios para el Faraón;* y en el libro de los Salmos: *Yo dije: Sois dioses, y todos vosotros sois hijos del Altísimo;* y también, como dijo el Señor: *Llamó dioses a aquellos a los que fue dirigida la palabra de Dios.*

De este modo, opinando que Jesucristo es puro hombre y que procede originariamente de María Virgen y que por el mérito de su santa vida alcanzó más que nadie el honor de la divinidad, lo creyeron hijo de Dios por el espíritu de adopción, igual que los demás hombres, y engendrado por El mediante la gracia; y que es llamado Dios en la Escritura por cierta semejanza con Dios, pero no por su naturaleza, sino por una participación de la bondad divina, tal cual se dice de los santos: *Para hacernos participantes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo.*

Y trataron de confirmar esta opinión con la autoridad de la Sagrada Escritura.

Porque el Señor dice: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.* Ahora bien, si El fuese Dios eternamente, no hubiese recibido el poder en el tiempo.

Asimismo se dice del Hijo que *fue hecho para él* (es decir, para Dios), *de la descendencia de David según la carne,* y que *fue constituido Hijo poderoso de Dios.* Mas lo que es constituido y hecho, parece no ser eterno.

Dice el Apóstol: *Se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre.* Lo cual parece demostrar que, en recompensa de su obediencia y de los sufrimientos, se le hizo merced de un honor divino y fue ensalzado sobre todas las cosas.

Asimismo dice San Pedro: *Tenga, pues, por cierto, toda la casa de Israel, que Dios le ha hecho Señor y Cristo a este Jesús a quien habéis crucificado.* Luego parece ser que fue hecho Dios en el tiempo, y no nacido antes de todo tiempo.

Aducen también en apoyo de su opinión cuanto en la Escritura pa-

Per hunc ergo modum, opinantes Iesum Christum purum hominem esse, et ex Maria Virgine initium sumpsisse, et per beatae vitae meritum divinitatis honorem prae ceteris fuisse adeptum, aestimaverunt eum, similiter aliis hominibus, per adoptionis spiritum Dei filium; et per gratiam ab eo genitum; et per quandam assimilationem ad Deum in Scripturis dici Deum, non per naturam, sed per consortium quoddam divinae bonitatis, sicut et de sanctis dicitur 2 Petr 1,4: *ut efficiamini divinae consortes naturae, fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem.*

Hanc autem positionem Sacrae Scripturae auctoritate confirmare nitebantur.

Dicit enim Dominus, Mt ult. (c.28,18): *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Quod si ante tempora Deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

Item, Rom 1,3.4, dicitur de Filio quod *factus est ei,* scilicet Deo, *ex semine David secundum carnem;* et quod *praedestinatus est Filius Dei in virtute.* Quod autem praedestinatur et factum est, videtur non esse aeternum.

Item. Apostolus dicit, ad Phil 2,8: *Factus*[1] *est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Ex quo videtur ostendi quod propter obedientiae et passionis meritum divino sit honore donatus, et super omnia exaltatus.

Petrus etiam dicit, Act 2,36: *Certissime*[2] *ergo sciat omnis domus Israel quia Dominum eum et Christum Deus fecit hunc Iesum, quem vos crucifixistis.* Videtur igitur ex tempore Deus esse factus, non ante tempora natus.

Adducunt etiam in fulcimentum suae opinionis ea quae in

[1] Vulg.: "Factus obediens... et donavit illi..."
[2] Vulg.: "Certissime sciat ergo... quia et Dominum... fecit Deus...

Scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur: sicut quod femineo portatur utero, et profectum aetatis accepit, esuriem passus est, et lassitudine fatigatus, et morti subiectus; quod sapientia profecit, iudicii se nescire diem confessus est, et mortis terrore concussus est; et alia huiusmodi, quae Deo per naturam existenti convenire non possent. Unde concludunt quod per meritum honorem divinum adeptus est per gratiam, non quod esset naturae divinae.

Hanc autem positionem primo adinvenerunt quidam antiqui haeretici, Cerinthus[3] et Ebion[4]; quam postea Paulus Samosatenus instauravit[5]; et postea a Photino est confirmata[6], ut qui hoc dogmatizant, Photiniani nuncupentur.

Diligenter autem verba Sacrae Scripturae considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem praedicti homines sua opinione conceperunt. Nam cum Salomon dicat, *Nondum erant abyssi et ego iam concepta eram* (Prov 8,4), satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse. Unde relinquitur quod Filius a Deo genitus initium essendi a Maria non sumpsit.—Et licet haec, et alia similia testimonia depravare conati fuerint perversa expositione, dicentes haec secundum praedestinationem debere intelligi, quia scilicet ante mundi conditionem dispositum fuit ut ex Maria Virgine Dei Filius nasceretur, non quod Dei Filius fuerit ante mundum; convincantur quod non solum in praedestinatione, sed etiam realiter fuerit ante Mariam. Nam post praemissa verba Salomonis subiungi-

rece importar alguna imperfección en Cristo, tal como el ser llevado en un seno de mujer, el que creciese en edad, el que padeciese hambre, se fatigase por el cansancio y se sometiese a la muerte; el progresar en sabiduría; el confesar que ignoraba el día del juicio; el turbarse por el terror de la muerte, y otras cosas semejantes que no pueden convenir a quien es Dios por naturaleza. De donde concluyen que en recompensa alcanzó por gracia el honor divino, y no que fuese de naturaleza divina.

Los que sostuvieron primeramente esta opinión fueron algunos herejes antiguos, Cerinto y Ebión; renovándola después Pablo de Samosata; afirmándola, por último, Fotino, de manera que los que la defienden se llaman fotinianos.

Sin embargo, para quienes estudian con diligencia las palabras de la Sagrada Escritura, es evidente que en ella no cabe el sentido que tales hombres le atribuyeron. Porque cuando Salomón dice: *Antes que los abismos fui engendrada yo,* demuestra suficientemente que esta generación existía antes que todo lo corporal. De donde resulta que el Hijo, engendrado por Dios, no recibió el principio de su ser de María.—Y aunque se esfuercen por torcer, con una perversa interpretación, estos testimonios y otros semejantes, diciendo que deben entenderse según la predestinación, o sea, que antes de la creación del mundo se dispuso que el Hijo de Dios naciese de María Virgen, pero no que fuese Hijo de Dios, convénzanse que existió antes que María no sólo por la predestinación, sino también en realidad. Porque, después de las palabras ya citadas de Salomón, se añade: *Cuando echó los*

[3] AUGUST.; *De haeresibus* c.8: Cerinthiani a Cerintho... Iesum hominem tantummodo fuisse... asseverantes" (ed. OEHLER, *Corp. Haeres.* t.1 p.198).
[4] ID., *ibid.*, 10: "Hebionaei Christum etiam tantummodo hominem dicunt" (ibid., p.198).
[5] ID., *ibid.*, 44: "Pauliani a Paulo Samosateno, Christum non semper fuisse dicunt, sed eius initium ex quo de Maria natus est asseverant, nec eum aliquid amplius quam hominem putant. Ista haeresis aliquando cuiusdam Artemonis fuit, sed cum defecisset instaurata est a Paulo et postea sic a Photino confirmata est ut Photiniani quam Pauliani celebrius nuncupentur" (ibid., p.206).
[6] ID., *ibid.*, 45: "Photinus ab Epiphanio non continuo post Paulum sive cum Paulo, sed aliis interpositis ponitur..." (ibid., p.206).

cimientos de la tierra, estaba yo con él como arquitecto; ahora bien, si hubiese existido sólo en la predestinación, nada hubiera podido hacer. Lo mismo resulta según las palabras de Juan Evangelista, porque al anteponer: *Al principio era el Verbo,* con cuyo nombre se entiende el Hijo, como se demostró, para que nadie lo interpretara según la predestinación, añadió: *Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no se hizo nada;* lo cual no sería verdad si no hubiera existido antes que el mundo.—Asimismo dice el Hijo de Dios: *Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo.* Y nuevamente: *He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió.* Luego es evidente que El existió antes que descendiese del cielo.

Además, según dicha opinión, el hombre se acercó a Dios por el mérito de la vida. Por el contrario, el Apóstol declara que, siendo Dios, se hizo hombre. *Existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó tomando la forma de siervo, y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de hombre.* Luego dicha opinión no concuerda con la sentencia del Apóstol.

Más aún: entre los que poseyeron la gracia de Dios, Moisés la tuvo copiosamente, del cual se dice que *El Señor hablaba a Moisés cara a cara, como habla un hombre a su amigo.* Ahora bien, si Jesucristo no se llamase Hijo de Dios más que por la gracia de adopción, como los otros santos, Moisés se llamaría Hijo por la misma razón que Cristo, por más que Cristo fuese dotado de una gracia más abundante; porque también entre los demás santos uno es colmado de mayor gracia que otro, y, no obs-

tur (v.29.30): *Quando appendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens:* si autem in sola praedestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Ioannis Evangelistae habetur: nam cum praemisisset (c.1, v.1), *In principio erat Verbum,* quo nomine Filius intelligitur, ut ostensum est (c. praec.); ne quis hoc secundum praedestinationem accipere possit, subdit (v.3): *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil,* quod verum esse non posset nisi realiter ante mundum extitisset.—Item, Filius Dei dicit, Io 3,13: *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis, qui est in caelo;* et iterum, Io 6,38: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Apparet ergo eum fuisse antequam de caelo descenderet.

Praeterea. Secundum praedictam positionem, homo per vitae meritum profecit in Deum. Apostolus autem e converso ostendit quod, cum Deus esset, factus est homo. Dicit enim, ad Phil 2,6: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo.* Repugnat igitur praedicta positio Apostolicae sententiae.

Adhuc. Inter ceteros qui Dei gratiam habuerunt, Moyses eam habuit copiose, de quo dicitur Ex 33,11, quod *loquebatur ei Dominus*[7] *facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum.* Si igitur Iesus Christus non diceretur Dei Filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alii sancti, eadem ratione Moyses filius diceretur et Christus, licet etiam abundantiori gratia Christus fuerit dotatus: nam et inter alios sanctos, unus alio maiori gratia

[7] Vulg.: "... Dominus ad Moysen... solet loqui..."

repletur, et tamen omnes eadem ratione filii Dei dicuntur. Moyses autem non eadem ratione dicitur filius qua Christus. Distinguit enim Apostolus Christum a Moyse sicut filium a servo: dicitur enim ad Hebr 3,5: *Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius tanquam famulus, in testimonium eorum quae dicenda erant: Christus autem tanquam filius in domo sua.* Manifestum est ergo quod Christus non dicitur Dei Filius per adoptionis gratiam, sicut alii sancti.

Similis etiam ratio ex pluribus aliis Scripturae locis colligi potest, quae quodam singulari modo Christum prae aliis Dei Filium nominat. Quandoque quidem, absque aliis, singulariter eum *Filium* nominans: sicut vox Patris intonuit in baptismo (Mt 3,17), *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.*—Quandoque eum *Unigenitum* nominat: sicut Io 1,14, *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre;* et iterum (v.18), *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Si autem communi modo, sicut et alii, filius diceretur, unigenitus dici non posset.—Quandoque etiam et *Primogenitus* nominatur, ut quaedam derivatio filiationis ab eo in alios ostendatur: secundum illud Rom 8,29: *Quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imagini*[8] *Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus;* et Gal 4,4 dicitur: *Misit Deus Filium suum ut adoptionem filiorum reciperemus.* Alia ergo ratione ipse est Filius, per cuius filiationis similitudinem alii filii dicuntur.

Amplius. Quaedam opera in Scripturis Sacris ita Deo proprie attribuuntur quod alteri convenire non possunt, sicut sanctificatio animarum, et remissio peccatorum: dicitur enim Lev 20,8:

tante, todos se llaman hijos de Dios por la misma razón. Moisés, sin embargo, no se llama Hijo de Dios por la misma razón que Cristo; porque el Apóstol distingue a Cristo de Moisés como el hijo del siervo, dice en la carta a los Hebreos: *Moisés fue fiel en toda su casa, como ministro que ha de dar testimonio de todo lo que ha de decir; pero Cristo está como hijo en su casa.* Es, pues, evidente que Cristo no se llama Hijo de Dios por la gracia de adopción, como los otros santos.

La misma doctrina puede inferirse, además, de otros muchos lugares de la Sagrada Escritura, la cual llama a Cristo Hijo de Dios de un modo particular con preferencia a los demás. En efecto, unas veces llamándole en singular *Hijo,* con exclusión de los demás, como al resonar la voz del Padre en el bautismo: *Este es mi hijo muy amado, en quien tengo mis complacencias.*—Otras veces lo llama Unigénito; por ejemplo: *Lo hemos visto como Unigénito del Padre;* y de nuevo: *El unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer.* Ahora bien, si se le llama *hijo* de un modo común, como a los demás, no hubiera podido llamarse unigénito.—Y otras veces es llamado además *Primogénito,* para manifestar que la filiación de los demás deriva de El, según los textos: *A los que de antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea primogénito entre muchos hermanos;* y: *Envió Dios a su Hijo para que recibiésemos la adopción de hijos.* Luego El es Hijo por una razón particular, y los demás se dicen hijos por una semejanza de esta filiación.

Además, en la Sagrada Escritura se atribuyen algunas obras tan propiamente a Dios, que no pueden convenir a nadie más, como la santificación de las almas y la remisión de los pecados; así se dice: *Yo, Yavé, os*

[8] Vulg.: "... conformes fieri imaginis..."

santifico; y: *Yo soy quien por mi amor borro tus pecados.* Ambos textos los aplica la Sagrada Escritura a Cristo. Pues se dice en la carta a los Hebreos: *Todos, el que santifica como los santificados, de uno solo vienen;* además: *Jesús, a fin de santificar por su propia sangre a su pueblo, padeció fuera de la puerta.* Incluso el mismo Señor declaró de sí mismo *que tenía poder de perdonar los pecados,* y lo confirmó con un milagro, como consta en San Mateo. Esto mismo anunció el ángel sobre El: *El salvará a su pueblo de sus pecados.* Luego Cristo, que santifica y perdona los pecados, no es llamado Dios por la misma razón por la que se llaman dioses los que son santificados y reciben el perdón de sus pecados; El es Dios porque tiene poder y naturaleza divinos.

Los testimonios de la Escritura con que intentaban demostrar que Cristo no es Dios por naturaleza, no tienen fuerza probativa. Porque en Cristo, Hijo de Dios, después del misterio de la encarnación, confesamos dos naturalezas, o sea, la humana y la divina. De ahí que se afirme de Cristo lo que es propio de Dios, por razón de su naturaleza divina, como lo que parece importar deficiencia, por razón de su naturaleza humana, como se explicará después con más extensión. De momento, para el presente estudio sobre la generación divina, demos por demostrado suficientemente que, según la Escritura, Cristo es llamado Hijo de Dios, y Dios no sólo por la gracia de adopción, como puro hombre, sino por naturaleza de su divinidad.

Ego Dominus, qui sanctifico vos; et Is 43,25: *Ego*[9] *sum qui deleo iniquitates vestras propter me.* Utrumque autem horum Christo Scriptura attribuit. Dicitur enim ad Hebr 2,11: *Qui sanctificat et qui sanctificatur, ex uno omnes;* et ad Hebr ult. (13,12) *Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.* Ipse etiam Dominus de se protestatus est *quod haberet potestatem remittendi peccata,* et miraculo confirmavit, ut habetur Mt 9,6. Hoc etiam angelus de ipso praenuntiavit, *Ipse,* inquiens, *salvum faciet populum suum a peccatis eorum* (Mt 1,21). Non igitur Christus, et sanctificans et peccata remittens, sic dicitur Deus sicut dicuntur dii hi qui sanctificantur, et quorum peccata remittuntur: sed sicut virtutem et naturam divinitatis habens.

Illa vero Scripturae testimonia quibus ostendere nitebantur quod Christus non esset Deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo Dei Filio, post Incarnationis mysterium, duas naturas, humanam scilicet et divinam. Unde de eo dicuntur et quae Dei sunt propria, ratione divinae naturae; et quae ad defectum pertinere videntur, ratione humanae naturae, ut infra (cc.9.27) plenius explanabitur. Nunc autem, ad praesentem considerationem de divina generatione, hoc sufficiat monstratum esse secundum Scripturas quod Christus Dei Filius et Deus dicitur non sicut purus homo per gratiam adoptionis, sed propter divinitatis naturam.

[9] Vulg.: "Ego sum, Ego sum ipse qui... tuas..."

CAPITULUM V

Opinio Sabellii de Filio Dei, et eius improbatio

CAPITULO V

Opinión de Sabelio sobre el Hijo de Dios, y su refutación

Quia vero omnium de Deo recte sentientium haec est fixa mentis conceptio, quod non possit esse nisi unus Deus, quidam, ex Scripturis concipientes quod Christus sit vere et naturaliter Deus ac Dei Filius, unum Deum esse confessi sunt Christum Dei Filium et Deum Patrem: nec tamen quod Deus Filius dicatur secundum suam naturam aut ab aeterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit ex quo de Maria Virgine natus est per Incarnationis mysterium. Et sic omnia quae Christus secundum carnem sustinuit, Deo Patri attribuebant: puta esse filium Virginis, conceptum et natum esse ex ipsa, passum, mortuum et resurrexisse, et alia omnia quae Scripturae de Christo secundum carnem loquuntur.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur Scripturae auctoritatibus.

Dicitur enim Ex 20,2.3 (Deut 6,4): *Audi Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est.*—Et Deut 32, 39: *Videte quod ego sum solus, et non est alius praeter me*[1].—Et Io 5 (v.19; 14,10): *Pater in me manens, ipse facit opera;* et 14,9.11: *Qui videt me, videt et Patrem:* et, *Ego in Patre, et Pater in me est.* Ex quibus omnibus concipiebant Deum Patrem ipsum Filium dici ex Virgine incarnatum.

Haec autem fuit opinio Sabellianorum, qui et Patripassiani sunt dicti, eo quod Patrem passum esse confitentur, asserentes ipsum Patrem esse Christum[2].

Puesto que es doctrina invariable para todos los que juzgan rectamente de la Divinidad que no puede haber sino un solo Dios, algunos, descubriendo por la Escritura que Cristo es en verdad y por naturaleza Dios e Hijo de Dios, declararon que Cristo, el Hijo de Dios, y Dios Padre son un solo Dios; y no que Dios sea llamado Hijo por razón de su naturaleza o desde la eternidad, sino que recibió el título de filiación cuando nació de María Virgen por el misterio de la encarnación. Y así, todo lo que Cristo soportó según la carne atribuíanlo a Dios Padre; por ejemplo, el ser hijo de una virgen, el ser concebido y nacido de ella, el haber padecido, el haber muerto y haber resucitado y todas las demás cosas que la Escritura dice de Cristo según la carne.

Además, intentaron confirmar esta opinión con autoridades de la Escritura.

Porque se dice: *Oye, Israel: Yavé es nuestro Dios, Yavé es único.*—Y también: *Ved, pues, que soy yo, yo solo. Y que no hay Dios alguno más que yo.*—Además: *El Padre, que mora en mí, El es quien hace las obras.* Y: *El que me ha visto a mí ha visto al Padre.—Yo estoy en el Padre y el Padre en mí.* Por todo esto concebían se podía decir que Dios Padre es el mismo Hijo, que tomó carne de la Virgen.

Y ésta fue la opinión de los sabelianos, que también fueron llamados patripasianos, porque confesaban que el Padre padeció, al afirmar que el mismo Padre es Cristo.

[1] Vulg.: "... ego sim... et non sit alius Deus..."
[2] AUGUST., *De haeresibus* c.41 (ed.cit., t.1 p.204).

Pero esta opinión, aunque difiera de la anterior en cuanto a la divinidad de Cristo, ya que confiesa que Cristo es en verdad y por naturaleza Dios, cosa que negaba la primera, sin embargo, está de acuerdo con ella en cuanto a la generación y filiación; puesto que así como la primera afirma que la filiación y la generación, por las cuales Cristo es llamado Hijo, no se dio antes de María, así también lo confiesa ésta. Por lo tanto, ninguna de las dos relacionan la generación y filiación con la naturaleza divina, sino sólo con la humana.—Esta opinión sostiene también algo característico, y es que, cuando se dice *Hijo de Dios,* no se designa alguna persona subsistente, sino una propiedad añadida a la persona ya subsistente; así el mismo Padre, al tomar carne de la Virgen, recibió el nombre de Hijo; no siendo el Hijo otra persona subsistente distinta de la persona del Padre.

Pero por los testimonios de la Escritura se ve claramente la falsedad de esta opinión. Porque en ella Jesucristo no sólo es llamado Hijo de la Virgen, sino también Hijo de Dios, como consta por lo anterior. Y como no es posible que uno sea hijo de sí mismo, porque como el hijo es engendrado por el padre, y quien engendra da el ser al engendrado, se seguiría que serían el mismo quien da el ser y quien lo recibe; lo cual es absolutamente imposible. Luego Dios Padre no es el mismo Hijo, sino que uno es el Hijo y otro el Padre.

Además, dice el Señor: *He bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió;* y *Padre, glorifícame cerca de ti mismo.* Por estas y otras palabras parecidas se demuestra que el Hijo es distinto del Padre.

Ahora bien, puede decirse, según esta opinión, que Cristo se dice Hijo de Dios Padre solamente en cuanto a la naturaleza humana, a saber, porque el mismo Dios Padre creó y santificó a la naturaleza humana que

Haec autem positio, etsi a praedicta (c. praec.) differat quantum ad Christi divinitatem, nam haec Christum verum et naturalem Deum esse confitetur, quod prima negabat; tamen quantum ad generationem et filiationem, utraque est conformis opinio: nam sicut prima positio asserit filiationem et generationem qua Christus Filius dicitur, non fuisse ante Mariam, ita et haec opinio confitetur. Neutra igitur positio generationem et filiationem ad divinam naturam refert, sed solum ad naturam humanam.—Habet etiam et hoc proprium ista positio, quod, cum dicitur *Filius Dei,* non designatur aliqua subsistens persona, sed quaedam proprietas superveniens praeexistenti personae: nam ipse Pater, secundum quod carnem sumpsit ex Virgine, Filii nomen accepit; non quasi Filius sit aliqua subsistens persona a persona Patris distincta.

Huius autem positionis falsitas manifeste ostenditur auctoritate Scripturae. Nam Christus non solum Virginis filius dicitur in Scripturis, sed etiam Filius Dei: ut ex superioribus (c.2) patet. Hoc autem esse non potest, ut idem sit filius sui ipsius: cum enim filius generetur a patre, generans autem det esse genito, sequeretur quod idem esset dans et accipiens esse; quod omnino esse non potest. Non est igitur Deus Pater ipse Filius, sed alius est Filius et alius Pater.

Item. Dominus dicit: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me* Io 6,38; et 17,5: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum.* Ex quibus omnibus, et similibus, ostenditur Filius esse alius a Patre.

Potest autem dici secundum hanc positionem, quod Christus dicitur Filius Dei Patris solum secundum humanam naturam: quia scilicet ipse Deus Pater humanam naturam quam assumpsit,

creavit et sanctificavit. Sic igitur ipse secundum divinitatem sui ipsius secundum humanitatem dicitur pater. Et ita etiam nihil prohibet eundem secundum humanitatem distinctum esse a seipso secundum divinitatem.

Sed secundum hoc sequetur quod Christus dicatur filius Dei sicut et alii homines vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. Ostensum est autem (c. praec.) quod alia ratione Christus dicitur Dei Filius quam alii sancti. Non igitur modo praedicto potest intelligi quod ipse Pater sit Christus et filius sui ipsius.

Praeterea. Ubi est unum suppositum subsistens, pluralis praedicatio non recipitur. Christus autem de se et de Patre pluraliter loquitur, dicens (Io 10,30): *Ego et pater unum sumus.* Non est ergo Filius ipse Pater.

Adhuc. Si Filius a Patre non distinguitur nisi per Incarnationis mysterium, ante incarnationem omnino nulla distinctio erat. Invenitur autem ex Sacra Scriptura etiam ante incarnationem Filius a Patre fuisse distinctus. Dicitur enim Io 1,1: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.* Verbum igitur, quod apud Deum erat, aliquam distinctionem ab ipso habebat: habet enim hoc consuetudo loquendi, ut *alius apud alium esse* dicatur.—Similiter etiam Prov 8, 30, genitus a Deo dicit: *Cum eo eram componens omnia* [3]. In quo rursus associatio et quaedam distinctio designatur.—Dicitur etiam Os 1,7: *Domui Iuda miserebor, et salvabo eos in Domino Deo suo:* ubi Deus Pater de salvandis in Deo Filio populis loquitur quasi de persona a se distincta, quae Dei nomine digna habeatur.—Dicitur etiam Gen 1,26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram:* in quo expresse pluralitas et distinctio facien-

asumió; según esto, El mismo, según la divinidad, se llama Padre de sí mismo en cuanto a la humanidad. Y así, nada impide que El, según la humanidad, sea distinto de sí mismo según la divinidad.

Pero, según esto, resultaría que Cristo se diría Hijo de Dios como los demás hombres, bien por razón de la creación, bien por razón de la santificación. Mas hemos demostrado que Cristo se dice Hijo de Dios por distinta razón que los santos. En consecuencia, no puede entenderse, según el modo predicho, que el mismo Padre sea Cristo e hijo de sí mismo.

Además, donde hay un supuesto subsistente no cabe una predicación plural. Pero Cristo habla en plural de sí y del Padre, diciendo: *Yo y el Padre somos una sola cosa.* Luego el Hijo no es el Padre.

Más todavía: si el Hijo no se distingue del Padre si no es por el misterio de la encarnación, antes de la encarnación no había distinción alguna. Sin embargo, consta por la Sagrada Escritura que incluso antes de la encarnación el Hijo era distinto del Padre. Pues se dice: *Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.* Por consiguiente, el Verbo, que está en Dios, se distinguía de El; porque lo da a entender el modo de hablar, al decir *que uno está en otro.*—Igualmente, también, el engendrado por Dios dice: *Estaba yo con El como arquitecto.* En lo cual se indica de nuevo una asociación y cierta distinción.—También se dice: *Me compadeceré de la casa de Judá y los salvaré en su Señor Dios;* donde Dios habla de los pueblos que han de ser salvados por el Hijo de Dios, como de persona distinta de sí, que es digna del nombre de Dios.—Se dice además: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* en lo cual se indica expresamente la pluralidad y distinción de los que hacen al hombre. Ahora bien, por las Escritu-

[3] Vulg.: "... cuncta componens".

ras se sabe que sólo Dios ha creado al hombre.—En resumen, hubo pluralidad y distinción entre Dios Padre y Dios Hijo antes de la encarnación de Cristo. Luego el mismo Padre no se dice Hijo por el misterio de la encarnación.

Además, la verdadera filiación pertenece al mismo supuesto de quien se dice hijo, ya que ni las manos ni los pies del hombre reciben propiamente el nombre de filiación, sino el hombre mismo, de quien son estas partes. Mas los títulos de *paternidad* y de *filiación* requieren distinción en aquellos a quienes se aplican, como también entre *generante* y *engendrado*. Luego es preciso que, si alguien se dice verdaderamente hijo, se distinga del padre por el supuesto. Cristo es en verdad Hijo de Dios, porque se dice: *Y estamos en su verdadero Hijo, Jesucristo*. Por tanto, es necesario que Cristo sea distinto del Padre por el supuesto. Luego, el mismo Padre no es el Hijo.—Después del misterio de la encarnación, el Padre declaró en voz alta acerca de su Hijo: *Este es mi Hijo muy amado;* y esta designación se refiere al sujeto. Luego Cristo es distinto del Padre en cuanto al supuesto.

Pero las razones con que Sabelio intentó confirmar su opinión no demuestran lo que pretende, como se verá más extensamente. Porque por aquello de que *Dios es uno* y de que *el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre* no se concluye que el Hijo y el Padre tengan un solo supuesto, porque entre dos cosas distintas por el supuesto puede darse también alguna unidad.

tium hominem designatur. Homo autem per Scripturas a solo Deo conditus esse docetur.—Et sic Dei Patris et Dei Filii pluralitas et distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem. Non igitur ipse Pater Filius dicitur propter Incarnationis mysterium.

Amplius. Vera filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius: non enim manus vel pes hominis filiationis nomen proprie accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. *Paternitatis* autem et *filiationis* nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur: sicut et *generans* et *genitum*. Oportet igitur, si aliquis vere dicitur filius, quod supposito a patre distinguatur. Christus autem vere est Dei Filius: dicitur enim 1 Io ult.[4]: *Ut simus in vero Filio eius Iesu Christo*. Oportet igitur quod Christus sit supposito distinctus a Patre. Non igitur ipse Pater est Filius.—Adhuc. Post Incarnationis mysterium Pater de Filio protestatur (Mt 3,17): *Hic est Filius meus dilectus*. Haec autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius a Patre.

Ea vero quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare, id quod intendit non ostendunt, ut infra (c.9) plenius ostendetur. Non enim per hoc quod *Deus est unus*, vel quod *Pater est in Filio et Filius in Patre*, habetur quod Filius et Pater sit unum supposito: potest enim et duorum supposito distinctorum aliqua unitas esse.

[4] C.5,20: "... dedit nobis sensum ut cognoscamus verum Deum et simus..." (Vulg.).

CAPITULUM VI
De opinione Arii circa Filium Dei [1]

CAPITULO VI
Opinión de Arrio acerca del Hijo de Dios

Cum autem Doctrinae Sacrae non congruat quod Filius Dei a Maria initium sumpserit, ut Photinus dicebat (cf. c.4); neque ut is qui ab aeterno Deus fuit et Pater est, per carnis assumptionem Filius esse coeperit, ut Sabellius dixerat (cf. c.5): fuerunt alii hanc de divina generatione quam Scriptura tradit opinionem sumentes, quod Filius Dei ante Incarnationis mysterium extiterit, et etiam ante mundi conditionem; et quia iste Filius a Deo Patre est alius, aestimaverunt eum non esse eiusdem naturae cum Deo Patre; non enim intelligere poterant, nec credere volebant, quod aliqui duo, secundum personam distincti, habeant unam essentiam et naturam. Et quia sola natura Dei Patris, secundum fidei doctrinam, aeterna creditur, crediderunt naturam Filii non ab aeterno extitisse, licet fuerit Filius ante alias creaturas. Et quia omne quod non est aeternum, ex nihilo factum est et a Deo creatum, Filium Dei ex nihilo factum esse, et creaturam praedicabant. Sed quia auctoritate Scripturae cogebantur ut etiam Filium Deum nominarent, sicut in superioribus est expressum (c.3), dicebant eum unum cum Deo Patre, non quidem per naturam, sed per quandam consensus unionem, et per divinae similitudinis participationem super ceteras creaturas. Unde, cum supremae creaturae, quas ange-

Y como no está de acuerdo con la Sagrada Doctrina que el Hijo de Dios recibiese el ser original de María, como afirmaba Fotino, como tampoco que quien es Dios desde la eternidad y es Padre comenzase a ser hijo por la asunción de la carne, como había dicho Sabelio, otros, fundándose en lo que enseña la Escritura sobre la generación divina, se apropiaron esta opinión: que el Hijo de Dios existió antes del misterio de la encarnación y aun antes de la creación del mundo; y como el mismo Hijo es distinto de Dios Padre, creyeron que El no era de la misma naturaleza que el Padre; porque no podían entender ni querían creer que dos cosas distintas, en cuanto personas, tengan una sola esencia y naturaleza. Y como, según la doctrina de la fe, créese que la sola naturaleza del Padre es eterna, creyeron que la naturaleza del Hijo no existió desde la eternidad, aunque fuera Hijo antes que todas las criaturas. Y como todo lo que no es eterno es hecho de la nada y creado por Dios, afirmaban que el Hijo de Dios fue hecho de la nada y que era una criatura. Pero, como la autoridad de la Escritura forzábalos a llamar también Dios al Hijo, como se vio anteriormente, decían que era uno con Dios Padre, pero no por naturaleza, sino por una cierta unión de consentimiento y por una participación de la divina semejanza, superior a la de las demás criaturas. De aquí que, como las criaturas superiores, que

[1] Los títulos de los cc.6 y 8 no son exactos, pues Santo Tomás se refiere más a las doctrinas de discípulos de Arrio que a la ideología del mismo Arrio: cf. P. Worrael, O. P., *St. Thomas and Arianism:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 23 (1956) 208-259; 24 (1957) 45-100; Id., *Was st. Athanasius a Source for Aquinas on Arianism?*, en *Studia Patristica* vol.1 168-174 (Berlín, Akademia-Verlag, 1957) 2 vols., 700 + 560 pp.; cf. Bulletin Thomiste 10 (1957-1959) n.312-313.

denominamos ángeles, sean llamadas *dioses* e *hijos de Dios* en la Escritura, según aquello: *¿Dónde estabas cuando me aclamaban los astros matutinos y me aplaudían los hijos de Dios?;* y también: *Está Dios en el consejo de los dioses*, era preciso llamar Hijo de Dios y Dios, con preferencia a los demás, a la más noble de las criaturas, ya que por El creó Dios Padre todas las demás criaturas.

E intentaron consolidar su opinión con testimonios de la Sagrada Escritura.

Dice el Hijo, hablando a su Padre: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero.* Luego solamente el Padre es verdadero Dios. Por tanto, como el Hijo no es el Padre, el Hijo no puede ser verdadero Dios.

Además, dice el Apóstol: *Que te conserves sin tacha, sin culpa en el mandato hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, a quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores, el único inmortal que habita una luz inaccesible.* En cuyas palabras se ve la distinción entre Dios Padre, que da a conocer, y el Hijo conocido. Por lo tanto, solamente Dios Padre, que da a conocer, es el poderoso Rey de los reyes y el Señor de los que dominan y sólo El tiene inmortalidad y habita en luz inaccesible. Luego sólo el Padre es verdadero Dios y no el Hijo.

Además, dice el Señor: *El Padre es mayor que yo;* y el Apóstol dice también que el Hijo está sometido al Padre: *Cuando le fueren sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá a quien*—esto es, al Padre—*todo se lo sometió.* Ahora bien, si el Padre y el Hijo tuviesen unas misma naturaleza, también tendrían una misma grandeza y majestad, porque el Hijo no sería menor que el Padre ni le estaría sometido.

los dicimus, in Scripturis et *dii* et *filii Dei* nominentur, secundum illud Iob 38,7, *Ubi eras cum me laudarent astra matutina, et iubilarent omnes filii Dei?* et in Psalmo (81,1), *Deus stetit in synagoga deorum*, hunc Dei Filium et Deum prae aliis dici oportebat, utpote nobiliorem inter ceteras creaturas, in tantum quod per eum Deus Pater omnem aliam condiderit creaturam.

Hanc autem positionem confirmare nitebantur Sacrae Scripturae documentis.

Dicit enim Filius, Io 17,3, ad Patrem loquens: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum.* Solus ergo Pater Deus verus est. Cum ergo Filius non sit Pater, Filius Deus verus esse non potest.

Item Apostolus dicit, 1 ad Tim ult.[2]: *Serves mandatum sine macula irreprehensibile usque in adventum Domini nostri Iesu Christi, quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem habitat inaccessibilem*, in quibus verbis ostenditur distinctio Dei Patris ostendentis ad Christum ostensum. Solus ergo Deus Pater ostendens est potens Rex regum et Dominus dominantium, et solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem. Solus ergo Pater Deus verus est. Non ergo Filius.

Praeterea. Dominus dicit, Io 14,28: *Pater maior me est;* et Apostolus dicit Filium Patri esse subiectum, 1 ad Cor 15,28: *Cum omnia subiecta illi fuerint, tunc ipse Filius subiectus erit illi*, scilicet Patri, *qui sibi subiecit omnia*[3]. Si autem esset una natura Patris et Filii, esset etiam una magnitudo et maiestas: non enim Filius esset minor Patre, nec Patri subiectus. Relinquitur ergo ex

[2] C.6,14ss.: "... et lucem inhabitat..." (Vulg.).
[3] Vulg.: "Cum autem subiecta fuerint illi omnia... erit ei qui subiecit sibi..."

Scripturis quod Filius non sit eiusdem naturae cum Patre ut credebant.

Adhuc. Natura Patris non patitur indigentiam. In Filio autem indigentia invenitur: ostenditur enim ex Scripturis quod a Patre recipit; recipere autem indigentis est. Dicitur enim Mt 11,27: *Omnia tradita sunt mihi a Patre meo*[4]; et Io 3,35: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius.* Videtur igitur Filius non esse eiusdem naturae cum Patre.

Amplius. Doceri et adiuvari indigentis est. Filius autem a Patre docetur et iuvatur. Dicitur enim Io 5,19: *Non potest Filius a se facere quicquam, nisi quod viderit Patrem facientem;* et infra (v.20): *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit;* et Io 15,15, Filius dicit discipulis: *Omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Non igitur videtur esse eiusdem naturae Filius cum Patre.

Praeterea. Praeceptum recipere, obedire, orare, et mitti, inferioris esse videtur. Haec autem de Filio leguntur. Dicit enim Filius, Io 14,31: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Et Phil 2,8: *Factus est obediens Patri usque ad mortem*[5]. Et Io 14,16: *Ego rogabo Patrem, et alium paracletum dabit vobis.* Et Gal 4,4, dicit Apostolus: *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.* Est ergo Filius minor Patre, et ei subiectus.

Item. Filius clarificatur a Patre: sicut ipse dicit, Io 12,28: *Pater, clarifica nomen tuum;* et sequitur: *Venit vox de caelo, Et clarificavi, et iterum clarificabo.* Apostolus etiam dicit, ad Rom 8,11, quod *Deus suscitavit Iesum Christum a mortuis*[6]. Et Petrus dicit, Act 2,33, quod est *dextera Dei exaltatus.* Ex quibus videtur quod sit Patre inferior.

Luego, según la Escritura, el Hijo no es—según ellos creían—de la misma naturaleza que el Padre.

Aún más: la naturaleza del Padre no sufre indigencia. Pero en el Hijo hay indigencia. Porque se ve por las Escrituras que el Hijo recibe del Padre, y el recibir es de indigentes. Así se dice: *Todo me ha sido entregado por mi Padre;* y: *El Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas.* Luego parece ser que el Hijo no es de la misma naturaleza que el Padre.

Además, el ser instruido y ayudado es de indigentes. Mas el Hijo es instruido y ayudado por el Padre. Se dice en San Juan: *No puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre.* Y después: *El Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que El hace;* y dice el Hijo a sus discípulos: *Todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer.* Luego no parece que sean de la misma naturaleza el Hijo y el Padre.

Es más: recibir un mandato, obedecer, orar y ser enviado parece ser propio de un inferior. Ahora bien, todo esto se lee del Hijo. Así dice el Hijo: *Según el mandato que me dio el Padre, así hago.* Y en la carta a los de Filipo: *Hecho obediente al Padre hasta la muerte.* E igualmente: *Yo rogaré al Padre y os daré otro abogado.* Y el Apóstol dice también a los Gálatas: *Mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo.* Luego el Hijo es menor que el Padre y está sometido a El.

Igualmente, el Hijo es glorificado por el Padre, como El mismo dice: *Padre, glorifica tu nombre;* y sigue: *Llegó entonces una voz del cielo: Le glorifiqué y de nuevo le glorificaré;* y también dice el Apóstol en la carta a los Romanos que *Dios resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos.* Además, dice Pedro que fue *exaltado a la diestra de Dios.* Por lo cual parece que el Hijo sea inferior al Padre.

[4] Vulg.: "Omnia mihi..."
[5] Vulg.: "Factus obediens usque..."
[6] Vulg.: "Qui suscitavit..."

Además, en la naturaleza del Padre no puede haber defecto alguno. Mas en el Hijo se halla falta de poder, pues se dice: *Sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí otorgarlo; es para aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre;* y falta de ciencia, porque El mismo dice: *Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre.*—También se encuentra en El falta de una afección tranquila, al decir la Escritura que en El tuvo lugar la tristeza, la ira y otras pasiones semejantes.—Luego parece que el Hijo no es de la misma naturaleza que el Padre.

Aún más: expresamente se halla en la Escritura que el Hijo de Dios es criatura. Se dice en el Eclesiástico: *El creador de todas las cosas me ordenó, mi Hacedor fijó el lugar de mi habitación;* y también: *Desde el principio y antes de los siglos me creó.* Luego el Hijo es criatura.

Además, el Hijo se cuenta entre las criaturas. Porque se dice en persona de la Sabiduría: *Yo salí de la boca del Altísimo como primogénita antes que toda criatura.* Y el Apóstol dice del Hijo que es *primogénito de toda criatura.* Luego parece que el Hijo entra en el orden de las criaturas, como ocupando el primer lugar entre las mismas.

Es más, dice el Hijo, orando al Padre por los discípulos: *Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno.* Así, pues, el Padre y el Hijo son uno, como quería que fuesen sus discípulos. Ahora bien, no quería que los discípulos fuesen uno por esencia. Luego tampoco son uno por esencia el Padre y el Hijo. Síguese, pues, que es una criatura sometida al Padre.

Esta es la opinión de Arrio y Eu-

Praeterea. In natura Patris nullus defectus esse potest. In Filio autem invenitur defectus potestatis: dicit enim Mt 20,23: *Sedere ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo.*—Defectus etiam scientiae: dicit enim ipse, Mc 13,32: *De die autem illa et hora nemo scit, neque angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater* [7].—Invenitur etiam in eo defectus quietae affectionis: Cum in eo Scriptura asserat tristitiam fuisse, et iram, et alias huiusmodi passiones.—Non igitur videtur Filius esse eiusdem naturae cum Patre.

Adhuc. Expresse in Scripturis invenitur quod Filius Dei sit creatura. Dicit enim Eccli 24,12: *Dixit mihi Creator omnium, et qui creavit me, requievit in tabernaculo meo.* Et iterum (v.14): *Ab initio et ante saecula creata sum.* Est igitur Filius creatura.

Praeterea. Filius creaturis connumeratur. Dicitur enim Eccli 24, 5, ex persona Sapientiae: *Ego ex ore Altissimi prodii* [8], *primogenita ante omnem creaturam.* Et Apostolus, ad Col 1,15, dicit de Filio quod est *primogenitus creaturae* [9]. Videtur ergo quod Filius ordinem cum creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

Amplius. Filius dicit, Io 17,22, pro discipulis ad Patrem orans: *Ego claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus.* Sic igitur Pater et Filius unum sunt sicut discipulos unum esse volebat. Non autem volebat discipulos esse per essentiam unum. Non ergo Pater et Filius sunt per essentiam unum. Et sic sequitur quod sit creatura, et Patri subiectus.

Est autem haec positio Arii [10]

[7] Vulg.: "... illo vel..."
[8] Vulg.: "... prodivi..."
[9] Vulg.: "... omnis creaturae".
[10] AUGUST., *De haeresibus* c.49: "Ariani ab Ario in eo sunt notissimi errore quo Patrem et Filium et Spiritum Sanctum nolunt esse unius eiusdemque naturae..." (ed.cit. t.1 p.211).

et Eunomii [11]. Et videtur a Platonicorum dictis exorta [12], qui ponebant summum Deum, patrem et creatorem omnium rerum, a quo primitus effluxisse dicebant quandam *mentem* in qua essent omnium rerum formae, superiorem omnibus aliis rebus, quam *paternum intellectum* [13] nominabant; et post hanc, animam mundi; et deinde alias creaturas. Quod ergo in Scripturis Sacris de Dei Filio dicitur, hoc de mente praedicta intelligebant: et praecipue quia Sacra Scriptura Dei Filium *Dei sapientiam* nominat et *Verbum Dei.*—Cui etiam opinioni consonat positio Avicennae [14], qui supra animam primi caeli ponit intelligentiam primam, moventem primum caelum, supra quam ulterius Deum in summo ponebat.

Sic igitur Ariani de Dei Filio suspicati sunt quod esset quaedam creatura supereminens omnibus aliis creaturis, qua mediante Deus omnia creasset: praecipue cum etiam quidam philosophi posuerunt quodam ordine res a primo principio processisse, ita quod per primum creatum omnia alia sint creata.

nomio, derivada, al parecer, de las doctrinas platónicas que establecían un Dios sumo, Padre y creador de todas las cosas, de quien decían emanó en un principio cierta *inteligencia* superior a todas las cosas, en la cual estaban las formas de todas ellas, la que llamaron *entendimiento paterno;* y después de ésta, el alma del mundo; luego, las demás criaturas. Según esto, aplicaban a dicha inteligencia lo que se dice en la Escritura del Hijo de Dios. Y principalmente porque la Sagrada Escritura llama al Hijo de Dios *Sabiduría* y *Verbo* de Dios.—También está en consonancia con esto la opinión de Avicena, quien coloca sobre el alma del primer cielo una primera inteligencia que lo mueve; y sobre ella ponía a Dios en lo más alto.

Así, pues, los arrianos opinaron que el Hijo de Dios era una criatura superior a todas las otras, mediante la cual Dios creó todo; principalmente porque también algunos filósofos supusieron que las cosas habían procedido del primer principio con cierto orden, de modo que por el primer ser creado fueron creados todos los otros.

CAPITULUM VII

IMPROBATIO OPINIONIS ARII DE FILIO DEI

CAPITULO VII

Refutación de la opinión de Arrio sobre el Hijo de Dios

Hanc autem positionem Divinae Scripturae repugnare manifeste potest percipere, si quis Sacrarum Scripturarum dicta diligenter consideret.

Cum enim Scriptura Divina et Christum Dei Filium, et angelos

Mas quien reflexione sobre las palabras de la Sagrada Escritura puede comprender claramente que esta opinión se opone a la Divina Escritura.

Pues cuando la Divina Escritura llama Hijo de Dios a Cristo e hijos

[11] ID., *ibid.*, 54: "Aetiani ab Aetii sunt vocati, iisdemque Eunomiani ab Eunomio, Aetii discipulo, quo nomine magis innotuerunt..." (ibid., p.213).
[12] Cf. BOECIO, *De Trinitate*, prooem. q.1 a.4 ad 8; lect.1 q.1 (3) a.4.
[13] Cf. AGUST., *De civ. Dei* X c.28: PL 41,307.
[14] *Metaphys.* tract.9 c.4 fol.104v.

de Dios a los ángeles, lo hace por distinta razón. Por lo cual dice el Apóstol en la carta a los Hebreos: *Pues ¿a cuál de los ángeles dijo alguna vez: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy?* Cosa que afirma fue dicha a Cristo. Ahora bien, según la opinión aludida, por la misma razón se dirían hijos los ángeles y Cristo ya que a ambos competiría el título de filiación conforme a la sublimidad de naturaleza en que fueron creados por Dios.

Y no hay inconveniente en que Cristo sea de una naturaleza superior a la de todos los ángeles, porque entre los ángeles también hay diversos órdenes, como consta por lo dicho; y, sin embargo, a todos compete la misma razón de filiación. Luego Cristo no se dice Hijo de Dios con arreglo a lo que afirma dicha opinión.

Asimismo, como por la razón de la creación convenga el título de la filiación divina a muchos, o sea, a todos los ángeles y santos, si Cristo se dice también Hijo por la misma razón, no sería *Unigénito,* aunque por la excelencia de su naturaleza podría llamarse *Primogénito* entre los demás. Pero la Escritura afirma que El es Unigénito: *Y le vimos como Unigénito del Padre.* Luego no se dice Hijo de Dios por razón de la creación.

Además, el título de *filiación* responde propia y verdaderamente a la generación de los vivientes, en los cuales el engendrado procede de la sustancia del generante. Por otra parte, cuando llamamos hijos a los discípulos o a quienes están a nuestro cuidado, el título de filiación no responde a la realidad, sino más bien a cierta razón de semejanza. Luego si Cristo se llamase Hijo únicamente por razón de creación, como lo que es creado por Dios no procede de su divina sustancia, Cristo no podría decirse en verdad Hijo de Dios. Ahora bien, Cristo es llamado verdadero Hijo: *Para que estemos*—dice San Juan—*en su verdadero Hijo, Jesucristo.* Luego no se dice Hijo de Dios como creado por Dios en la más

Dei filios nominet, alia tamen et alia ratione: unde Apostolus, Hebr 1,5, dicit: *Cui dixit aliquando angelorum, Filius meus es tu, Ego hodie genui te?* quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem praedictam, eadem ratione angeli filii dicerentur et Christus: utrisque enim nomen filiationis competeret secundum quandam sublimitatem naturae, in qua creati sunt a Deo.

Nec obstat si Christus sit excellentioris naturae prae aliis angelis: quia etiam inter angelos ordines diversi inveniuntur, ut ex superioribus (1.3, c.80) patet, et tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. Non igitur Christus Filius Dei dicitur secundum quod asserit praedicta positio.

Item. Cum ratione creationis nomen filiationis divinae multis conveniat, quia omnibus angelis et sanctis; si etiam Christus eadem ratione filius diceretur, non esset *unigenitus,* licet, propter excellentiam suae naturae, inter ceteros *primogenitus* posset dici. Asserit autem eum Scriptura esse unigenitum, Io 1,14: *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre.* Non igitur ratione creationis Dei Filius dicitur.

Amplius. Nomen *filiationis* proprie et vere generationem viventium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit: alias enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur, cum filios dicimus aut discipulos, aut hos quorum gerimus curam. Si igitur Christus non diceretur Filius nisi ratione creationis, cum id quod creatur a Deo, non ex substantia Dei derivetur, Christus vere Filius dici non posset. Dicitur autem verus Filius, I Io ult.: *Ut simus,* inquit, *in vero Filio eius, Iesu Christo.* Non igitur Dei Filius dicitur quasi a Deo creatus in quantacumque naturae

excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

Praeterea. Si Christus ratione creationis Filius dicitur, non erit verus Deus: nihil enim creatum Deus potest dici nisi per quandam similitudinem ad Deum. Ipse autem Iesus Christus est verus Deus: cum enim Ioannes dixisset, *Ut simus in vero Filio eius,* subdit: *Hic est verus Deus et vita aeterna.* Non igitur Christus Filius Dei dicitur ratione creationis.

Amplius. Apostolus, ad Rom 9, 5, dicit: *Ex quibus Christus est secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula, Amen.* Et Tit 2,13: *Expectantes beatam spem, et adventum gloriae magni Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi.* Et Ier 23,5.6 dicitur: *Suscitabo David germen iustum,* et postea subditur, *et hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus iustus noster,* ubi in Hebraeo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dici. Ex quibus apparet quod Filius Dei est verus Deus.

Praeterea. Si Christus verus Filius est, de necessitate sequitur quod sit verus Deus. Non enim vere filius potest dici quod ab alio gignitur, etiam si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat: oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus Filius Dei, oportet quod sit verus Deus. Non est igitur aliquid creatum

Item. Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis: quia, sicut ex superioribus (c.1) patet, perfectiones a Deo in creaturas per modum cuiusdam descensus procedunt. Christus autem habet in se totam plenitudinem divinae bonitatis: dicit enim Apostolus, ad Col 2,9: *In ipso habitat*[1] *omnis plenitudo divini-*

[1] Vulg.: "... inhabitat..."

excelente naturaleza, sino como engendrado de la sustancia de Dios.

Además, si Cristo se llamase Hijo por razón de creación, no sería verdadero Dios, ya que nada creado puede llamarse Dios si no es por cierta semejanza con El. Pero el mismo Jesucristo es verdadero Dios, porque cuando Juan dijo: *Para que estemos en su verdadero Hijo,* añadió: *El es el verdadero Dios y la vida eterna.* Luego Cristo no se dice Hijo de Dios por razón de creación.

Además, dice el Apóstol: *De quienes procede Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos, amén;* y también: *Con la bienaventurada esperanza en la venida gloriosa del gran Dios y de nuestro Salvador, Cristo Jesús.* Y además se dice: *Yo suscité a David un Vástago de justicia;* y luego se añade: *Y el nombre con que le llamarán será éste: Yavé, nuestra justicia;* poniendo en hebreo la palabra *tetragrámaton,* la cual es indudable que se dice sólo de Dios. Por lo cual se ve que el Hijo de Dios es verdadero Dios.

Además, si Cristo es verdadero Hijo, síguese necesariamente que es verdadero Dios. Porque no puede llamarse en verdad Hijo lo que procede de otro, aunque nazca de la sustancia del generante, si no es semejante específicamente al generante; pues es preciso que el hijo del hombre sea hombre. Luego si Cristo es vedadero Hijo de Dios, es necesario que sea verdadero Dios. Por lo tanto, no es algo creado.

Asimismo, ninguna criatura recibe toda la plenitud de la bondad divina; porque, como consta por lo dicho, las perfecciones divinas van de Dios a las criaturas, como descendiendo. Mas Cristo tiene en sí toda la plenitud de la divina bondad, porque dice el Apóstol: *En Cristo habita toda*

la plenitud de la divinidad. Luego Cristo no es criatura.

Aún más. Por más que el entendimiento del ángel tenga un conocimiento más perfecto que el entendimiento del hombre, sin embargo, es muy inferior al entendimiento divino. En cambio, el entendimiento de Cristo no es al conocer inferior al entendimiento divino. Pues se dice que *en Cristo se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia.* Luego Cristo, Hijo de Dios, no es una criatura.

Además, todo cuanto Dios posee en Sí mismo es su esencia, como se explicó en el libro primero. Ahora bien, todo cuanto tiene el Padre es del Hijo, puesto que el mismo Hijo dice: *Todo cuanto tiene el Padre es mío;* y, hablando con el Padre, dice: *Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo, mío.* Luego son idénticas la esencia y naturaleza del Padre y la del Hijo. Por lo tanto, el Hijo no es una criatura.

Además, el Apóstol dice que antes de que se anonadase a sí mismo tomando la forma de siervo *existía en la forma de Dios.* Pero por la forma de Dios no se entiende otra cosa que la naturaleza divina, así como por la forma de siervo no se entiende más que la naturaleza humana. Luego es Hijo en la naturaleza divina. No es, pues, criatura.

Asimismo, nada creado puede ser igual a Dios; mas el Hijo es igual al Padre. Pues se dice en San Juan: *Los judíos buscaban con más ahínco matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios.* Pues bien, la narración del evangelista, *cuyo testimonio es verdadero,* es ésta: que Cristo se decía Hijo de Dios e igual al Padre, por lo cual los judíos le perseguían. Ningún cristiano duda de que lo que Cristo dijo de sí es verdadero, al decir el Apóstol: *No tuvo por usurpación el ser igual al Padre.* Luego el Hijo es igual al Padre. Por lo tanto, no es una criatura.

tatis. Christus ergo non est creatura.

Adhuc. Licet intellectus angeli perfectiorem cognitionem habeat quam intellectus hominis, tamen multum deficit ab intellectu divino. Intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu divino: dicit enim Apostolus, ad Col 2,3, quod *in Christo*[2] *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi.* Non est igitur Christus Filius Dei creatura.

Amplius. Quicquid Deus habet in seipso, est eius essentia, ut in Primo (c.21 sqq.) ostensum est. Omnia autem quae habet Pater, sunt Filii: dicit enim ipse Filius, Io 16,15: *Omnia quae*[3] *habet Pater, mea sunt;* et Io 17,10, ad Patrem loquens, ait: *Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt.* Est ergo eadem essentia et natura Patris et Filii. Non est igitur Filius creatura.

Praeterea. Apostolus dicit, Phil. 2,6.7, quod Filius, antequam exinaniret semetipsum formam servi accipiens, *in forma Dei erat.* Per formam autem Dei non aliud intelligitur quam natura divina: sicut per formam servi non intelligitur aliud quam humana natura. Est ergo Filius in natura divina. Non est igitur creatura.

Item. Nihil creatum potest esse Deo aequale. Filius autem est Patri aequalis. Dicitur enim Io 5, 18: *Quaerebant eum Iudaei interficere, quia non solum solvebat sabbatum, sed et Patrem suum dicebat Deum, aequalem se Deo faciens*[4]. Haec est autem Evangelistae narratio, *cuius testimonium verum est* (Io 19,35; 21,24), quod Christus Filium Dei se dicebat et Deo aequalem, et propterea eum Iudaei persequebantur. Nec dubium est alicui Christiano quin illud quod Christus de se dixit, verum sit: cum et Apostolus dicat, Phil 2,6, *hoc non fuisse rapinam, quod aequalem se esse Patri arbitratus est*[5]. Est ergo Filius aequalis Patri. Non est igitur creatura.

[2] Vulg.: "... in quo..."
[3] Vulg.: "... quaecumque..."
[4] Vulg.: "... faciens Deo".

Amplius. In Psalmo (88,7) legitur non esse similitudinem alicuius ad Deum etiam inter angelos, qui filii Dei dicuntur: *Quis,* inquit, *similis Deo in filiis Dei?* Et alibi (82,1): *Deus, quis similis erit tibi?* Quod de perfecta similitudine accipi oportet: quod patet ex his quae in primo libro tractata sunt (c.29). Christus autem perfectam sui similitudinem ad Patrem ostendit etiam in vivendo: dicitur enim Io 5,26: *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso*[6]. Non est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

Adhuc. Nulla substantia creata repraesentat Deum quantum ad eius substantiam: quicquid enim ex perfectione cuiuscumque creaturae apparet, minus est quam quod Deus est; unde per nullam creaturam sciri potest de Deo *quid est.* Filius autem repraesentat Patrem: dicit enim de eo Apostolus, ad Col 1,15, quod *est imago invisibilis Dei*[7]. Et ne aestimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repraesentans, per quam non possit cognosci de Deo *quid est,* sicut vir dicitur *imago Dei,* 1 ad Cor 11,7; ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repraesentans, Hebr 1,3, dicente Apostolo: *Cum sit splendor gloriae, et figura substantiae eius.* Non est igitur Filius creatura.

Praeterea. Nihil quod est in aliquo genere, est universalis causa eorum quae sunt in genere illo, sicut universalis causa hominum non est aliquis homo, nihil enim est sui ipsius causa: sed sol, qui est extra genus humanum, est uni-

Se lee también en el Salmo que nadie, ni aun entre los ángeles, que son llamados hijos de Dios, tiene ninguna semejanza con Dios. Dice: *¿Quién semejante a Yavé entre los hijos de los dioses?* Y en otra parte: *¡Oh Dios!, ¿quién será semejante a ti?* Lo cual hay que entenderlo de una semejanza perfecta, según se ve por lo dicho en el libro primero. Pero Cristo demostró su perfecta semejanza con el Padre incluso en el vivir; pues se dice: *Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo.* Luego Cristo no se ha de incluir entre los hijos creados de Dios.

Aún más: ninguna sustancia creada representa a Dios en cuanto a su sustancia; ya que todo cuanto se ve de la perfección de cualquier criatura es menos que lo que es Dios. Luego por ninguna criatura se puede conocer la esencia de Dios o lo que es. Mas el Hijo representa al Padre, puesto que de El dice el Apóstol que *es la imagen de Dios invisible.* Y para que no se crea que es una imagen deficiente, que no representa la esencia de Dios, y por la que no se pueda conocer *qué es* Dios, igual como el hombre se dice *imagen de Dios,* se hace ver que es una imagen perfecta, que representa la misma sustancia de Dios, cuando dice el Apóstol que *es el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia.* Luego el Hijo no es una criatura.

Además, lo que pertenece a un género no puede ser causa universal de cuanto está comprendido en él; por ejemplo, el hombre no puede ser causa universal de los hombres, porque nada es causa de sí mismo. El sol, sin embargo, como no pertenece al

[5] Vulg.: "non rapinam".
[6] Vulg.: "... habere vitam..."
[7] Vulg.: "... Dei invisibilis".

género humano, es causa universal de la generación humana; como lo es Dios, en último término. Pero el Hijo es causa universal de las criaturas, porque se dice en San Juan: *Todas las cosas fueron hechas por El;* y en los Proverbios dice la Sabiduría engendrada: *Estaba yo con El como arquitecto;* y el Apóstol: *En El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra.* Luego El no pertenece al género de las criaturas.

Igualmente, es evidente, por lo demostrado en el libro segundo, que las sustancias incorpóreas que llamamos ángeles no pueden ser hechas más que por creación. También se demostró que ninguna sustancia puede crear, sino solamente Dios. Ahora bien, el Hijo de Dios, Jesucristo, es causa de los ángeles al darles el ser, pues dice el Apóstol: *Los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades, todo fue creado por El y para El.* Luego el Hijo no es una criatura.

Además, como la acción propia de cualquier cosa sigue a la naturaleza de la misma, a quien no le pertenezca tal naturaleza tampoco le pertenecerá su propia acción; por ejemplo, quien no pertenece a la especie humana carece de acción humana. Mas las acciones propias de Dios convienen al Hijo, como el crear (como ya se demostró), el mantener y conservar todas las cosas en el ser; también el borrar los pecados, lo cual es propio de Dios, como consta por lo dicho. Puesto que se dice del Hijo: *Todo subsiste en El;* y también que *con su poderosa palabra sustenta todas las cosas, después de hacer la purificación de los pecados.* Luego el Hijo de Dios es de naturaleza divina y no es una criatura.

Mas como Arrio podría decir que el Hijo hace todo esto no como agente principal, sino como instrumento

versalis causa generationis humanae, et ulterius Deus. Filius autem est universalis causa creaturarum: dicitur enim Io 1,3: *Omnia per ipsum facta sunt;* et Prov 8,30, dicit Sapientia genita: *Cum eo eram componens omnia* [8]; et Apostolus dicit, ad Col 1,16: *In ipso condita sunt universa in caelo* [9] *et in terra.* Ipse igitur non est de genere creaturarum.

Item. Ex ostensis in secundo libro (c.98) manifestum est quod substantiae incorporeae, quas angelos dicimus, non possunt aliter fieri quam per creationem; et etiam ostensum est (ibid., c.21) quod nulla substantia potest creare nisi solus Deus. Sed Dei Filius Iesus Christus est causa angelorum, eos in esse producens: dicit enim Apostolus (Col 1,16): *Sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* Ipse igitur Filius non est creatura.

Praeterea. Cum propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura: quod enim non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest. Propriae autem actiones Dei conveniunt Filio: sicut creare, ut iam ostensum est; continere et conservare omnia in esse; et peccata purgare; quae propria esse Dei ex superioribus (l.3, cc.65.157) patet. Dicitur autem de Filio, ad Col 1,17, quod *omnia in ipso constant;* et ad Hebr 1,3, dicitur quod *portat* [10] *omnia verbo virtutis suae, purgationem peccatorum faciens.* Filius igitur Dei est naturae divinae, et non est creatura.

Sed quia posset Arianus dicere quod haec Filius facit non tanquam principale agens, sed sicut

[8] Vulg.: "... cuncta componens".
[9] Vulg.: "... in caelis..."
[10] Vulg.: "Portansque..."

instrumentum principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solum per virtutem principalis agentis, hanc rationem Dominus excludit, Io 5,19, dicens: *Quaecumque Pater facit* [11], *haec et Filius similiter facit.* Sicut igitur Pater per se operatur et propria virtute, ita et Filius.

Ulterius etiam ex hoc verbo concluditur quod sit eadem virtus et potestas Filii et Patris. Non solum enim dicit quod Filius similiter operatur sicut et Pater, sed quod *eadem et similiter.* Idem autem non potest esse operatum eodem modo a duobus agentibus nisi vel dissimiliter, sicut idem fit a principali agente et instrumento: vel, si similiter, oportet quod conveniant in una virtute. Quae quidem virtus quandoque congregatur ex diversis virtutibus in diversis agentibus inventis, sicut patet in multis trahentibus navem: omnes enim similiter trahunt, et quia virtus cuiuslibet imperfecta est et insufficiens ad istum effectum, ex diversis virtutibus congregatur una virtus omnium, quae sufficit ad trahendum navem [12]. Hoc autem non potest dici in Patre et Filio: virtus enim Dei Patris non est imperfecta, sed infinita, ut in Primo (c.43) ostensum est. Oportet igitur quod eadem numero sit virtus Patris et Filii.—Quod etiam ex praecedentibus concludi potest. Nam si in Filio est natura divina, ut multipliciter ostensum est; cum natura divina multiplicari non possit, ut in primo libro (c.42) ostensum est: sequitur de necessitate quod sit eadem numero natura et essentia in Patre et Filio.

Item. Ultima nostra beatitudo in solo Deo est; in quo etiam so-

del agente principal, que no obra en virtud propia, sino sólo en virtud del agente principal, el Señor rechaza esta dificultad diciendo: *Lo que hace el Padre lo hace igualmente el Hijo.* Luego, así como el Padre obra por sí mismo y en virtud propia, así también el Hijo.

De este texto se deduce nuevamente que son idénticos la fuerza y poder del Hijo y del Padre. Ya que no sólo dice que el Hijo obra igualmente que el Padre, sino que *lo mismo e igualmente.* Ahora bien, dos agentes no pueden hacer una misma cosa del mismo modo; porque o la hacen de modo desigual, como cuando el agente principal y el instrumento hacen la misma cosa, o, de hacerla de un modo igual, es preciso que convengan en un solo poder. Y este poder unas veces es el resultado de diversas fuerzas en diversos agentes, como se ve en muchos que arrastran una nave; porque todos la arrastran igualmente; mas, como el poder de cada uno es imperfecto e insuficiente para este efecto, con la reunión de todos se hace un poder común que basta para arrastrar la nave. Pero esto no puede decirse del Padre y del Hijo. Pues el poder del Padre no es imperfecto, sino infinito, como se demostró en el libro primero. Luego es preciso que sea el mismo numéricamente el poder del Padre y el del Hijo. Y como el poder sigue a la naturaleza de la cosa, es preciso que sea una misma numéricamente la naturaleza y la esencia del Padre y la del Hijo.—Esto también se puede deducir por lo anterior, puesto que, si en el Hijo hay naturaleza divina, como se demostró de muchas maneras, al no poderse multiplicar la naturaleza divina, según se demostró en el libro primero, síguese necesariamente que en el Padre y en el Hijo sean una misma en número la naturaleza y la esencia.

Y también, nuestra última felicidad está sólo en Dios, en quien únicamen-

[11] Vulg.: "... ille fecerit..."
[12] Cf. *Contra errores Graecorum* I c.23 (1068).

te hay que poner la esperanza del hombre y a quien solamente hay que prestar culto de latría, como se demostró en el libro tercero. Ahora bien, nuestra felicidad está en el Hijo de Dios, ya que se dice: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti*—esto es, al Padre—*y a tu enviado, Jesucristo*. Y también se dice del Hijo de Dios que es *verdadero Dios y la vida eterna*. Y es cierto que en la Sagrada Escritura el nombre de *vida eterna* significa la última felicidad.—También dice Isaías sobre el Hijo, según lo cita el Apóstol, que *aparecerá la raíz de Jesé, y el que se levanta para mandar a las naciones; en El esperarán las naciones*.—Se dice, además, en el libro de los Salmos: *Postraránse ante El todos los reyes y le servirán todos los pueblos*. Y en San Juan: *todos honren al Hijo como honran al Padre;* y, nuevamente en el libro de los Salmos: *Se postren ante El todos los ángeles*. Y todo esto refiérelo el Apóstol al Hijo en la carta a los Hebreos.—Luego es claro que el Hijo de Dios es verdadero Dios.

Para demostrar esto sirven también las razones que hemos aducido antes contra Fotino al demostrar que Cristo no fue hecho Dios, sino que lo es en realidad.

Por lo tanto, adoctrinada la Iglesia católica con los testimonios ya citados y otros muy semejantes de la Sagrada Escritura, confiesa a Cristo Hijo verdadero y natural de Dios, eterno, igual al Padre y verdadero Dios, de la misma esencia y naturaleza que el Padre, engendrado, y no creado ni hecho.

Por donde se ve que sólo la fe de la Iglesia católica confiesa verdaderamente la generación en Dios al referir la generación del Hijo al hecho de que éste recibió la naturaleza divina del Padre. En cambio, otros herejes refieren dicha generación a una naturaleza extraña: Fotino y Sabelio, a la humana; Arrio, sin embargo, no a la humana, sino a cierta naturaleza creada más digna que las demás criaturas.—Pero Arrio difiere de Sabelio y Fotino en que Arrio afirma que dicha generación existió antes del mundo, y aquéllos niegan que fue antes de haber nacido de la Virgen.—Se diferencia, sin embargo, Sabelio de Fotino en que Sabelio confiesa que Cristo es Dios verdadero y natural, contra el sentir de Fotino y Arrio; Fotino afirma que es puro hombre, y Arrio que es como una mezcla de una excelentísima criatura divina y humana. Ambos, sin embargo, afirman que es una la persona del Padre y otra la del Hijo, cosa que negaba Sabelio.

Pero la fe católica, marchando por un camino intermedio, confiesa con Arrio y Fotino, contra Sabelio, que una es la persona del Padre y otra la del Hijo; que el Hijo es engendrado y el Padre es absolutamente ingénito; sin embargo, afirma con Sabelio, en contra de Fotino y Arrio, que Cristo es Dios verdadero y por naturaleza, y de la misma naturaleza que el Padre, aunque no la misma persona.—Y esto incluso puede servir de prueba de la verdad católica, pues, como dice el Filósofo, los errores dan testimonio de la verdad, porque, en realidad, no sólo se apartan de ella, sino incluso los unos de los otros.

lo spes hominis debet poni; et cui soli est honor latriae exhibendus, ut in tertio libro (cc.37.52.120) ostensum est. Beatitudo autem nostra in Dei Filio est. Dicit enim, Io 17,3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te*, scilicet Patrem, *et quem misisti, Iesum Christum*. Et 1 Io ult. (c.5,20), dicitur de Filio quod est *verus Deus et vita aeterna*. Certum est autem nomine *vitae aeternae* in Scripturis Sacris ultimam beatitudinem significari.—Dicit etiam Isaias de Filio, ut Apostolus inducit (Is 11,10; Rom 15,12): *Erit radix Iesse, et qui exsurget regere gentes, in eo gentes sperabunt*.—Dicitur etiam in Psalmo (71,11): *Et adorabunt eum omnes reges, omnes gentes servient ei*. Et Io 5,23 dicitur: *Omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem*. Et iterum in Psalmo (96,7) dicitur: *Adorate eum omnes angeli eius:* quod de Filio Apostolus introducit Hebr 1,6.—Manifestum est igitur Filium Dei verum Deum esse.

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quae superius (c.4) contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum Deum esse non factum, sed verum.

Ex praemissis igitur et consimilibus Sacrae Scripturae documentis Ecclesia Catholica docta, Christum verum et naturalem Dei Filium confitetur, aeternum, Patri aequalem, et verum Deum, eiusdem essentiae et naturae cum Patre, genitum, non creatum nec factum.

Unde patet quod sola Ecclesiae Catholicae fides vere confitetur generationem in Deo, dum ipsam generationem Filii ad hoc refert quod Filius accepit divinam naturam a Patre. Alii vero haeretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt: Photinus quidem et Sabellius ad humanam; Arius autem non ad humanam, sed ad quandam naturam creatam digniorem ceteris creaturis.—Differt etiam Arius a Sabellio et Photino quod hic generationem praedictam asserit ante mundum fuisse; illi vero eam fuisse negant ante nativitatem ex Virgine.—Sabellius tamen a Photino differt in hoc, quod Sabellius Christum verum Deum confitetur et naturalem, non autem Photinus neque Arius: sed Photinus purum hominem; Arius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura divina et humana. Hi tamen aliam esse personam Patris et Filii confitentur, quod Sabellius negat.

Fides ergo Catholica, media via incedens, confitetur, cum Ario et Photino, contra Sabellium, aliam personam Patris et Filii, et Filium genitum, Patrem vero omnino ingenitum: cum Sabellio vero, contra Photinum et Arium, Christum verum et naturalem Deum et eiusdem naturae cum Patre, licet non eiusdem personae.—Ex quo etiam indicium veritatis Catholicae sumi potest: nam vero, ut Philosophus dicit [18] etiam falsa attestantur: falsa vero non solum a veris, sed etiam ab invicem distant.

CAPITULUM VIII.

SOLUTIO AD AUCTORITATES QUAS ARIUS PRO SE INDUCEBAT

CAPITULO VIII

Solución a las autoridades que invocaba Arrio en su favor

Quia vero veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quae ex Scripturis veritatis ab Arianis introducta sunt ad suum errorem confirmandum (cf. c.6), eorum sententiae accommoda non esse. Cum enim ex Scripturis Divinis ostensum sit (c. praec.) Pa-

Mas como la verdad no puede ser contraria a la verdad, es evidente que aquellos testimonios de las verdaderas Escrituras que los arrianos alegaron para confirmar su error no favorecen a su opinión, puesto que, demostrándose por la Escritura divina que la esencia y naturaleza divina del

[18] II *Anal. Post.* 2-4; 53b,4-57b,17; I *Anal. Post.* 32; 88a, 20-21; Expos. lect.43 (384); cf. I *Ethic.* 8; 1098b,11-12; Expos. lect.12 (140); VII *Ethic.* lect.2 (1323); cf. DOM PIETRO MARC, o.c., t.3 n.3426b p.431-432.

Padre y del Hijo son una misma numéricamente, por lo cual ambos se llaman verdadero Dios, es necesario que el Padre y el Hijo no sean dos dioses, sino un solo Dios. Pues si hubiese varios dioses, entonces la esencia de la divinidad tendría que estar repartida entre ambos, tal como entre dos hombres se distingue la humanidad numéricamente, sobre todo siendo una misma cosa la naturaleza divina y Dios, según se demostró antes; siguiéndose necesariamente de esto que, existiendo una misma naturaleza en el Padre y en el Hijo, el Padre y el Hijo sean un solo Dios. Por tanto, aun cuando confesamos que el Padre es Dios y que el Hijo es Dios, no nos apartamos de la doctrina que establecimos sobre el Dios único en el libro primero con argumentos de razón y de autoridad. Así, pues, aunque haya un solo Dios verdadero, confesamos, no obstante, que la divinidad se predica del Padre y del Hijo.

Cuando, pues, el Señor, hablando con el Padre, dice: *Para que te conozcan a ti, sólo Dios verdadero,* no hay que entenderlo de modo que sólo el Padre fuese verdadero Dios y el Hijo no lo fuera, como se prueba claramente con el testimonio de la Escritura; sino que aquella deidad que es única y verdadera conviene al Padre, pero sin excluir de ella al Hijo. Por eso no dijo expresamente el Señor: *Para que conozcan al solo Dios verdadero,* como si sólo El fuese Dios, sino: *Para que te conozcan a ti;* y añadió: *Sólo Dios verdadero,* para demostrar que el Padre, del cual El se proclama Hijo, es Dios, en quien se encuentra aquella deidad que es única y verdadera. Y como es preciso que un hijo verdadero sea de la misma naturaleza que el padre, síguese que más convendrá al Hijo tener dicha divinidad única y verdadera que ser excluido de ella. Por lo cual, también Juan, al final de su primera carta, como glosando estas palabras del Señor,

tris et Filii eandem numero essentiam esse et naturam divinam, secundum quam uterque verus dicitur Deus, oportet Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse. Si enim plures dii essent, oporteret per consequens divinitatis essentiam in utroque partitam esse, sicut in duobus hominibus est alia et alia humanitas numero: et praecipue cum non sit aliud divina natura et aliud ipse Deus, ut supra (l.1, c.21 sq.) ostensum est; ex quo de necessitate consequitur quod, existente una natura divina in Patre et Filio, quod sint Pater et Filius unus Deus. Licet ergo Patrem confiteamur Deum, et Filium Deum, non tamen recedimus a sententia qua ponitur unus solus Deus: quam in Primo (c.42) et rationibus et auctoritatibus firmavimus. Unde, etsi sit unus solus verus Deus, tamen hoc et de Patre et de Filio praedicari confiteamur.

Cum ergo Dominus, ad Patrem loquens, dicit, *ut cognoscant te solum Deum verum* [1], non sic intelligendum est quod solus Pater sit verus Deus, quasi Filius non sit verus Deus, quod tamen manifeste Scripturae testimonio probatur: sed quod illa quae est una sola vera deitas Patri conveniat, ita tamen quod non excludatur inde et Filius. Unde signanter non dicit Dominus, *ut cognoscant solum Deum verum,* quasi solus ipse sit Deus; sed dixit, *ut cognoscant te,* et addit *solum verum Deum,* ut ostenderet Patrem, cuius se Filium protestabatur, esse Deum in quo invenitur illa quae sola est vera divinitas. Et quia oportet verum filium eiusdem naturae esse cum patre, magis sequitur quod illa quae sola est vera divinitas Filio conveniat, quam ab ea Filius excludatur. Unde et Ioannes, in fine Primae suae Canonicae (5,20), qua-

[1] Io 17,3.

si haec verba Domini exponens, utrumque istorum vero Filio attribuit quae hic Dominus dicit de Patre, scilicet quod sit verus Deus, et quod in eo sit vita aeterna, dicens: *ut cognoscamus verum Deum, et simus in vero Filio eius. Hic est verus Deus, et vita aeterna.*—Si tamen confessus esset filius quod solus Pater esset verus Deus, non propter hoc a vera divinitate Filius excludi intelligendus esset: nam quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut ostensum est (c. praec.), quicquid ratione divinitatis de Patre dicitur, idem est ac si de Filio diceretur, et e converso. Non enim propter hoc quod Dominus dicit, Mt 11,27, *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius,* intelligitur vel Pater a sui cognitione excludi, vel Filius.

Ex quo etiam patet quod vera Filii divinitas non excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit, *Quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium* [2]. Non enim in his verbis Pater nominatur, sed id quod est commune Patri et Filio. Nam quod et Filius sit Rex regum et Dominus dominantium, manifeste ostenditur Apoc 19,13, ubi dicitur: *Vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocabatur* [3] *nomen eius Verbum Dei,* et postea subditur (v.16): *Et habet in vestimento et in femore suo scriptum, Rex regum et Dominus dominantium.*—Nec ab hoc quod subditur, *Qui solus habet immortalitatem* [4], excluditur Filius: cum et sibi credentibus immortalitatem conferat; unde dicitur Io 11,26: *Qui credit in me, non morietur in aeternum* [5].—Sed et hoc quod subditur, *Quem nemo hominum vidit, sed nec videre pot-*

atribuye al verdadero Hijo las dos cosas que aquí dice el Señor del Padre, esto es, que es verdadero Dios y que en El está la vida eterna, diciendo: *Para que conozcamos al que es verdadero Dios y estemos en su verdadero Hijo. Este es el verdadero Dios y la vida eterna.*—Mas si el Hijo hubiese declarado que únicamente el Padre es verdadero Dios, no por eso hay que excluir al Hijo de la verdadera divinidad, porque como el Padre y el Hijo son un solo Dios, según se demostró, todo cuanto se dice del Padre en razón de su divinidad es igual que si se dijese del Hijo, y viceversa. Pues, aunque dijese el Señor: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo,* por esto no se ha de entender que el Padre o el Hijo no se conocen a sí mismos.

Y por esto es evidente también que la verdadera divinidad del Hijo no queda excluida en estas palabras del Apóstol: *A quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y solo Monarca, Rey de reyes Señor y de los señores.* Porque en estas palabras no se nombra al Padre, sino a lo que es común al Padre y al Hijo. Pues en el Apocalipsis se expresa claramente que el Hijo es Rey de reyes y Señor de los que dominan, cuando se dice: *Vestía un manto empapado de sangre y tenía por nombre Verbo de Dios;* y se añade después: *Y tiene sobre su manto y sobre su muslo escrito su nombre: Rey de reyes y Señor de los que dominan.*—Y de lo que sigue: *El único inmortal,* no se excluye al Hijo, porque también concede la inmortalidad a los que creen en El; por eso se dice: *Todo el que cree en mí no morirá para siempre.*—Y lo que sigue: *A quien ningún hombre vio ni puede ver,* ciertamente conviene al Hijo, porque

[2] 1 Tim 6,15.
[3] Vulg.: "... vocatur..."
[4] 1 Tim 6,16.
[5] Vulg.: "Et omnis qui vivit et credit..."

ha dicho el Señor: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre.* Y esto no impide que apareciese visiblemente, porque se apareció según la carne. Sin embargo, según la deidad, es invisible como el Padre. Por donde dice el Apóstol en la misma carta: *Sin duda que es grande el misterio de la piedad que se ha manifestado en la carne.*—Ni obliga ello a que entendamos estas cosas como dichas sólo del Padre, porque se dicen como si conviniese que uno fuera el que manifiesta y otro el manifestado. Puesto que el Hijo también se manifestó de por sí, pues dice El: *Quien me ama será amado de mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él.* Por eso también le decimos: *Muéstranos tu rostro y seremos salvados.*

Y cómo haya que entender estas palabras del Señor: *El Padre es mayor que yo,* nos lo enseña el Apóstol. Como el *más* y el *menos* están relacionados, hay que entenderlo como dicho del Hijo en cuanto que se empequeñeció. El Apóstol demuestra que El se empequeñeció al tomar forma de siervo, permaneciendo, sin embargo, igual al Padre según la forma divina, pues dice: *Quien existiendo en la forma de Dios no reputó como una usurpación el mantenerse igual al Padre, antes se anonadó tomando la forma de siervo.* Ni es de admirar si por esto el Padre se dice mayor que El, al llamarle también el Apóstol menor que los ángeles: *Pero sí vemos*—dice—*al que Dios hizo poco menor que los ángeles, a Jesús, coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte.*—Y esto demuestra también que por esta misma razón se dice que el Hijo está *sometido al Padre,* esto es, en cuanto a la naturaleza humana, como puede verse por el contexto. El Apóstol había dicho antes: *Por un hombre vino la muerte... y por un hombre vino la resurrección*

est[6], certum est Filio convenire: cum Dominus dicat, Mt 11,27: *Nemo novit Filium nisi Pater.* Cui non obstat quod visibilis apparuit: hoc enim secundum carnem factum est. Est autem invisibilis secundum deitatem, sicut et Pater: unde Apostolus, in eadem Epistola (1 ad Tim 3,16), dicit: *Manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.*—Nec cogit quod haec de solo Patre dicta intelligamus quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem et alium ostensum. Nam et Filius seipsum ostendit: dicit enim ipse, Io 14,21: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Unde et ei dicimus: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus* (Ps 79,4).

Quod autem Dominus dicit, *Pater maior me est*[7], qualiter sit intelligendum, Apostolus docet. Cum enim *maius* referatur ad *minus,* oportet intelligi hoc dici de Filio secundum quod est *minoratus.* Ostendit autem Apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formae servilis, ita tamen quod Deo Patri aequalis existat secundum formam divinam: dicit enim, ad Phil 2,6: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens.* Nec est mirum si ex hoc Pater eo maior dicatur: cum etiam ab angelis eum minoratum Apostolus dicat, Hebr 2,9: *Eum,* inquit, *qui modico ab angelis minoratus est, vidimus Iesum, propter passionem mortis, gloria et honore coronatum*[8].—Ex quo etiam patet quod secundum eandem rationem dicitur Filius esse *Patri subiectus*[9], scilicet secundum humanam naturam. Quod ex ipsa circumstantia litterae apparet. Praemiserat enim

[6] 1 Tim 6,6b: "quem nullus" (Vulg.).
[7] Io 14,28.
[8] Vulg.: "... modico quam angeli... videmus..."
[9] 1 Cor 15,28.

Apostolus (1 Cor 15,21): *Per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum:* et postea subiunxerat[10] quod *unusquisque resurget in suo ordine: primum Christus, deinde ii qui sunt Christi;* et postea addit (v.24), *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri;* et ostenso quale sit hoc regnum, quia scilicet oportet ei omnia esse subiecta (v.25-27), consequenter subiungit[11]: *Cum subiecta illi fuerint omnia, tunc ipse Filius subiectus erit ei qui subiecit sibi omnia.* Ipse ergo contextus litterae ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo: sic enim mortuus est et resurrexit. Nam secundum divinitatem, cum *omnia faciat quae facit Pater*[12], ut ostensum est (c. praec.), etiam ipse sibi subiecit omnia: unde Apostolus dicit, ad Phil 3,20: *Salvatorem expectamus Dominum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua possit sibi subiicere omnia*[13].

Ex eo autem quod Pater Filio *dare* dicitur in Scripturis[14], ex quo sequitur ipsum *recipere,* non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso, sed hoc requiritur ad hoc quod Filius sit: non enim Filius dici posset nisi a Patre genitus esset; omne autem genitum a generante naturam recipit generantis. Per hoc ergo quod Pater Filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quam Filii generatio, secundum quam Pater Filio dedit suam naturam.—Et hoc ipsum ex eo quod datur, intelligi potest. Dicit, enim Dominus, Io 10,29: *Pater quod dedit mihi, maius omnibus est.* Id autem quod maius omnibus est, divina natura est, in qua Filius est Patri aequalis. Quod

de los muertos. Y después añadía: *Cada uno resucitará a su tiempo: primero Cristo, luego los de Cristo;* y añadió: *Después será el fin, cuando entregue a Dios y al Padre el reino.* Y, demostrado en qué consiste tal reino, a saber, en el dominio universal, añade con razón: *Cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió.* Luego el mismo contexto de la cita demuestra que esto debe entenderse de Cristo en cuanto hombre, porque, siéndolo, murió y resucitó. Porque, según la divinidad, *al hacer todo lo que hace el Padre,* como se demostró, también El sometió a sí todas las cosas. Por esto dice el Apóstol: *Esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que reformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas.*

Y porque en las Escrituras se diga que el Padre *da* al Hijo, siguiéndose que El *recibe,* no se puede declarar que hay en El alguna indigencia, antes bien, exígelo la razón de Hijo, porque no podía llamarse Hijo si no fuera engendrado por el Padre; ahora bien, todo engendrado recibe la naturaleza del generante. Luego, al decir que el Padre da al Hijo, no hay que entender más que la generación del Hijo, según la cual el Padre dio al Hijo su naturaleza.—Y puede entenderse así, considerando lo que se da. Porque dice el Señor: *Lo que mi Padre me dio es mayor que todo.* Pero lo que es mayor que todo es la divina naturaleza, en la cual el Hijo es igual al Padre, como lo demuestran las mismas palabras del Señor.

[10] V.23: "unusquisque autem in suo ordine: primitiae Christus..." (Vulg.).
[11] V.28: "Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse..." (Vulg.).
[12] Io 5,19.
[13] Vulg.: "... Dominum nostrum... qua etiam possit subiicere sibi..."
[14] Cf. Mt 11,27; Io 3,35.

Pues antes dijo: *Sus ovejas nadie podrá arrebatarlas de su mano.* Y para probarlo aduce las palabras citadas, esto es: *Lo que el Padre le dio es mayor que todo,* porque *nadie podrá arrebatarlo*—como dice a continuación—*de la mano de mi Padre.* Siguiéndose de esto que tampoco de la mano del Hijo. Mas no se seguiría, si no fuese igual al Padre, por lo que recibió de El. De donde para explicarlo más claramente añadió: *Yo y el Padre somos uno.* E igualmente dice el Apóstol: *Y le dio un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos.* El nombre más sublime de todo, que venera toda criatura, no es otro que el nombre de la divinidad. Luego por esta donación se entiende la misma generación por la que el Padre dio al Hijo la verdadera divinidad.—Esto mismo se demuestra también al decir que *todas las cosas le fueron entregadas por el Padre.* Y no le serían entregadas todas las cosas si *toda la plenitud de la divinidad* que está en el Padre no estuviese en el Hijo.

Así, pues, por haber afirmado que el Padre le ha dado, se proclama, contra Sabelio, verdadero Hijo. Y por la grandeza de lo que se da, se declara igual al Padre, para que Arrio quede confundido. Luego está claro que tal donación no indica indigencia en el Hijo. Porque no existió el Hijo antes de que se diese tal donación al ser su generación la misma donación. Ni la plenitud de lo dado permite que aquel a quien consta que se le dio pueda estar necesitado.

Ni se opone a lo dicho el que se lea en las Escrituras que el Padre diese poder en el transcurso del tiempo a su Hijo, según el dicho del Señor a sus discípulos después de la

ipsa verba Domini ostendunt. Praemiserat enim (v.28) quod *oves suas nullus de manu eius rapere posset*[15]; ad cuius probationem inducit verbum propositum, scilicet quod *id quod est sibi a Patre datum, maius omnibus sit,* et quia *de manu Patris,* ut subiungit, *nemo rapere potest.* Ex hoc sequitur quod nec etiam de manu Filii. Non autem sequeretur nisi per id quod est sibi a Patre datum, esset Patri aequalis. Unde, ad hoc clarius explicandum, subdit (v.30): *Ego et Pater unum sumus.*—Similiter etiam Apostolus, ad Phil 2,9, dicit: *Et dedit*[16] *illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum.* Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quam nomen divinitatis. Ex hac ergo datione generatio ipsa intelligitur, secundum quam Pater Filio veram divinitatem dedit.—Idem etiam ostenditur ex hoc quod *omnia sibi* dicit *esse data a Patre*[17]. Non autem essent sibi data omnia, nisi *omnis plenitudo divinitatis* (Col 2,9), quae est in Patre, esset in Filio.

Sic igitur ex hoc quod sibi Patrem dedisse asserit, se verum Filium confitetur, contra Sabelium (cf. supra, c.5). Ex magnitudine vero eius quod datur, Patri se confitetur esse aequalem, ut Arius confundatur. Patet igitur quod talis donatio indigentiam in Filio non designat. Non enim ante fuit Filius quam sibi daretur: cum generatio eius sit ipsa donatio. Neque plenitudo dati hoc patitur, ut indigere possit ille cui constat esse donatum.

Nec obviat praedictis quod ex tempore Filio Pater dedisse legitur in Scripturis: sicut Dominus post resurrectionem dicit discipulis (Mt 28,18), *Data est mihi om-*

[15] Io 10,28: "et non rapiet eas quisquam de manu Patris mei..." (Vulg.).
[16] Vulg.: "et donavit..."
[17] Mt 11,27: "Omnia mihi tradita sunt a Patre meo" (Vulg.); cf. Io 3,35.

nis potestas in caelo et in terra; et Apostolus, ad Phil 2,8.9, dicit quod *propter hoc Deus Christum exaltavit et dedit illi nomen quod est super omne nomen, quia factus fuerat obediens usque ad mortem*[18], quasi hoc nomen non habuerit ab aeterno. Est enim consuetus Scripturae modus ut aliqua dicantur esse vel fieri quando innotescunt. Hoc autem quod Filius ab aeterno universalem potestatem et nomen divinum acceperit, post resurrectionem, praedicantibus discipulis, mundo est manifestatum. Et hoc etiam verba Domini ostendunt. Dicit enim Dominus, Io 17,5: *Clarifica me, Pater, apud temetipsum, claritate quam habui priusquam mundus fieret.* Petit enim ut sua gloria, quam ab aeterno a Patre recepit ut Deus, in eo iam homine facto esse declaretur.

Ex hoc autem manifestum est quomodo Filius doceatur cum non sit ignorans. Ostensum est enim in primo libro (c.45) quod intelligere et esse in Deo idem sunt. Unde communicatio divinae naturae est etiam intelligentiae communicatio. Communicatio autem intelligentiae *demonstratio,* vel *locutio,* sive *doctrina* potest dici. Per hoc ergo quod Filius sua nativitate a Patre naturam divinam acceperit, dicitur vel *a Patre audivisse*[19], vel *Pater ei demonstrasse*[20], vel si quid aliud simile legitur in Scripturis: non quod prius Filius ignorans aut nesciens fuerit, et postmodum eum Pater docuerit. Confitetur enim Apostolus, 1 ad Cor 1,24, *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam:* non est autem possibile quod sapientia sit ignorans, neque quod virtus infirmetur.

Ideo etiam quod dicitur, *Non potest Filius a se facere quic-*

resurrección: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra;* y el Apóstol: *Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, porque fue hecho obediente hasta la muerte,* como si no hubiera tenido este nombre desde la eternidad. Porque es un modo acostumbrado en la Escritura decir que algunas cosas son o han sido hechas cuando se conocen. Ahora bien, que el Hijo recibiese desde la eternidad un poder universal y un nombre divino, se dio a conocer al mundo después de la resurrección, por la predicación de los apóstoles. Y esto demuéstranlo también las palabras del Señor: *Padre glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese.* Por lo tanto, pide que la gloria que como Dios recibió del Padre desde la eternidad se manifieste en El hecho ya hombre.

Y por esto se ve cómo el Hijo, no siendo ignorante, es enseñado. Porque se demostró en el libro primero que en Dios es lo mismo el entender y el ser. Por eso la comunicación de la naturaleza divina es también una comunicación de la inteligencia. Ahora bien, la comunicación de la inteligencia puede llamarse *demostración,* o *locución,* o *enseñanza.* Luego, por el hecho de que el Hijo recibiese del Padre en su nacimiento la naturaleza divina, se dice que el *Hijo aprendió del Padre* o que *el Padre le mostró,* y otras cosas parecidas que se leen en las Escrituras; y no quieren decir que el Hijo fuese antes ignorante o nesciente y que el Padre le enseñó después. Porque el Apóstol declara que Cristo es llamado *poder y sabiduría de Dios,* y no es posible que la sabiduría sea ignorante ni que el poder se debilite.

Así también la frase *no puede el Hijo hacer nada por sí mismo,* no de-

[18] Vulg.: "factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit..."
[19] Io 15,15; cf. 3,32.
[20] Io 5,20.

muestra que haya en El debilidad alguna para obrar, sino que como para Dios el obrar no es otra cosa que el ser, y su acción no es otra cosa que su esencia, como ya se probó, así se dice que el Hijo no puede obrar por sí solo, sino que obra por el Padre; como no puede ser por sí solo, sino sólo por el Padre; pues, si fuese por sí solo, ya no sería Hijo. Luego, no pudiendo dejar de ser Hijo, tampoco podrá obrar por sí solo. Pero, como el Hijo recibe la misma naturaleza que el Padre y, en consecuencia, el mismo poder, aunque no sea por sí solo ni por sí solo obre, sin embargo, es *de por sí* y *de por sí* obra; porque así como es por su propia naturaleza, que recibió del Padre, también obra por la propia naturaleza recibida del Padre. Por eso después que el Señor dijo: *No puede el Hijo hacer nada por sí mismo,* con el fin de manifestar que, aunque el Hijo no obra por sí solo, sin embargo, obra de por sí, añadió: *Lo que éste*—a saber, el Padre—*hace, lo hace igualmente el Hijo.*

Por lo dicho también se ve cómo *el Padre manda al Hijo,* y *el Hijo obedece al Padre,* o *ruega al Padre,* o *es enviado por el Padre,* ya que todo esto conviene al Hijo en cuanto está sujeto al Padre; lo cual no tiene lugar sino según la humanidad asumida. Por lo tanto, el Padre manda al Hijo en tanto le está sujeto según la naturaleza humana. Y manifiestan esto también las palabras del Señor. Puesto que cuando el Señor dice: *Conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dio el Padre, así hago,* se demuestra cuál es este mandato por lo que sigue: *Levantaos, vámonos de aquí;* pues dijo esto acercándose a la Pasión; ahora bien, el mandato de padecer es evidente que no compete al Hijo sino en cuanto a su naturaleza humana. Igualmente, cuando dice: *Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor,*

quam[21], nullam infirmitatem agendi demonstrat in Filio: sed quia, cum Deo non sit aliud agere quam esse, nec sua actio sit aliud quam sua essentia ut supra (l.1, c.45) probatum est, ita dicitur quod Filius non possit a se agere sed agat a Patre, sicut quod non potest a se esse, sed solum a Patre: si enim a se esset, iam Filius non esset. Sicut ergo Filius non potest non esse Filius, ita a se agere non potest. Quia vero eandem naturam accipit Filius quam Pater, et ex consequenti eandem virtutem, licet Filius a se non sit nec a se operetur, tamen *per se est* et *per se operatur:* quia sicut est per propriam naturam, quam accepit a Patre, ita per propriam naturam, a Patre acceptam, operatur. Unde postquam Dominus dixerat, *Non potest Filius a se facere quicquam,* ut ostenderet quod, licet non a se, tamen per se Filius operatur, subiungit: *Quaecumque ille fecerit,* scilicet Pater, *haec et Filius similiter facit.*

Ex praemissis etiam apparet qualiter *Pater praecipiat Filio;* aut *Filius obediat Patri;* aut *Patrem oret;* aut *mittatur a Patre.* Haec enim omnia Filio conveniunt secundum quod est Patri subiectus, quod non est nisi secundum humanitatem assumptam, ut ostensum est. Pater ergo Filio praecipit ut subiecto sibi secundum humanam naturam. Et hoc etiam verba Domini manifestant. Nam cum Dominus dicat, *Ut cognoscat mundus*[22] *quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio,* quod sit istud mandatum ostenditur per id quod subditur, *Surgite, eamus hinc:* hoc enim dixit ad passionem accedens, mandatum autem patiendi manifestum est Filio non competere nisi secundum humanam naturam. Similiter, ubi ait (Io 15,10), *Si praecepta mea servaveritis, mane-*

[21] Io 5,19.
[22] Io 14,31.

bitis in dilectione mea: sicut et ego praecepta Patris mei servavi, et maneo in eius dilectione, manifestum est haec praecepta ad Filium pertinere prout a Patre diligebatur ut homo, sicut ipse discipulos ut homines diligebat.—Et quod praecepta Patris ad Filium accipienda sint secundum humanam naturam a Filio assumptam, Apostolus ostendit, dicens Filium obedientem Patri fuisse in his quae pertinent ad humanam naturam: dicit enim, ad Phil 2,8: *Factus est obediens Patri usque ad mortem*[23].—Ostendit etiam Apostolus quod orare Filio conveniat secundum humanam naturam. Dicit enim, ad Hebr 5,7, quod *in diebus carnis suae preces supplicationesque ad eum qui possit eum salvum a morte facere, cum clamore valido et lacrimis offerens, exauditus est pro sua reverentia*[24]. Secundum quid etiam missus a Patre dicatur, Apostolus ostendit, ad Gal 4,4, dicens: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere.* Eo ergo dicitur missus quo est factus ex muliere: quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi convenire.—Patet igitur quod per haec omnia non potest ostendi Filius Patri esse subiectus nisi secundum humanam naturam.—Sed tamen sciendum est quod Filius mitti a Patre dicitur etiam invisibiliter inquantum Deus, sine praeiudicio aequalitatis quam habet ad Patrem: ut infra (c.23) ostendetur, cum agetur de missione Spiritus Sancti.

Similiter etiam patet quod per hoc quod *Filius a Patre clarificatur;* vel *suscitatur;* vel *exaltatur,* non potest ostendi quod Filius sit minor Patre, nisi secundum humanam naturam. Non enim Filius clarificatione indiget quasi de novo claritatem accipiens, cum eam profiteatur se *ante mundum habuisse* (Io 17,5): sed oportebat

[23] Vulg.: "factus obediens usque..."
[24] Vulg.: "... salvum facere a morte..."

como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor, es evidente que estos preceptos pertenecen al Hijo en cuanto es amado por el Padre, como hombre, así como El amaba a los discípulos como hombres.—Y que los mandatos del Padre al Hijo hay que tomarlos según la naturaleza humana asumida por el Hijo, lo demuestra el Apóstol, diciendo que el Hijo fue obediente al Padre en lo que pertenece a la naturaleza humana; pues dice: *Fue hecho obediente hasta la muerte.*—También demuestra el Apóstol que el rogar conviene al Hijo según la naturaleza humana. Porque dice que, *habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle, fue escuchado por su reverencial temor.*—Y también se dice que, en cierto modo, fue enviado por el Padre, y lo demuestra el Apóstol al decir: *Envió Dios a su Hijo, nacido de mujer.* Por lo tanto, es llamado enviado porque fue hecho de mujer; cosa que ciertamente le conviene por haber asumido la carne.—Luego está claro que con todo esto sólo se puede demostrar que el Hijo está sometido al Padre según la naturaleza humana.—Pero hay que advertir que también se dice que el Hijo es enviado por el Padre invisiblemente en cuanto Dios, sin perjuicio de la igualdad que tiene con el Padre, como después se demostrará al tratar de la misión del Espíritu Santo.

De modo semejante es evidente también que, porque el Hijo sea *glorificado por el Padre* o es *resucitado* o *levantado,* no se puede demostrar que el Hijo sea menor que el Padre sino según la naturaleza humana. Pues el Hijo no necesita de glorificación, como si la recibiese de nuevo, habiendo declarado El que la tuvo *antes que el mundo;* sin embargo, convenía que

su gloria, que estaba latente bajo la flaqueza de la carne, se manifestase por la glorificación de la carne y por la realización de los milagros, para seguridad de los pueblos creyentes. Y a propósito de esta ocultación se dice en Isaías: *En verdad oculto está su rostro. Por eso no le estimamos.*—Igualmente, Cristo fue resucitado en cuanto que padeció y murió, esto es, según la carne. Porque se dice: *Puesto que Cristo padeció en la carne armaos también del mismo pensamiento.*—También fue conveniente que fuera exaltado en cuanto fue humillado. Pues también dice el Apóstol: *Se humilló, hecho obediente hasta la muerte, por lo cual Dios le exaltó.*

Así, pues, porque el Padre glorifique al Hijo, le resucite y le exalte, el Hijo no aparece menor que el Padre sino en cuanto a la naturaleza humana. Porque, según la naturaleza divina, en la cual es igual al Padre, la misma operación tienen el Padre y el Hijo. Por eso, el mismo Hijo se eleva con su propio poder, según aquello del Salmo: *Ensálzate, Yavé, en tu fortaleza.*—El mismo se resucita, porque dice de sí mismo: *Tengo poder para dar mi alma y poder para volver a tomarla.* Y no sólo se glorifica a sí mismo, sino también al Padre, porque dice: *Padre, glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique.* No porque el Padre esté oculto por el velo de la carne asumida, sino por la invisibilidad de su naturaleza. De este modo también el Hijo está oculto, según la naturaleza divina; porque es común al Padre y al Hijo lo que se dice: *En verdad tú eres un Dios escondido, Santo de Israel, Salvador.* Pues bien, el Hijo glorifica al Padre, no dándole gloria, sino manifestándole al mundo, pues en el

quod sua claritas, quae sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem et miraculorum operationem manifestaretur in fide credentium populorum. Unde de eius occultatione dicitur Is 53,3: *Vere absconditus est vultus eius*[25]. *Unde nec reputavimus eum.*—Similiter autem secundum hoc Christus suscitatus est quod est passus et mortuus, idest secundum carnem. Dicitur enim 1 Petr 4,1: *Christo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini.*—Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quod fuit humiliatus. Nam et Apostolus dicit, Phil 2,8: *Humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem, propter quod Deus exaltavit illum.*

Sic ergo per hoc quod Pater clarificat Filium, suscitat et exaltat, Filius non ostenditur minor Patre, nisi secundum humanam naturam. Nam secundum divinam naturam, qua est Patri aequalis, est eadem virtus Patris et Filii, et eadem operatio. Unde et ipse Filius propria virtute se exaltat: secundum illud Psalmi (20,14): *Exaltare, Domine, in virtute tua.*—Ipse seipsum suscitat: quia de se dicit, Io 10,18: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumere eam*[26].—Ipse etiam non solum seipsum clarificat, sed etiam Patrem: dicit enim Io 17,1: *Clarifica Filium tuum, ut et Filius tuus clarificet te*[27]: non quod Pater velamine carnis assumptae sit occultatus, sed suae invisibilitate naturae. Quo etiam modo Filius est occultus secundum divinam naturam: nam Patri et Filio commune est quod dicitur Is 45,15: *Vere tu es Deus absconditus, Sanctus Israel, Salvator*[28]. Filius autem Patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando: nam et ipse ibidem (Io 17,

[25] Vulg.: "et quasi absconditus vultus eius et despectus, unde..."
[26] Vulg.: "... ponendi eam *et* potestatem habeo *iterum* sumendi",
[27] Vulg.: "... ut Filius".
[28] Vulg.: "... Deus Israel..."

6) dicit: *Manifestavi nomen tuum hominibus.*

Non est autem credendum quod in Dei Filio sit aliquis potestatis defectus: cum ipse dicat (Mt 28, 18): *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.* Unde quod ipse dicit[29], *Sedere ad dexteram meam vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo,* non ostendit quod Filius distribuendarum caelestium sedium potestatem non habeat: cum per huiusmodi sessionem participatio vitae aeternae intelligatur, cuius collationem ad se pertinere ostendit cum dicit, Io 10, 27: *Oves meae vocem meam audiunt, et ego cognosco eas, et sequuntur me, et ego vitam aeternam do eis.* Dicitur etiam Io 5,22, quod *Pater omne iudicium dedit Filio*[30]: ad iudicium autem pertinet ut pro meritis aliqui in caelesti gloria collocentur: unde et Mt 25,33 dicitur quod *Filius hominis statuet oves a dextris et haedos a sinistris*[31]. Pertinet ergo ad potestatem Filii statuere aliquem vel a dextris vel a sinistris: sive utrumque referatur ad differentem gloriae participationem; sive unum referatur ad gloriam, et alterum referatur ad poenam.—Oportet igitur ut verbi propositi sensus ex praemissis sumatur. Praemittitur namque (Mt 20,20.21) quod mater filiorum Zebedaei accesserat ad Iesum petens ut unus filiorum eius sederet ad dexteram et alius ad sinistram: et ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quod ad eius potestatem non pertineret dare quod petebatur, sed quod ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. Non enim dixit, *Sedere ad dextram meam vel si-*

mismo lugar dice: *He manifestado tu nombre a los hombres.*

Y no hay que pensar que en el Hijo de Dios haya alguna falta de poder, porque dice El: *Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra.* Por eso, lo que El dice: *Sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí otorgarlo; es para aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre,* no prueba que el Hijo no tenga poder sobre los tronos celestes que se han de distribuir, puesto que por dicha sesión se entiende una participación de la vida eterna, cuya entrega demuestra que le pertenece al decir: *Mis ovejas oyen mi voz, yo las conozco y ellas me siguen, y yo les doy la vida eterna.* También se dice que *el Padre ha entregado al Hijo todo poder de juzgar.* Ahora bien, pertenece al juicio el que algunos sean colocados por sus méritos en la gloria eterna; de donde también se dice: *Pondrá las ovejas a su diestra y los cabritos a su izquierda.* Luego pertenece al poder del Hijo el colocar a uno a la derecha o a la izquierda, bien se refiera ambas cosas a la diferente participación de la gloria o bien una a la gloria y otra al castigo.—Conviene, por tanto, tomar el sentido del texto de las palabras que le anteceden. Y antes se dice que la madre de los hijos del Zebedeo se acercó a Jesús pidiéndole que uno de sus hijos se sentara a su derecha y el otro a su izquierda; y para pedir esto parecía movida por cierta confianza en el parentesco carnal que tenía con Cristo hombre. El Señor, en este caso, no dijo en su respuesta que no pertenecía a su poder dar lo que pedían, sino que no le pertenecía a El darlo a aquellos para quienes se pedía. Por eso no dijo: *Sentarse a mi diestra o a mi siniestra no me toca a mí,* sino que más bien demostró que le tocaba darlo a *aquellos para quienes está dispuesto por mi Padre.* Ya que no le pertene-

[29] Cf. Mt 20,23.
[30] Vulg.: "Neque enim *Pater* iudicat quemquam, sed *omne*..."
[31] Vulg. (v.31): "Cum autem venerit *Filius hominis*... "v.33" et statuet oves quidem a dextris suis, haedos autem..."

cia el dar esto en cuanto hijo de la Virgen, sino en cuanto Hijo de Dios. Y, por lo tanto, no le pertenecía darlo a quienes eran sus allegados en cuanto que era hijo de la Virgen, esto es, según el parentesco carnal; sino a quienes le pertenecían en cuanto que era Hijo de Dios, para quienes estaba preparado por el Padre por la predestinación eterna. — Y que esta preparación pertenece también al poder del Hijo, lo declara el mismo Señor al decir: *En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así os lo diría, porque voy a prepararos el lugar*. Ahora bien, las múltiples moradas son los diversos grados de participar la bienaventuranza, los cuales han sido desde la eternidad preparados por Dios en la predestinación. Por eso, cuando el Señor dice: *Si no fuera así*, esto es, si faltasen para los hombres que han de ser introducidos en la bienaventuranza moradas preparadas; y añade: *Os lo diría, porque voy a preparar el lugar*, demuestra que tal preparación pertenece a su poder.

nistram non est meum dare alicui: quin potius ostendit quod suum erat hoc dare *illis quibus erat paratum a Patre suo*. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quod erat filius Virginis, sed secundum quod erat Filius Dei. Et ideo non erat suum hoc dare aliquibus propter hoc quod ad eum pertinebant secundum quod erat filius Virginis, scilicet secundum propinquitatem carnalem: sed propter hoc quod pertinebant ad eum secundum quod erat Filius Dei, quibus scilicet paratum erat a Patre per praedestinationem aeternam.—Sed quod etiam haec praeparatio ad potestatem Filii pertineat, ipse Dominus confitetur dicens, Io 14,2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt. Si quo minus, dixissem vobis: quia vado parare vobis locum*. Mansiones autem multae sunt diversi gradus participandae beatitudinis, qui ab aeterno a Deo in praedestinatione praeparati sunt. Cum ergo Dominus dicit, *quod si in aliquo minus esset*, idest, si deficerent praeparatae mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis; et subdit, *dixissem, quia vado parare vobis locum;* ostendit huiusmodi praeparationem ad suam potestatem pertinere.

Tampoco se puede pensar que el Hijo ignorase la hora de su venida, *estando escondidos en El todos los tesoros de sabiduría y de ciencia*, como dice el Apóstol, y conociendo perfectamente lo más grave, es decir, al Padre. Mas el sentido es éste: porque el Hijo, constituido hombre entre los hombres, se portó como ignorante mientras no se lo reveló a los discípulos. Porque es un modo de hablar acostumbrado en las Escrituras el que se diga que Dios conoce una cosa cuando la da a conocer. Por ejemplo: *Ahora he conocido que en verdad temes a Dios*, esto es, ahora hice conocer. E igualmente se dice, a la inversa, que el Hijo ignora lo que no nos hace conocer.

Neque etiam potest intelligi quod Filius horam adventus sui ignoret: cum *in eo sint omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*, ut Apostolus dicit [32]; et cum id quod maius est perfecte cognoscat, scilicet Patrem (Mt 11, 27). Sed hoc intelligendum est quia Filius, inter homines homo constitutus, ad modum ignorantis se habuit, dum discipulis non revelavit. Est enim consuetus modus loquendi in Scripturis ut Deus dicatur aliquid cognoscere si illud cognoscere facit: sicut habetur Gen 22,12: *Nunc cognovi quod timeas Dominum* [33], idest, *Nunc cognoscere feci*. Et sic, per oppositum, Filius nescire dicitur quod non facit nos scire.

[32] Col 2,3: "in quo sunt..."
[33] Vulg.: "quod times Deum".

Tristitia vero et *timor*, et alia huiusmodi, manifestum est ad Christum pertinere secundum quod homo. Unde per hoc nulla minoratio potest in divinitate Filii deprehendi.

La *tristeza* y el *temor* y otras cosas semejantes, es evidente que pertenecen a Cristo en cuanto hombre. Pero esto no puede aminorar en modo alguno la divinidad del Hijo.

Quod autem dicitur sapientia *esse creata:* primo quidem, potest intelligi, non de Sapientia quae est Filius Dei, sed de sapientia quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccli 1,9: *Ipse creavit eam*, scilicet sapientiam, *Spiritu Sancto* [34], *et effudit illam super omnia opera sua*.—Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam a Filio: ut sit sensus, *Ab initio et ante saecula creata sum*, idest, *praevisa sum creaturae uniri*.—Vel, per hoc quod sapientia et *creata* et *genita* nuncupatur (cf. Prov 8,24.25), modus divinae generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est: sed in generationibus quae sunt apud nos, generans ipse mutatur, quod imperfectionis est. In creatione vero creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul Filius *creatus* et *genitus*, ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, et ex generatione unitas naturae in Patre et Filio. Et sic huiusmodi Scripturae intellectum Synodus [35] exposuit: ut per Hilarium patet [36].

Y al decir que la sabiduría *es creada*, se puede entender, en primer lugar, no de la sabiduría que es el Hijo de Dios, sino de la sabiduría que Dios insertó en las criaturas Porque se dice: *Es el Señor quien la creó*—es decir, a la sabiduría—y *la derramó sobre todas sus obras*.—También se puede referir a la naturaleza creada asumida por el Hijo, de modo que el sentido sea *desde el principio y antes de los siglos me creó;* esto es, *se previó que me uniría a las criaturas*.—O, por eso de que la sabiduría es llamada *creada* y *engendrada*, se nos insinúa el modo de la generación divina, ya que en la generación lo que se engendra recibe la naturaleza del engendrante, lo cual es una perfección; sin embargo, en la generación que se da en nosotros, el generante se cambia, lo cual es una imperfección. Ahora bien, en la creación el creador no se inmuta, pero lo creado tampoco recibe la naturaleza del creador. Por eso, el Hijo es llamado a la vez *creado* y *engendrado*, para que por creación se entienda la inmutabilidad del Padre y por generación la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo. Y así expuso un sínodo este sentido de la Escritura, como consta por San Hilario.

Quod vero Filius dicitur *primogenitus creaturae* [37], non ex hoc est quod Filius sit in ordine creaturarum: sed quia Filius est a Patre et a Patre accipit, a quo sunt et accipiunt creaturae. Sed

Y si el Hijo es llamado *primogénito de toda criatura*, no es porque el Hijo está en el orden de las criaturas, sino porque el Hijo procede del Padre y recibe del Padre, de quien proceden y reciben las criaturas. Pe-

[34] Vulg.: "... creavit illam in..."
[35] Synodus Ancyrana (a.358), anathematismus 5: MANSI, t.3 col.268c.
[36] *De Synodis* seu *De fide orientalium* n.17: PL 10,493C-494B: "Sapientia itaque quae se dixit creatam, eadem in consequenti se dixit et genitam: creationem referens ad Parentis indemutabilem naturam... at vero nativitas legitimae originis et genuinae naturae perfectus profectus est..."
[37] Eccli 24,5; Col 1,15.

ro el Hijo recibe del Padre la misma naturaleza; las criaturas no. Por lo cual el Hijo no sólo es llamado *primogénito*, sino también *unigénito*, debido al modo peculiar de recibir

Por eso, lo que el Señor dice al Padre de sus discípulos: *A fin de que sean uno, como nosotros somos uno*, demuestra por cierto que el Padre y el Hijo son uno, de igual modo que conviene que los discípulos sean uno, a saber, por el amor; mas este modo de unión no excluye la unidad de esencia; al contrario, la corrobora. Porque se dice: *El Padre ama a su Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas;* por lo que se demuestra que en el Hijo está la plenitud de la divinidad, como se dijo.

Así, pues, es evidente que los testimonios de las Escrituras que invocaban los arrianos en su favor no son contrarios a la verdad que profesa la fe católica.

Filius accipit a Patre eandem naturam: non autem creaturae. Unde et Filius non solum *primogenitus* dicitur, sed etiam *unigenitus* (Io 1,18), propter singularem modum accipiendi.

Per hoc autem quod Dominus ad Patrem dicit de discipulis, *ut sint unum sicut et nos unum sumus*[38], ostenditur quidem quod Pater et Filius sunt unum eo modo quo discipulos unum esse oportet, scilicet per amorem: hic tamen unionis modus non excludit essentiae unitatem, sed magis eam demonstrat. Dicitur enim Io 3,35: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu eius:* per quod plenitudo divinitatis ostenditur esse in Filio, ut dictum est (supra ad 4).

Sic igitur patet quod testimonia Scripturarum quae Ariani pro se assumebant, non repugnant veritati quam fides Catholica confitetur.

CAPITULUM IX

Solutio ad auctoritates Photini et Sabellii

CAPITULO IX

Solución a las autoridades invocadas por Fotino y Sabelio

Consideradas estas cosas, se ve que las razones de la Sagrada Escritura que Fotino y Sabelio aducían en favor de sus opiniones no pueden confirmar sus errores.

Porque lo que el Señor dice después de la resurrección: *Me ha sido dado todo el poder en el cielo y en la tierra,* no se dice, pues, porque entonces recibiese de nuevo ese poder, sino porque el poder que el Hijo de Dios había recibido desde la eternidad había comenzado a aparecer en El hecho hombre, por la victoria que tuvo resucitando de la muerte.

Ex his autem consideratis apparet quod nec ea quae Photinus (cf. c.4) et Sabellius (cf. c.5) pro suis opinionibus ex Sacris Scripturis adducebant, eorum errores confirmare possunt.

[*Cf. cap.4.*] Nam quod Dominus post resurrectionem dicit, Mt ult.[1], *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra,* non ideo dicitur quia tunc de novo hanc potestatem acceperat: sed quia potestas quam Filius Dei ab aeterno acceperat, in eodem homine facto apparere incoeperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo.

[38] Io 17,22.

[1] Mt 28,18.

Quod vero Apostolus dicit, ad Rom 1[2], de Filio loquens, *Qui factus est ei ex semine David,* manifeste ostenditur qualiter sit intelligendum, ex eo quod additur, *secundum carnem.* Non enim dixit quod Filius Dei esset simpliciter factus: sed quod factus esset *ex semine David secundum carnem,* per assumptionem humanae naturae; sicut Io (1,14) dicitur, *Verbum caro factum est.*—Unde etiam patet quod hoc quod sequitur, *Qui praedestinatus est Filius Dei in virtute,* secundum humanam naturam ad Filium pertinet. Quod enim humana natura Filio Dei uniretur, ut sic homo possit dici Filius Dei, non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei praedestinantis.

Similiter etiam quod idem Apostolus, ad Phil.[3] dicit, quod *Deus Christum propter passionis meritum exaltavit,* ad humanam naturam referendum est, in qua fuerat humilitas passionis.—Unde et quod subditur, *Dedit illi nomen quod est super omne nomen,* ad hoc referendum est quod nomen conveniens Filio ex nativitate aeterna, manifestandum esset in fide populorum convenire Filio incarnato.

Per quod et manifestum est, quod id quod dicit Petrus, quod *Deus Iesum et Christum et Dominum fecit*[4], ad Filium referendum est secundum humanam naturam, in qua incoepit id habere ex tempore quod in natura divinitatis habuit ab aeterno.

[*Cf. cap.5.*] Quod etiam Sabellius introducit de unitate deitatis, *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est*[5]; et, *Videte quod ego sim solus, et non sit alius Deus praeter me*[6], sententiae Catholicae fidei non repugnat, quae Patrem et Filium non duos deos, sed unum Deum esse confitetur, ut dictum est (c.8, init.).

Y lo que el Apóstol dice en la carta a los Romanos hablando del Hijo: *Nacido de la descendencia de David,* prueba claramente cómo hay que entenderlo por lo que sigue: *según la carne.* Porque no dijo que el Hijo de Dios fue hecho en absoluto, sino que fue hecho *de la descendencia de David, según la carne,* al asumir la naturaleza humana, según dice San Juan: *El Verbo se hizo carne.*—Y por esto se ve también que lo que sigue: *Que fue predestinado Hijo de Dios en el poder,* pertenece al Hijo según la naturaleza humana.—El que la naturaleza humana se uniese al Hijo de Dios, para que el hombre pudiese llamarse a sí Hijo de Dios, no fue por los méritos humanos, sino por la gracia de Dios, que lo predestinó.

E igualmente lo que el mismo Apóstol dice en la carta a los de Filipo que *Dios exaltó a Cristo en premio de la pasión,* hay que referirlo a la naturaleza humana, en la cual tuvo lugar la humillación de la pasión.—Por eso lo que sigue, *le otorgó un nombre sobre todo nombre,* ha de referirse a que el nombre que conviene al Hijo por su nacimiento eterno había de manifestarse que concernía al Hijo hecho carne en la fe de los pueblos.

Por lo cual también está claro que lo que dice San Pedro: *Dios hizo a Jesús, Cristo y Señor,* hay que aplicarlo al Hijo según la naturaleza humana, por la que comienza a tener en el tiempo lo que tuvo desde la eternidad en la naturaleza de la divinidad.

Y lo que aduce Sabelio sobre la unidad de la deidad: *Oye, Israel: Yavé, nuestro Dios, es el solo Yavé, y ved, pues, que soy yo, yo solo, y que no hay Dios alguno más que yo,* no se opone a la fe católica, que confiesa que el Padre y el Hijo no son dos dioses, sino un solo Dios, como se dijo.

[2] Rom 1,4.
[3] C.2,9.
[4] Act 2,36.

[5] Deut 6,4; Mc 12,29.
[6] Deut 32,39.

Similiter etiam quod dicitur, *Pater in me manens, ipse facit opera*[7]; et *Ego in Patre, et Pater in me est*[8], non ostendit unitatem personae, ut volebat Sabellius, sed unitatem essentiae, quam Arius negabat (cf. c.6). Si enim esset una persona Patris et Filii, non congrue diceretur Pater esse in Filio et Filius in Patre: cum non dicatur proprie idem suppositum in seipso esse, sed solum ratione partium; quia enim partes in toto sunt, et quod convenit partibus solet attribui toti, quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. Hic autem modus loquendi non competit in divinis in quibus partes esse non possunt, ut in Primo (c.20) ostensum est. Relinquitur igitur, cum Pater in Filio et Filius in Patre esse dicatur, quod Pater et Filius non sint idem supposito.—Sed ex hoc ostenditur quod Patris et Filii sit essentia una. Hoc enim posito, manifeste apparet qualiter Pater est in Filio et Filius in Patre. Nam cum Pater sit sua essentia, quia in Deo non est aliud essentia et essentiam habens, ut in Primo (c.21) ostensum est, relinquitur quod in quocumque sit essentia Patris, sit Pater: et eadem ratione, in quocumque est essentia Filii, est Filius. Unde, cum essentia Patris sit in Filio, et essentia Filii in Patre, eo quod una est essentia utriusque, ut fides Catholica docet; sequitur manifeste quod Pater sit in Filio et Filius sit in Patre. Et sic eodem verbo et Sabellii et Arii error confutatur.

Y del mismo modo, lo que se dice: *El Padre, que mora en mí, hace sus obras*, y *yo estoy en el Padre y el Padre está en mí*, no demuestra la unidad de persona, como quería Sabelio, sino la unidad de esencia, que Arrio negaba. Porque, si fuese una misma la persona del Padre y la del Hijo, no se diría convenientemente que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, al no decirse con propiedad que el mismo supuesto está en sí mismo, sino solamente por razón de las partes; porque, estando las partes en el todo y siendo costumbre atribuir al todo lo que conviene a las partes, algunas veces se dice que el todo está en sí mismo. Mas este modo de hablar no cabe en Dios, en quien no puede haber partes, como se demostró en el libro primero. Resulta, por tanto, que, como se dice que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, el Padre y el Hijo no son lo mismo en el supuesto.—Sin embargo, por esto se prueba que la esencia del Padre y del Hijo es una sola. Porque, establecido esto, se ve claramente cómo el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre. Ya que, como el Padre es su misma esencia, por la razón de que en Dios no se distingue la esencia y quien tiene la esencia, según se demostró en el libro primero; resulta que en quienquiera esté la esencia del Padre está el Padre y, por la misma razón, en quienquiera esté la esencia del Hijo está el Hijo. De donde, estando la esencia del Padre en el Hijo y la esencia del Hijo en el Padre, porque la esencia de ambos es la misma, como enseña la fe católica, se sigue evidentemente que el Padre está en el Hijo y el Hijo está en el Padre. Y así, con un mismo argumento, se refuta el error de Sabelio y Arrio.

[7] Io 14,10.

[8] Io 14,11.

CAPITULUM X

Rationes contra generationem et processionem divinam

CAPITULO X

Razones contra la generación y la procesión divinas

Omnibus igitur diligenter consideratis, manifeste apparet hoc nobis de generatione divina in Sacris Scripturis proponi credendum, quod Pater et Filius, etsi personis distinguantur, sunt tamen unus Deus, et unam habent essentiam seu naturam. Quia vero a creaturarum natura hoc invenitur valde remotum, ut aliqua duo supposito distinguantur et tamen eorum sit una essentia; humana ratio, ex creaturarum proprietatibus procedens, multipliciter in hoc secreto divinae generationis patitur difficultatem.

Consideradas, pues, todas las cosas diligentemente, aparece claramente lo que en las Sagradas Escrituras se nos propone para creer acerca de la generación divina, a saber, que el Padre y el Hijo, aunque se distinguen en las personas, son, en cambio, un solo Dios y tienen una sola esencia o naturaleza. Mas, como esto de que dos supuestos determinados se distingan y, sin embargo, tengan una sola esencia, dista mucho de lo que acontece en la naturaleza creada, la razón humana, partiendo de las propiedades de las criaturas, sufre dificultades de todo género frente a este misterio de la divina generación.

Nam cum generatio nobis nota mutatio quaedam sit, cui opponitur corruptio, difficile videtur in Deo generationem ponere, qui est immutabilis, incorruptibilis, et aeternus, ut ex superioribus (l.1, cc. 13.15) patet.

Como quiera que la generación que nosotros conocemos sea cierta mutación y tenga por opuesto la corrupción, parece difícil suponer la generación en Dios, que es inmutable, incorruptible y eterno, como consta por lo dicho.

Amplius. Si generatio mutatio est, oportet omne quod generatur, mutabile esse. Quod autem mutatur, exit de potentia in actum: nam *motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*[1]. Si igitur Filius Dei est genitus, videtur quod neque aeternus sit, tanquam de potentia in actum exiens; neque verus Deus, ex quo non est actus purus, sed aliquid potentialitatis habens (cf. l.1, c.16).

Además, si la generación es una mutación, necesariamente lo que se engendra será mudable. Ahora bien, lo que se muda pasa de la potencia al acto, ya que *el movimiento es el acto de lo que está en potencia en cuanto tal*. Luego, si el Hijo de Dios es engendrado, parece que ni es eterno, al pasar de la potencia al acto, ni verdadero Dios, puesto que no es acto puro, y tiene algo de potencialidad.

Adhuc. Genitum naturam accipit a generante. Si ergo Filius genitus est a Deo Patre, oportet quod naturam quam habet, a Patre acceperit. Non est autem possibile quod acceperit a Patre aliam

Lo engendrado recibe la naturaleza del engendrante. Luego, si el Hijo es engendrado por Dios Padre es preciso que la naturaleza que tiene la haya recibido del Padre. Pero no es posible que haya recibido del Padre una

[1] III *Phys.* 1,6,9; 2,5; 201a 202a; Expos. lect.2 (285); lect.4 (302).

naturaleza distinta en número de la que tiene el Padre y semejante en especie, como ocurre en las generaciones unívocas; como cuando el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego; porque antes se demostró que es imposible que haya muchos dioses numéricamente.—También parece imposible que haya recibido una naturaleza idéntica numéricamente a la que tiene el Padre. Puesto que, si recibiese parte de ella, se sigue que la naturaleza divina es divisible; y si la recibe toda, parece seguirse que la naturaleza divina, si se transmite totalmente al Hijo, deja de estar en el Padre; y así el Padre, al engendrar, se corrompe.—En segundo lugar, tampoco se puede decir que la naturaleza divina fluya por una cierta exuberancia del Padre al Hijo, como el agua de la fuente fluye al río, sin que aquélla se vacíe, porque la naturaleza divina, así como no se puede dividir, tampoco se puede aumentar.—Parece, pues, resultar que el Hijo no recibió del Padre una naturaleza idéntica en número y en especie a la que tiene el Padre, sino otra totalmente de otro género; como ocurre en la generación equívoca: que, cuando los animales nacidos de la putrefacción son engendrados por la virtud del sol, no alcanzan su especie. Síguese, pues, que el Hijo de Dios ni es verdadero Hijo, al no ser de la especie del Padre, ni es verdadero Dios, al no recibir la naturaleza divina.

También, si el Hijo recibe la naturaleza de Dios Padre, es preciso que en El se distingan el que recibe y la naturaleza recibida, pues nadie se recibe a sí mismo. Luego el Hijo no es su propia esencia o naturaleza. Luego no es verdadero Dios.

Además, si el Hijo no se distingue de la esencia divina, al ser subsistente de la esencia divina, como se demostró en el libro primero—y consta que también el Padre es la misma esencia divina—, parece resultar que el Padre

naturam numero quam Pater habet et similem specie, sicut fit in generationibus univocis, ut cum homo generat hominem, et ignis ignem: supra (ibid., c.42) enim ostensum est quod impossibile est esse plures numero deitates.—Videtur etiam esse impossibile quod receperit eandem naturam numero quam Pater habet. Quia si recipit partem eius, sequitur divinam naturam esse divisibilem; si autem totam, videtur sequi quod natura divina, si sit tota transfusa in Filium, desinat esse in Patre; et sic Pater generando corrumpitur. Neque iterum potest dici quod natura divina per quandam exuberantiam effluat a Patre in Filium, sicut aqua fontis effluit in rivum et fons non evacuatur: quia natura divina, sicut non potest dividi, ita nec augeri.—Videtur ergo reliquum esse quod Filius naturam a Patre acceperit, non eandem numero nec specie quam Pater habet, sed omnino alterius generis: sicut accidit in generatione aequivoca, ut, cum animalia ex putrefactione nata virtute solis generantur [2], ad huius speciem non attingunt. Sequitur ergo quod Dei Filius neque verus Filius sit, cum non habeat speciem Patris: neque verus Deus, cum non recipiat divinam naturam.

Item. Si Filius recipit naturam a Deo Patre, oportet quod in eo aliud sit recipiens, et aliud natura recepta: nihil enim recipit seipsum. Filius igitur non est sua essentia vel natura. Non est igitur verus Deus.

Praeterea. Si Filius non est aliud quam essentia divina; cum essentia divina sit subsistens, ut in Primo (c.22) probatum est; constat autem quod etiam Pater est ipsa essentia divina: videtur relinqui

[2] Cf. l.3 c.69; AVERROES, *In II Metaphys.* c.15; ed.cit. fol.56rB; ARISTÓTELES, II *Physic.* c.2: 194b,13; l.3 c.104.

quod Pater et Filius conveniant in eadem re subsistente. *Res autem subsistens in intellectualibus naturis vocatur persona* [3]. Sequitur igitur, si Filius est ipsa divina essentia, quod Pater et Filius conveniant in persona. Si autem Filius non est ipsa divina essentia, non est verus Deus: hoc enim de Deo probatum est in primo libro (c.21). Videtur igitur quod vel Filius non sit verus Deus, ut dicebat Arius: vel non sit alius personaliter a Patre, ut Sabellius asserebat.

Adhuc. Illud quod est principium individuationis in unoquoque, impossibile est inesse alteri quod supposito distinguatur ab eo: quod enim in multis est, non est individuationis principium. Ista autem essentia Dei est per quam Deus individuatur: non enim essentia Dei est forma in materia (l.1, c.27), ut per materiam individuari posset. Non est igitur aliud in Deo Patre per quod individuetur, quam sua essentia. Eius igitur essentia in nullo alio supposito esse potest. Aut igitur non est in Filio: et sic Filius non est verus Deus, secundum Arium. Aut Filius non est alius supposito a Patre: et sic est eadem persona utriusque, secundum Sabellium.

Amplius. Si Pater et Filius sunt duo supposita, sive duae personae, et tamen sunt in essentia unum, oportet in eis esse aliquid praeter essentiam per quod distinguantur: nam essentia communis utrique ponitur; quod autem commune est, non potest esse distinctionis principium. Oportet igitur in quo distinguuntur Pater et Filius, esse aliud ab essentia divina. Est ergo persona Filii composita ex duobus, et similiter persona Patris: scilicet ex essentia communi, et ex principio distinguente. Uter-

y el Hijo convienen en la misma cosa subsistente. Ahora bien, *la cosa subsistente en las naturalezas intelectuales se llama persona.* Se sigue, pues, que si el Hijo es la misma esencia divina, el Padre y el Hijo convienen en la persona. Mas si el Hijo no es la misma esencia divina, no es verdadero Dios, como lo probamos hablando de Dios en el libro primero. Luego parece o que el Hijo no es verdadero Dios, como decía Arrio, o que no se distingue personalmente del Padre, como afirmaba Sabelio.

Lo que es para uno principio de individuación, es imposible hallarlo en otro que sea distinto de él por parte del supuesto, pues lo que está en muchos no es principio de individuación. Dios se individualiza por su propia esencia, porque su esencia no es una forma en la materia, para que por la materia se individualice. Por lo tanto, nada hay en Dios Padre por lo que se pueda individualizar más que su esencia. Luego su esencia no puede estar en ningún otro supuesto. En conclusión, o no está en el Hijo y así el Hijo no es verdadero Dios, según Arrio; o el Hijo no se distingue del Padre por el supuesto, y así es la misma persona de ambos, según Sabelio.

Si el Padre y el Hijo son dos supuestos o dos personas, y, sin embargo, son uno en la esencia, es preciso que en ellos haya algo, además de la esencia, por lo cual se distingan, ya que se supone que la esencia es común a ambos, y lo que es común no puede ser principio de individuación. Luego es preciso que aquello por lo que se distinguen el Padre y el Hijo sea distinto de la esencia divina. Por lo tanto, la persona del Hijo está compuesta de dos cosas, e igualmente la persona del Padre, a saber, de la esencia común y del principio de distinción. Luego ambos

[3] BOECIO, *De duabus naturis contra Eut. et Nest.* c.3: PL 63,1343CD: "Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: *persona est naturae rationalis individua substantia;* cf. I q.29 a.2.

están compuestos, y ni uno ni otro son verdadero Dios.

Y si alguien dice que se distinguen por la sola relación, en cuanto que uno es el Padre y otro es el Hijo, se responde: Las cosas que se predican relativamente no parecen predicar *algo* en aquel de quien se dicen, sino más bien un orden *a algo;* y esto no da lugar a composición.— Parece que esta respuesta no es suficiente para evitar dichos inconvenientes.

Pues la relación no puede darse sin algo absoluto; porque en toda cosa relativa hay que distinguir lo que se dice con relación a sí, además de lo que se dice con relación a otro; por ejemplo, el siervo es algo en absoluto, prescindiendo de lo que es con relación al señor. Por lo tanto, aquella relación por la cual se distinguen el Padre y el Hijo es preciso que tenga algo absoluto en que se funde. Según esto, o dicho absoluto es algo único, o hay dos absolutos. Si es uno solo, no puede fundarse en él una relación doble, como no sea una relación de identidad, que no da lugar a distinciones: como si una misma cosa se dice igual a sí misma. Luego, si es una relación tal que requiera distinción, conviene que se sobrentienda la distinción de dichos absolutos. No parece, pues, posible, que las personas del Padre y del Hijo se distingan por las solas relaciones.

Hay que decir que la relación que distingue al Hijo del Padre, o es algo real, o se da sólo en el entendimiento. Ahora bien, si es algo real, parece que no será aquella realidad que es la divina esencia, porque ésta es común al Padre y al Hijo. Habrá, pues, en el Hijo algo que no es su propia esencia. Y así no es verdadero Dios, pues en el libro primero se demostró que en Dios nada hay que no sea su propia esencia. Pero, si aquella relación se da sólo en el entendimiento, el Hijo no se podrá distinguir personalmente del Padre, porque lo que se distingue personalmente ha de distinguirse realmente.

que igitur est compositus. Neuter ergo est verus Deus.

Si quis autem dicat quod distinguuntur sola relatione, prout unus est Pater et alius Filius; quae autem relative praedicantur, non *aliquid* videntur praedicare in eo de quo dicuntur, sed magis *ad aliquid;* et sic per hoc compositio non inducitur: — videtur quod haec responsio non sit sufficiens ad praedicta inconvenientia vitanda.

Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto: in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur, praeter id quod ad aliud dicitur; sicut servus aliquid est absolute, praeter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam Pater et Filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur. Aut igitur illud absolutum est unum tantum: aut sunt duo absoluta. Si est unum tantum, in eo non potest fundari duplex relatio: nisi forte sit relatio identitatis, quae distinctionem operari non potest, sicut dicitur idem eidem idem. Si ergo sit talis relatio quae distinctionem requirat, oportet quod praeintelligatur absolutorum distinctio. Non ergo videtur possibile quod personae Patris et Filii solis relationibus distinguantur.

Praeterea. Oportet dicere quod relatio illa quae Filium distinguit a Patre aut sit res aliqua: aut sit in solo intellectu. Si autem sit res aliqua; non autem videtur esse illa res quae est divina essentia, quia divina essentia communis est Patri et Filio; erit ergo in Filio aliqua res quae non est eius essentia. Et sic non est verus Deus: ostensum est enim in Primo (c.23) quod nihil est in Deo quod non sit sua essentia. Si autem illa relatio sit in intellectu tantum, non ergo potest personaliter distinguere Filium a Patre: quae enim personaliter distinguuntur, realiter oportet distingui.

Item. Omne relativum dependet a suo correlativo. Quod autem dependet ab altero, non est verus Deus. Si igitur, personae Patris et Filii relationibus distinguantur, neuter erit verus Deus.

Adhuc. Si Pater est Deus et Filius est Deus, oportet quod hoc nomen *Deus* de Patre et Filio substantialiter praedicetur: cum divinitas accidens esse non possit (l.1, c.23). Praedicatum autem substantiale est vere ipsum de quo praedicatur: nam cum dicitur, *Homo est animal,* quod vere homo est, animal est; et similiter, cum dicitur, *Sortes est homo,* quod vere Sortes est, homo est. Ex quo videtur sequi quod impossibile sit ex parte subiectorum inveniri pluralitatem, cum unitas sit ex parte substantialis praedicati: non enim Sortes et Plato sunt unus homo, licet sint unum in humanitate; neque homo et asinus sunt unum animal, licet sint unum in animali. Si ergo Pater et Filius sunt duae personae, impossibile videtur quod sint unus Deus.

Amplius. Opposita praedicata pluralitatem ostendunt in eo de quo praedicantur. De Deo autem Patre et de Deo Filio opposita praedicantur: nam Pater est Deus ingenitus et generans. Filius autem est Deus genitus. Non igitur videtur esse possibile quod Pater et Filius sint unus Deus.

Haec igitur et similia sunt ex quibus aliqui, divinorum mysteria propria ratione metiri volentes, divinam generationem impugnare nituntur. Sed quia veritas in seipsa fortis est, et nulla impugnatione convellitur [4], oportet intendere ad ostendendum quod veritas fidei ratione superari non possit.

Todo relativo depende de su correlativo. Pero lo que depende de otro no puede ser verdadero Dios. Luego, si la persona del Padre y la del Hijo se distinguen por las relaciones, ni uno ni otro serán verdadero Dios.

Si el Padre es Dios y el Hijo es Dios, es preciso que el nombre *Dios* se predique sustancialmente del Padre y del Hijo, pues la divinidad no puede ser un accidente. Pero un predicado sustancial se identifica con aquello de que se predica; porque al decir *el hombre es animal,* lo que es verdaderamente hombre es animal; e igualmente al decir *Sócrates es hombre,* lo que es Sócrates en verdad, es hombre. Y de esto parece seguirse que es imposible hallar pluralidad por parte de los sujetos habiendo unidad por parte del predicado sustancial; por ejemplo, Sócrates y Platón no son un hombre, aun cuando sean uno en la humanidad; ni el hombre y el asno son un animal, aunque sean uno en lo animal. Luego, si el Padre y el Hijo son dos personas, parece imposible que sean un solo Dios.

Los predicados opuestos demuestran pluralidad en aquel de quien se predican. De Dios Padre y de Dios Hijo se predican cosas opuestas, porque el Padre es Dios ingénito y generador, y el Hijo es Dios engendrado. Luego no parece posible que el Padre y el Hijo sean un solo Dios.

En suma, estos y otros semejantes son los argumentos con que algunos, queriendo medir con su propia razón los misterios de lo divino, intentaron impugnar la generación divina. Mas como la verdad es de sí poderosa y resiste a todo ataque, es preciso disponerse para demostrar que la verdad de la fe no puede ser superada por la razón.

[4] Cf. AUGUST., *Epist.* 238 c.5 n.29: PL 33 col.1049; cf. DOM PIETRO MARC, o.c., t.3 n.3460b p.432.

CAPITULUM XI

Quomodo accipienda sit generatio in divinis, et quae de Filio Dei dicuntur in Scripturis

CAPITULO XI

Cómo ha de entenderse la generación en Dios, y lo que se dice en las Escrituras sobre el Hijo de Dios

Ahora debemos tomar como punto de partida que en las cosas hay diversos modos de emanación, correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana.

Ahora bien, en todas las cosas los cuerpos inanimados ocupan el último lugar y en ellos no se dan otras emanaciones que las producidas por la acción de unos sobre otros. Así vemos que del fuego nace el fuego cuando éste altera un cuerpo extraño convirtiéndolo a su especie y cualidad.

Pero entre los cuerpos animados el lugar próximo lo ocupan las plantas, en las cuales la emanación ya procede de dentro, puesto que el humor interno de la planta se convierte en semilla, y ésta, confiada a la tierra, se desarrolla en planta. Esto es ya un primer grado de vida, pues son vivientes los seres que se mueven a sí mismos para obrar; en cambio, los que no tienen movimiento interno carecen en absoluto de vida. Y un indicio de vida en las plantas es que lo que hay en ellas tiende hacia una forma determinada.—No obstante, la vida de las plantas es imperfecta, porque, aunque la emanación proceda en ellas del interior, sin embargo, lo que emana, saliendo poco a poco desde dentro, acaba por convertirse en algo totalmente extrínseco. Pues el humor del árbol, saliendo primeramente de él, se convierte en flor y

Principium autem huius intentionis (c. praec., fin.) hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.

In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.

Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit [1]: inquantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae [2] invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam.—Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab ar-

[1] Cf. *De potentia Dei* q.10 a.1; DOM PIETRO MARC, o.c., t.3 n.3461 p.432.
[2] Cf. I q.18 a.3; XII *Metaphys.* lect.8 (2544); *In Ioan.* XIV lect.2 (1869).

boris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam.—Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.

Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum.

Est igitur supremus et perfectus gradus vitae, qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus (l.2, c.60) patet.—Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum (ibid., cc.96 sqq.). Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio in-

después en fruto, separado de la corteza del árbol, pero sujeto a él; y llegando a su madurez, se separa totalmente del árbol y, cayendo en tierra, produce por su virtud seminal otra planta.—Reflexionando atentamente, se verá que el principio de esta emanación proviene del exterior, puesto que el humor interno del árbol se toma mediante las raíces de la tierra, de la cual recibe la planta su nutrición.

Hay otro grado de vida superior al de las plantas y correspondiente al alma sensitiva, cuya propia emanación, aunque comience en el exterior, termina interiormente, y, a medida que avanza la emanación, penetra en lo más íntimo. Por ejemplo, lo sensible imprime exteriormente su forma en los sentidos externos, pasa de ellos a la imaginación y después al tesoro de la memoria. Sin embargo, en cada proceso de esta emanación, el principio y el término obedecen a cosas diversas, pues ninguna potencia sensitiva vuelve sobre sí misma. Luego este grado de vida es tanto más alto que el de las plantas cuanto más íntima es la operación vital; sin embargo, no es una vida enteramente perfecta, porque la emanación pasa siempre de uno a otro.

Y hay un grado supremo y perfecto de vida que corresponde al entendimiento, porque éste vuelve sobre sí mismo y puede entenderse. No obstante, en la vida intelectual hay también diversos grados. Pues, aunque el entendimiento humano pueda conocerse a sí mismo, toma, sin embargo, del exterior, el punto de partida para su propio conocimiento, ya que es imposible entender sin contar con una representación sensible.—Por eso la vida intelectual de los ángeles, cuyo entendimiento no parte de algo exterior para conocerse—porque se conoce en sí mismo—, es más perfecta. A pesar de ello, su vida no alcanza la última perfección, porque, aunque la idea entendida sea en ellos totalmente intrínseca, sin embargo, no

es su propia sustancia, puesto que en ellos no se identifican el entender y el ser, según consta por lo dicho.—Luego la última perfección de vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen el entender y el ser, como antes se demostró; y así, es preciso que en Dios se identifique la idea entendida con su divina esencia.

Y digo *idea entendida* a lo que el entendimiento concibe en sí mismo de la cosa entendida. Idea que, en nosotros, ni se identifica con la cosa que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento y expresada por las palabras; por eso, la idea entendida se llama *verbo interno*, que es expresado por el verbo externo. Y se ve ciertamente que dicha idea no se identifica en nosotros con la cosa entendida, porque no es lo mismo entender la cosa que entender su idea, lo que hace el entendimiento cuando vuelve sobre su operación; de aquí que unas ciencias traten de las cosas y otras de las ideas entendidas. Y que la idea entendida tampoco se identifica con nuestro entendimiento, lo vemos porque el ser de ella consiste en el mismo entenderse; en cambio, el ser de nuestro entendimiento es distinto de su propio entender.

Luego, como en Dios se identifican el ser y el entender, la idea entendida y el entendimiento son en El una misma cosa. Y como el entendimiento y la cosa entendida se identifican también en El, porque, entendiéndose a sí, entiende todo lo demás, según se demostró en el libro primero, resulta, pues, que en Dios, al entenderse a sí mismo, el entendimiento, la cosa

tellecta [3] sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus (ibid., c. 52) patet.—Ultima igitur perfectio vitae competit Deo [4], in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra (l.1, c.45) ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia.

Dico autem *intentionem intellectam* id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur; neque est ipsa substantia intellectus; sed est quaedam similitudo concepta [5] in intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio *verbum interius* nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quod praedicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet quod aliud est intelligere rem, et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectam, quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: unde et aliae scientiae sunt de rebus, et aliae de intentionibus intellectis. Quod autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet quod esse intentionis intellectae in ipso intelligi consistit: non autem esse intellectus nostri, cuius esse non est suum intelligere.

Cum ergo in Deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ipse eius intellectus. Et quia intellectus in eo est res intellecta, intelligendo enim se intelligit omnia alia, ut in Primo ostensum est (c.49); relinquitur quod in Deo intelligente seipsum sit idem intellectus, et res

[3] Cf. l.1 c.53; I *Sent.* d.7 a.1 a.1; d.13 a.1 et e; III *Sent.* d.5 q.3 a.1 ad 1; *De potent.* q.7 a.6; 1 q.28 a.4 ad 1; q.29 a.1; q.41 a.2; q.44 a.3 ad 1; q.85 a.1 ad 4. Cf. H. D. SIMONIN, *La notion d'"intentio" dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin:* Revue des sciences philosophiques et théologiques 19 (1930) n.3.

[4] Cf. l.1 c.97.98.

[5] Cf. *Quodlib.* V q.5 a.2; *De verit.* q.4 a.1. Cf. A. GAUTHIER, o.c., p.57.

quae intelligitur, et intentio intellecta.

His igitur consideratis, utcumque concipere possumus qualiter sit divina generatio accipienda [6]. Patet enim quod non est possibile sic accipi generationem divinam sicut in rebus inanimatis generatio invenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiam. Oportet enim, secundum positionem fidei, quod Filius a Deo genitus veram habeat deitatem, et sit verus Deus. Ipsa autem deitas non est forma materiae inhaerens; neque Deus est ex materia existens; ut in Primo (cc.17.27) probatum est.—Similiter autem non potest accipi divina generatio ad modum generationis quae in plantis invenitur, et etiam in animalibus, quae communicant cum plantis in nutritiva et generativa virtute. Separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali, ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem. A Deo autem, cum indivisibilis sit, non potest aliquid separari. Ipse etiam Filius a Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo: sicut ex superioribus auctoritatibus patet (c. 9 fin.).—Neque etiam potest generatio divina intelligi secundum modum emanationis quae invenitur in anima sensitiva. Non enim Deus ab aliquo exteriori accipit ut in alterum influere possit: non enim esset primum agens. Operationes etiam animae sensitivae non complentur sine corporalibus instrumentis: Deum autem manifestum est incorporeum esse.—Relinquitur igitur quod generatio divina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda.

Hoc autem sic manifestari oportet. Manifestum est enim ex his quae in Primo declarata sunt (c. 47), quod Deus seipsum intelligit. Omne autem intellectum, inquan-

que se entiende y la idea entendida son lo mismo.

Considerado todo esto, podemos ahora concebir de algún modo cómo hay que entender la generación divina. Porque es evidente que no es posible concebirla al igual que la generación que se da en las cosas inanimadas, en las cuales el engendrante imprime su especie en la materia exterior. Porque es preciso, según enseña la fe, que el Hijo, engendrado por Dios, tenga verdadera deidad y sea verdadero Dios. Mas tal deidad no es una forma inherente a la materia, ni Dios proviene de la materia, como se probó en el libro primero.—Igualmente, tampoco podemos concebir la generación divina como la generación que se da en las plantas, e incluso en los animales, los cuales tienen de común con ellas la virtud de nutrirse y de reproducirse. Porque en ellos, cuando engendran un semejante en especie, se desprende algo que estaba en la planta o en el animal, lo cual queda totalmente fuera del engendrante al terminar la generación. Ahora bien, nada puede desprenderse de Dios, porque es indivisible. Pues incluso el mismo Hijo, engendrado por Dios, no está fuera del Padre, que le engendra, sino en El, según consta por las autoridades aducidas.—Tampoco puede entenderse la generación divina a la manera de la emanación que se da en el alma sensitiva, porque Dios, para poder influir en otro, no recibe nada de un agente externo; pues, de lo contrario, no sería el primer ser. Además, las operaciones del alma sensitiva se llevan a cabo mediante instrumentos corporales, y es evidente que Dios es incorpóreo.—La generación divina, pues, se ha de entender a la manera de la emanación intelectual.

Y debe exponerse de este modo: Consta, por lo expuesto en el primer libro, que Dios se entiende a sí mismo. Mas lo entendido, en cuanto tal, debe estar en quien lo entiende, por-

[6] Cf. I *Sent.* d.4 q.1 a.1; d.5 q.2 a.1.

que entender es aprehender una cosa con el entendimiento. Por eso, incluso nuestro entendimiento al entenderse está en sí mismo, no sólo como identificado con su esencia, sino también como aprehendido. Luego es preciso que Dios esté en sí mismo como está lo entendido en el inteligente. Pero lo entendido en el inteligente es la idea o el verbo. Luego en Dios, al entenderse a sí mismo, está el Verbo de Dios, como Dios entendido, tal como la idea de piedra, que está en el entendimiento, es la piedra entendida. Por esta razón se dice: *El Verbo estaba en Dios.*

Mas, como el entendimiento divino no pasa de la potencia al acto, sino que está siempre en acto, según se probó en el libro primero, será absolutamente necesario que Dios se haya entendido siempre. Y, por el hecho de entenderse, es necesario que su Verbo esté en El, como se demostró. Luego es necesario que el Verbo haya existido siempre en Dios. Por tanto, su Verbo es coeterno con Dios y no le sobrevino en el tiempo, tal como a nuestro entendimiento le sobreviene el verbo concebido interiormente, que es la idea entendida. Por esto se dice en San Juan: *Al principio era el Verbo.*

Y como el entendimiento divino no sólo está siempre en acto, sino que es también él mismo acto puro, según se probó en el libro primero, es preciso que la sustancia del entendimiento divino sea su mismo entender, que es el acto del entendimiento. Ahora bien, el ser del Verbo concebido interiormente—o de la idea entendida—es su propio entenderse. Luego el ser del Verbo divino y el del entendimiento divino se identifican, y en consecuencia, también el ser del mismo Dios, que es su entender. Ahora bien, el ser de Dios es su propia esencia o naturaleza, la cual es el mismo Dios, como se probó en

tum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem eius quod intelligitur per intellectum; unde etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo. Oportet igitur quod Deus in seipso sit ut intellectum in intelligente. Intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et verbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum Verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quod Io 1,1, dicitur: *Verbum erat apud Deum.*

Quia vero intellectus divinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, ut in Primo (c.55 sq.) probatum est; ex necessitate oportet quod semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quod se intelligit, oportet quod Verbum ipsius in ipso sit, ut ostensum est. Necesse est igitur semper Verbum eius in Deo extitisse. Est igitur coaeternum Deo Verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quod Io 1,1, dicitur: *In principio erat Verbum.*

Cum autem intellectus divinus[7] non solum sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, ut in Primo (c.16) probatum est; oportet quod substantia intellectus divini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus; esse autem Verbi interius concepti, sive intentionis intellectae, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est Verbi divini, et intellectus divini; et per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus. Esse autem Dei est eius essentia vel natura, quae idem est quod ipse Deus, ut in Primo (c.22) ostensum est. Verbum igitur Dei est

[7] Cf. *De potentia Dei* q.9 a.5: "Iterum intellectus noster...".

ipsum esse divinum et essentia eius, et ipse verus Deus.—Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum eius intelligere: substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens; sed sit *homo intellectus* tantum, quasi quaedam similitudo hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero Verbum Dei[8], ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse Dei, et aliud eius intelligere, ut dictum est. Hinc est quod Io 1,1, dicitur: *Deus erat Verbum.* Quod quia absolute dicitur, demonstrat Verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter et absolute homo, sed secundum quid, scilicet *homo intellectus:* unde haec falsa esset, *homo est verbum;* sed haec vera potest esse, *homo intellectus est verbum.* Cum ergo dicitur, *Deus erat Verbum,* ostenditur Verbum divinum non solum esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum; sed etiam rem in natura existentem et subsistentem. Deus enim verus res subsistens est: cum maxime sit per se ens (l.1, c.13).

Non sic autem natura Dei est in Verbo ut sit una specie et numero differens[9]. Sic enim Verbum habet naturam Dei sicut intelli-

el libro primero. Luego el Verbo de Dios es el ser divino, y la esencia de Dios, y el mismo Dios verdadero.—En cambio, con el verbo del entendimiento humano no sucede lo mismo; porque, cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, su ser y su entender no se identifican, ya que la sustancia del entendimiento era inteligente en potencia antes de entender en acto. De esto se sigue que el ser de la idea entendida y el de su entendimiento son distintos, ya que el de la idea entendida es su misma intelección. Por eso es preciso que el verbo interiormente concebido por el hombre que se entiende a sí mismo no sea un hombre verdadero, con el ser natural de hombre, sino solamente un *hombre entendido,* como una semejanza del hombre verdadero aprehendida por el entendimiento.—Sin embargo, el Verbo de Dios, puesto que es Dios entendido, es verdadero Dios, teniendo naturalmente el ser divino; porque, según dijimos, el ser natural de Dios y su entender se identifican. Por esto se dice: *El Verbo era Dios.* Lo cual, como se dice en absoluto, demuestra que se ha de entender que el Verbo de Dios es verdadero Dios. Sin embargo, el verbo del hombre no puede llamarse esencial y absolutamente hombre, sino en cierto sentido, es decir, *hombre entendido.* De ahí que esta afirmación sería falsa: *El hombre es el verbo;* sin embargo, podría ser verdadera ésta: *El hombre entendido es el verbo.* Luego, cuando se dice: *El Verbo era Dios,* se demuestra que el Verbo divino no sólo es la Idea entendida—como nuestro verbo—, sino también que es una cosa que existe y subsiste en la naturaleza. Porque el Dios verdadero es una cosa subsistente, pues es por excelencia el Ser por sí.

Sin embargo, en el Verbo no está la naturaleza de Dios como si fuera específicamente una y numéricamente diferente, pues el Verbo posee la

[8] Cf. *Comp. theol.* c.50 (87).
[9] Cf. I *Sent.* d.19 q.1 a.1 ad 2; *De pot.* q.9 a.8; 1 q.31 a.2; q.39 a.2; q.42 a.4.

naturaleza divina tal como el entender de Dios es su mismo ser, según se dijo. Ahora bien, si el entender se identifica con el ser divino, resultará que el Verbo tiene la misma naturaleza divina, idéntica no sólo específicamente, sino también numéricamente.—Además, la naturaleza que es una específicamente no se divide en muchas numéricamente si no es por la materia. Ahora bien, la naturaleza divina es totalmente inmaterial. Luego es imposible que la naturaleza divina sea una en especie y diferente en número. Por tanto, el Verbo de Dios coincide con Dios en una naturaleza numéricamente idéntica.—Y por esto el Verbo de Dios y Dios—del cual es Verbo—no son dos dioses, sino uno solo. Pues si, en nosotros, dos que tienen la naturaleza humana son dos hombres, es porque la naturaleza humana se divide numéricamente en dos. Pero en el libro primero demostramos que lo que está dividido en las criaturas, en Dios es absolutamente uno; por ejemplo, en las criaturas se distinguen la esencia y el ser; y en algunas también es distinto lo que subsiste en su esencia y su esencia o naturaleza; por ejemplo, este hombre no es su humanidad ni su ser; sin embargo, Dios es su esencia y su ser.

Y aunque todas estas cosas se unifiquen ciertísimamente en Dios, no obstante, en El está cuanto pertenece al concepto de subsistente o de esencia o de su mismo ser, pues a El le conviene el no estar en otro, en cuanto que es subsistente, el ser algo, en cuanto que es esencia, y el estar en acto, en cuanto que es su mismo ser. Luego, como en Dios se identifican el sujeto que entiende, el entender y la idea entendida—que es su Verbo—, es preciso que con muchísima verdad esté en Dios lo que pertenece a los conceptos de inteligente, de entender y de idea entendida o de verbo. Ahora bien, al verbo interior, que es la idea entendida, le corresponde naturalmente el proceder del inteligente conforme a su entender, pues es como el término de la opera-

gere Dei est ipsum esse eius, ut dictum est. Intelligere autem est ipsum esse divinum. Verbum igitur habet ipsam essentiam divinam non solum specie, sed numero eandem.—Item, natura quae est una secundum speciem, non dividitur in plura secundum numerum nisi propter materiam. Divina autem natura omnino immaterialis est. Impossibile est igitur quod natura divina sit una specie et numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo.—Propter quod Verbum Dei, et Deus cuius est Verbum, non sunt duo dii, sed unus Deus. Nam quod apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit quod natura humana numero dividitur in duobus. Ostensum est autem in primo libro (c. 31) ea quae in creaturis divisa sunt, in Deo simpliciter unum esse: sicut in creatura aliud est essentia et esse; et in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, et eius essentia sive natura, nam hic homo non est sua humanitas nec suum esse; sed Deus est sua essentia et suum esse.

Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, inquantum est subsistens; esse quid, inquantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse. Oportet igitur, cum in Deo sit idem intelligens, et intelligere, et intentio intellecta, quod est Verbum ipsius; quod verissime in Deo sit et quod pertinet ad rationem intelligentis; et quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere; et quod pertinet ad rationem intentionis intellectae, sive Verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus in-

tellectualis operationis: intellectus enim intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum. Oportet igitur quod a Deo secundum ipsum suum intelligere procedat Verbum ipsius. Comparatur igitur Verbum Dei ad Deum intelligentem, cuius est Verbum, sicut ad eum a quo est: hoc enim est de ratione verbi. Cum igitur in Deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive Verbum, sint per essentiam unum, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit Deus; remanet tamen sola distinctio relationis, prout Verbum refertur ad concipientem ut a quo est. Hinc est quod Evangelista, quia dixerat (c.1,1), *Deus erat Verbum;* ne omnino distinctio sublata intelligeretur Verbi a Deo dicente sive concipiente Verbum, subiunxit (v.2): *Hoc erat in principio apud Deum:* quasi dicat: Hoc Verbum, quod Deum esse dixi, aliquo modo distinctum est a Deo dicente, ut sic possit dici *apud Deum esse.*

Verbum autem interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae. Similitudo autem alicuius in altero existens vel habet rationem *exemplaris,* si se habeat ut principium: vel habet potius rationem *imaginis,* si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum constituitur, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Cum autem Deus et seipsum intelligat et alia, ut in Pri-

ción intelectual; porque el entendimiento, entendiendo, concibe y forma la idea o la razón entendida, que es el verbo interior. Luego es necesario que de Dios proceda su Verbo en conformidad con su propio entender. Por tanto, el Verbo de Dios es, comparado con Dios inteligente, del cual es Verbo, como el término respecto de su principio; lo cual pertenece a la naturaleza de todo verbo. En consecuencia, como en Dios son una sola cosa esencialmente el inteligente, el entender y la idea entendida, o el Verbo—y por eso es necesario que cada una de esas cosas sea Dios—, sólo queda lugar para una distinción de relación, según la cual el Verbo es término respecto de quien lo concibe. De aquí viene que el evangelista, como dijese *el Verbo era Dios,* con el fin de que no se creyera que no cabía distinción alguna entre el Verbo y Dios, quien pronuncia o concibe el Verbo, añadió: *Estaba al principio en Dios;* como si dijera: Este Verbo, que dije era Dios, es distinto de algún modo de Dios, que lo pronuncia, para que pudiera afirmarse que *estaba en Dios.*

El Verbo, pues, concebido interiormente, es una cierta razón y semejanza de la cosa entendida. Ahora bien, la semejanza de algo que existe en otro tiene o el carácter de *ejemplar,* si se considera como principio, o más bien el de *imagen,* si se considera respecto de aquello que representa como con relación al principio. Podemos ver claramente un ejemplo de ambas cosas en nuestro entendimiento. En efecto, como la imagen de la obra, que existe en la mente del artífice, es el principio de la operación por el que se lleva a cabo dicha obra, se compara con ella como el ejemplar con lo ejemplarizado; sin embargo, la imagen de una cosa natural concebida en nuestro entendimiento, se compara a la cosa que representa, como a su principio; pues nuestro entendimiento empieza por los sentidos, los cuales son impresionados por las cosas naturales.

Pero como Dios, al entenderse, se entiende a sí mismo, y a todas las cosas, según se demostró en el libro primero, su entender es el principio de las cosas entendidas por El, puesto que son causadas por su entendimiento y voluntad; pero, se compara al inteligible—que es El mismo—, como al principio, pues este inteligible se identifica con el entendimiento que entiende, del cual es una emanación el Verbo concebido. Luego es necesario que el Verbo de Dios sea respecto de las demás cosas entendidas como el *ejemplar* y respecto al mismo Dios, del cual es el Verbo, como su *imagen*. Por eso se dice del Verbo de Dios que es *la imagen de Dios invisible.*

Mas hay una diferencia entre el entendimiento y el sentido; el sentido aprehende la cosa en cuanto a sus accidentes exteriores, que son el color, el sabor, la cantidad, etc.; en cambio, el entendimiento penetra en el interior de ella. Y como todo conocimiento se completa atendiendo a la semejanza que hay entre el que conoce y lo conocido, es preciso que en el sentido haya una semejanza de la cosa sensible en cuanto a los accidentes de la misma y que en el entendimiento haya una semejanza de la cosa entendida en cuanto a su esencia. Por tanto, el verbo concebido en el entendimiento es la imagen o el ejemplar de la sustancia de la cosa entendida. Luego, siendo el Verbo de Dios la imagen de Dios, según se ha demostrado, es preciso que sea la imagen de Dios en cuanto a la esencia divina. Por eso dice el Apóstol que es *la imagen de la sustancia de Dios.*

Pero la imagen de una cosa cualquiera es doble. Hay una cierta imagen que no coincide en naturaleza con aquello que representa, bien sea su imagen en cuanto a los accidentes exteriores—como la imagen de bronce es la imagen de un hombre, pero no es hombre—, o bien sea su imagen en cuanto a la sustancia

mo (c.47 sqq.) ostensum est, eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur ut ad principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cuius quaedam emanatio est Verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut *exemplar;* et ad ipsum Deum, cuius est Verbum, sicut eius *imago.* Hinc est quod de Verbo Dei dicitur, Col 1,15, quod est *imago invisibilis Dei* [10].

Est autem differentia inter intellectum et sensum: nam sensus apprehendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas, et alia huiusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei. Et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae. Cum ergo Verbum Dei sit imago Dei, ut ostensum est, necesse est quod sit imago Dei quantum ad eius essentiam. Hinc est quod Apostolus dicit, Hebr 1,3, quod est *figura substantiae Dei.*

Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quae non communicat in natura cum eo cuius est imago: sive sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua aenea est imago hominis, nec tamen est homo; sive sit imago quantum ad substantiam rei; ratio enim hominis in intellectu non

[10] Vulg.: "Imago Dei invisibilis".

est homo, nam, ut Philosophus dicit [11], *lapis non est in anima, sed species lapidis.* Imago autem alicuius rei quae eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis, in quo imago patris apparet et est eiusdem naturae cum ipso. Ostensum est autem quod Verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam; et quod in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur igitur quod Verbum Dei non solum sit imago, sed etiam Filius. Non enim sic esse imaginem alicuius ut eiusdem naturae cum illo sit, in aliquo invenitur qui filius dici non possit, dummodo hoc in viventibus accipiatur: nam quod procedit ex aliquo vivente in similitudinem speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in Psalmo (2,7) dicitur: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu.*

Rursus considerandum est quod, cum in qualibet natura processio filii a patre sit naturalis, ex quo Verbum Dei Filius Dei dicitur, oportet quod naturaliter a Patre procedat. Et hoc quidem supra dictis convenit: ut ex his quae in intellectu nostro accidunt, perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit: sicut prima intelligibilium principia, quorum intelligibiles conceptiones, quae verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt et ex eo procedunt. Sunt etiam quaedam intelligibilia quae non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit: et horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quaeruntur. Manifestum est autem quod Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut et naturaliter est: suum enim intelligere est suum esse, ut in Primo (c.45) probatum est. Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ip-

de la cosa; pues la idea de hombre, que está en el entendimiento, no es el hombre, porque, según dice el Filósofo, *la piedra no está en el alma, sino la representación de la piedra.* Sin embargo, la imagen que tiene la misma naturaleza que aquello que representa es como el hijo del rey, en quien aparece la imagen del padre, y es de la misma naturaleza que él. Ahora bien, se demostró que el Verbo de Dios es la imagen de quien lo pronuncia en cuanto a su misma esencia, y que comunica en naturaleza con quien lo pronuncia. Síguese, pues, que el Verbo es no sólo imagen, sino también *Hijo.* Porque, tratándose de seres vivientes, es imposible que quien es imagen de alguien y tiene su misma naturaleza no pueda decirse hijo; pues lo que procede de un viviente, reproduciendo su especie, dícese hijo suyo. Por esto se dice en el Salmo: *El Señor me dijo: Tú eres mi Hijo.*

Se ha de tener nuevamente en cuenta que, como en cualquier naturaleza la procedencia del hijo respecto del padre es natural, es preciso que el Verbo de Dios, por el hecho de llamarse Hijo de Dios, proceda naturalmente del Padre. Y esto está en consonancia con lo ya dicho, sirviéndonos de ejemplo lo que sucede en nuestro entendimiento. Nuestro entendimiento conoce algunas cosas naturalmente, por ejemplo, los primeros principios de lo inteligible, cuyos conceptos inteligibles—que se llaman verbos internos—existen en él y de él proceden naturalmente. Hay, además, algunos inteligibles que el entendimiento no conoce naturalmente, sino por medio del raciocinio, cuyos conceptos no están en nuestro entendimiento naturalmente, sino que los adquiere trabajosamente. Pero es manifiesto que Dios se entiende naturalmente—como también es naturalmente—, pues su entender es su ser, según probamos en el libro primero. Luego el Verbo de Dios, que se entiende a sí mismo, procede natural-

[11] III *De anima* 8: 431b,29-432a,1; Expos. lect.13 (789).

mente de El. Y como el Verbo de Dios es de la misma naturaleza que Dios, que lo pronuncia, y es su imagen, resulta que este proceso natural se realiza de modo semejante a aquel en que se da la procedencia con identidad de naturaleza. Ahora bien, lo esencial de la verdadera generación en los seres vivientes es que el engendrado proceda del engendrante como imagen suya y teniendo la misma naturaleza. Luego el Verbo de Dios es verdaderamente *engendrado* por Dios, que lo profiere, y su procedencia puede decirse *generación* o *nacimiento.* Por eso se dice en el Salmo: *Hoy te he engendrado yo,* o sea, en la eternidad, que siempre es presente y no incluye la razón de pasado o de futuro.—Esto demuestra la falsedad de los arrianos, que dijeron que el Padre engendró al Hijo por su voluntad. Pues lo que se realiza por voluntad no es natural.

También hay que tener en cuenta que lo engendrado, mientras permanece en el engendrante, se dice que está *concebido.* Pero el Verbo de Dios es de tal manera engendrado por El, que permanece inseparablemente en Dios, como consta por lo dicho. Luego con razón se puede llamar al Verbo de Dios *concebido* por Dios. Por eso, la Sabiduría divina dice: *Antes que los abismos ya era concebida yo.*—Sin embargo, hay una diferencia entre la concepción del Verbo de Dios y la material que se da en los animales que nos rodean. Pues la prole, mientras está concebida y encerrada en el útero, carece de la última perfección para subsistir por sí misma, como distinta del engendrante en cuanto al lugar; por eso, en la generación corporal de los animales es preciso distinguir entre *concepción* de la prole engendrada y *parto,* mediante el cual también se separa localmente la prole del engendrante, saliendo

so procedit. Et cum Verbum Dei sit eiusdem naturae cum Deo dicente, et sit similitudo ipsius, sequitur quod hic naturalis processus sit in similitudinem eius a quo est processio cum identitate naturae. Haec est autem verae generationis ratio in rebus viventibus, quod id quod generatur, a generante procedat ut similitudo ipsius et eiusdem naturae cum ipso. Est ergo Verbum Dei *genitum* vere a Deo dicente: et eius processio *generatio* vel *nativitas* dici potest. Hinc est quod in Psalmo [12] dicitur: *Ego hodie genui te:* idest, in aeternitate, quae semper est praesens, et nulla est in ea ratio praeteriti et futuri.—Unde patet falsum esse quod Ariani dixerunt, quod Pater genuit Filium voluntate. Quae enim voluntate sunt, non naturalia sunt [13].

Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse *conceptum.* Verbum autem Dei ita est a Deo genitum quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo *conceptum.* Hinc est quod Prov 8,24, Dei Sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram.*—Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei, et materialem conceptionem quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quandiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat a generante secundum locum distinctum: unde oportet quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis *conceptio,* atque aliud *partus* ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egre-

[12] 2,7.

[13] Casi toda la tradición pone aquí dos párrafos que la *edición leonina* (t.15 c.11 p.35 y p.XXIV) considera interpolados. El P. Synave considera que los textos interpolados son auténticos de Santo Tomás, aunque se trate de textos desplazados, en relación con 1 q.42 a.4; *Com. in Ioan* c.5 lect.3 n.1 (ed. MARIETTI p.154b); cf. Bulletin Thomiste 9 (1932) p.476.

diens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a Deo dicente: non enim expectatur ibi localis distinctio, sed sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus. Et ideo, postquam ex ore Sapientiae dictum est, *Ego iam concepta eram,* post pauca subditur (v.25): *Ante colles ego parturiebar.*—Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, oportet in eis quandam successionem esse: cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente; terminus autem partus sit esse eius qui paritur distinctum a pariente. Necesse est igitur in corporalibus quod id quod concipitur, nondum sit; et id quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est. Et cum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei: non solum quia intelligibilis conceptio et partus est; sed quia in aeternitate existit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiae dictum est, *Ante colles ego parturiebar;* ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur (v.27): *Quando praeparabat caelos, aderam:* ut sic, cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum ut ab eo distinctum: haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest.—Et quia quod paritur, ex utero pro-

de su útero. Sin embargo, el Verbo de Dios, estando en el mismo Dios, que lo profiere, es perfecto subsistiendo en sí mismo y distinto del Dios que lo profiere, pues en este caso no cabe la distinción local, sino que se distinguen por la sola relación, como se ha dicho. Luego en la generación del Verbo de Dios se identifican la concepción y el parto. Y por esto, después que por boca de la Sabiduría se dijo: *Ya era concebida yo,* casi inmediatamente se añade: *Antes que los collados yo era dada a luz.*—Mas como la concepción y el parto de los seres corpóreos suponen movimiento, es necesario que en ellos haya sucesión, siendo el término de la concepción la estancia de lo concebido en quien lo concibe, y siendo, por el contrario, el término del parto el ser de lo que se da a luz, como distinto de quien lo pare. Luego es necesario que en las cosas corpóreas lo que se concibe, aún no sea, y lo que se da a luz, en el dar a luz no se distinga de quien lo da a luz. Pero la concepción y el parto del verbo inteligible no es con movimiento ni con sucesión; por eso, al mismo tiempo que es concebido, es, y al mismo tiempo que es dado a luz, es distinto; así como lo que es iluminado, al mismo tiempo que se ilumina, queda iluminado, porque en la iluminación no hay sucesión alguna. Y si esto se encuentra en nuestro verbo inteligible, mucho más compete al Verbo de Dios, no sólo porque es la suya una concepción y un parto inteligible, sino porque ambas cosas existen en la eternidad, en la cual no puede haber ni antes ni después. De aquí viene que, después de haber dicho por boca de la Sabiduría: *Antes que los collados yo era dada a luz,* con el fin de que no se entienda que, mientras no era dada a luz, no fuese, se añadiese: *Cuando fundó los cielos, allí estaba yo.* De modo que, así como en la generación carnal de los animales primero se concibe algo, después es dado a luz, y, por último, quédase lo engendrado por conveniencia propia con el parturiente, como consociado con

él, pero distinto de él, así también en la generación divina se han de suponer estas cosas, pero como siendo simultáneamente; pues el Verbo de Dios es simultáneamente concebido, dado a luz y presente.—Y como lo que se da a luz procede del útero, así como se llama *parto*, a la generación del Verbo de Dios, para insinuar su perfecta distinción del engendrante, por la misma razón se la llama *generación del útero*, según aquello del Salmo: *En mi seno te he engendrado antes que el lucero.*—Pero como entre el Verbo y quien lo profiere no se da una distinción tal que impida esté en quien lo profiere, según se ve por lo dicho; así como, para insinuar la distinción del Verbo, se dice que es dado a luz o que es engendrado del seno, así también, para demostrar que tal distinción no excluye que el Verbo esté en quien lo profiere, se dice que está *en el seno del Padre.*

Mas hay que tener en cuenta que la generación carnal de los animales se lleva a cabo por una virtud activa y otra pasiva; por la activa, alguien se llama padre, y por la pasiva, alguien se llama madre. Y por eso algunos requisitos de la generación se aplican al padre y otros a la madre, pues el dar la naturaleza y la especie de la prole compete al padre, mas el concebir y dar a luz compete a la madre, como paciente y recipiente. Ahora bien, como la procedencia del Verbo se da cuando Dios se entiende a sí mismo, y el divino entender obedece a una virtud, no pasiva, sino cuasi-activa—porque el entendimiento de Dios está solamente en acto y no en potencia—, síguese que en la generación del Verbo de Dios no cabe el concepto de madre, sino sólo el de padre. Lo que se atribuye separadamente al padre y a la madre en la generación carnal, atribúyenlo totalmente las Sagradas Escrituras al Padre en la generación del Verbo. Pues se dice que el Padre *da la vida al Hijo* y *lo concibe y da a luz.*

cedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur *partus*, simili ratione dicitur *generatio ex utero*, secundum illud Psalmi (109,3): *Ex utero ante luciferum genui te.*—Quia tamen non est talis distinctio Verbi a dicente quae impedit Verbum esse in dicente, ut ex dictis patet; sicut ad insinuandam distinctionem Verbi, dicitur parturiri, vel ex utero genitum esse; ita, ad ostendendum quod talis distinctio non excludit Verbum esse in dicente, dicitur Io 1,18, quod est *in sinu Patris.*

Attendendum est autem quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam: et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, quaedam conveniunt matri: dare enim naturam et speciem prolis competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. Cum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed actu tantum: in generatione Verbi Dei non competit ratio matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis: dicitur enim Pater et *dare Filio vitam* (Io 5, 26), et *concipere* et *parturire.*

CAPITULUM XII

QUOMODO FILIUS DEI DICATUR DEI SAPIENTIA

CAPITULO XII

En qué sentido se llama Sabiduría al Hijo de Dios

Quia vero ea quae de Sapientia divina dicuntur, ad generationem Verbi adduximus (c. praec.), consequens est ostendere quod per divinam Sapientiam, ex cuius persona praemissa verba proponuntur, Verbum Dei intelligi possit.

Et ut a rebus humanis ad divinorum cognitionem perveniamus, considerare oportet quod sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mens nostra perficitur in cognitione altissimorum[1]: et huiusmodi sunt divina. Cum vero secundum sapientiae habitum in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de divinis, ipsa conceptio intellectus, quae est interius verbum, sapientiae nomen accipere solet: secundum illum modum loquendi quo actus et effectus nominibus habituum a quibus procedunt, nominantur: quod enim iuste fit, interdum iustitia dicitur; et quod fit fortiter, fortitudo; et generaliter quod virtuose fit, virtus dicitur. Et per hunc modum, quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia alicuius.

In Deo autem sapientiam quidem oportet dici, ex eo quod seipsum cognoscit: sed quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam suam, quinimmo et ipsum eius intelligere est eius essentia, sapientia Dei habitus esse non potest, sed est ipsa Dei essentia. Manifestum est autem ex dictis (c. praec.) quod Dei Filius est Verbum et conceptio

Mas, como en el capítulo anterior hemos aplicado a la generación del Verbo lo que se dice de la Sabiduría divina, será lógico manifestar que por Sabiduría divina—en cuya persona se proponen las citadas palabras—puede entenderse el Verbo de Dios.

Y para llegar al conocimiento de lo divino, partiendo de las cosas humanas, es preciso considerar que en el hombre se dice sabiduría a cierto hábito que perfecciona nuestro entendimiento en el conocimiento de las cosas más altas y éstas son las divinas. Mas, cuando se forma en nuestro entendimiento algún concepto sobre las cosas divinas conforme al hábito de la sabiduría, este mismo concepto del entendimiento, que es el verbo interno, suele recibir el nombre de sabiduría, según aquella manera de hablar por la que los actos y los efectos se denominan con los nombres de los hábitos de que proceden. Por ejemplo, lo que se hace justamente, se llama algunas veces justicia; y lo que fuertemente, fortaleza; y, en general, lo que se hace virtuosamente, se llama virtud. Y, de igual modo, lo que uno idea sabiamente se llama sabiduría de una cosa.

En Dios, empero, es preciso decir que hay sabiduría por el hecho de que se conoce a sí mismo; y como no se conoce por medio de alguna especie, sino por su misma esencia—aún más, su mismo entender es su esencia—, la sabiduría de Dios no puede ser un hábito, sino que es la misma esencia divina. Pero consta por lo dicho que el Hijo de Dios es el Verbo y la concepción de Dios entendién-

[1] I *Metaphys.* 1; 981b,28-29; *Expos. I Metaphys.* lect.1 (35); 2,982b,1-4; *ibid.*, lect.2 (49).

dose a sí mismo. Síguese, pues, que el mismo Verbo de Dios sea llamado con toda propiedad *Sabiduría concebida* o *engendrada,* como sabiamente concebido por el entendimiento divino; por eso, el Apóstol llama a Cristo *Sabiduría de Dios.*

Ahora bien, la misma palabra sabiduría, concebida por el entendimiento, es una manifestación de la sabiduría del inteligente, porque, incluso en nosotros, todos los hábitos se manifiestan por sus actos. En conclusión, como la sabiduría se dice luz, en cuanto que consiste en un puro acto de conocimiento; y la manifestación de la luz es el propio esplendor que procede de ella, con toda conveniencia también el Verbo de la Sabiduría divina se dice *esplendor de luz,* según aquello del Apóstol, que dice del Hijo: *Siendo el esplendor de su gloria.* Por eso se atribuye el Hijo la manifestación del Padre: *Padre, he manifestado tu nombre a los hombres.*

Sin embargo, aunque el Hijo, que es el Verbo de Dios, se diga propiamente *Sabiduría concebida,* el nombre de *Sabiduría,* absolutamente hablando, es común necesariamente al Padre y al Hijo, por ser la sabiduría, que resplandece por el Verbo, la esencia del Padre, según se ha dicho, y por ser la esencia del Padre común a El y al Hijo.

Dei intelligentis seipsum. Sequitur igitur quod ipsum Dei Verbum, tanquam sapienter mente divina conceptum, proprie *concepta seu genita Sapientia*[2] dicatur: unde Apostolus Christum *Dei Sapientiam* nominat, 1 ad Cor 1,24.

Ipsum autem sapientiae verbum mente conceptum est quaedam manifestatio sapientiae intelligentis: sicut et in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo divina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit; lucis autem manifestatio splendor ipsius est ab ea procedens: convenienter et Verbum divinae sapientiae *splendor lucis* nominatur, secundum illud Apostoli de Filio dicentis (Hebr 1,3): *Cum sit splendor gloriae.* Unde et Filius manifestationem Patris sibi adscribit, Io 17,6, dicens: *Pater, manifestavi nomen tuum hominibus.*

Sed tamen, licet Filius, qui est Dei Verbum, proprie *Sapientia concepta* dicatur; nomen tamen *sapientiae* absolute dictum oportet esse commune Patri et Filio: cum sapientia quae per Verbum resplendet, sit Patris essentia, ut dictum est; essentia vero Patris sit sibi et Filio communis [cap. 9, fin.].

CAPITULUM XIII

Quod non est nisi unus Filius in divinis

CAPITULO XIII

No hay más que un Hijo en la divinidad

Puesto que Dios, entendiéndose a sí mismo, entiende todas las demás cosas, según se ha demostrado en el primer libro; y se entiende a sí mismo con una simple y única intuición, porque su entender es su ser, nece-

Quia vero Deus, intelligendo seipsum omnia alia intelligit, ut in Primo (c.49) ostensum est; seipsum autem uno et simplici intuitu intelligit, cum suum intelligere sit suum esse (ibid., c.45):

[2] Cf. AUGUST., *De Trinitate* VII c.2: PL 42,936.

necesse est Verbum Dei esse unicum tantum. Cum autem in divinis nihil aliud sit Filii generatio quam Verbi conceptio (c.11), sequitur quod una sola sit generatio in divinis, et unicus Filius solus a Patre genitus. Unde Io 1, 14 dicitur: *Vidimus eum quasi Unigenitum a Patre*[1]; et iterum (v.18): *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit*[2].

sariamente el Verbo de Dios es solamente uno. Mas, como en la Divinidad son una misma cosa la generación del Hijo y la concepción del Verbo, síguese que en la Divinidad hay una sola generación y un solo Hijo engendrado por el Padre. De aquí que San Juan diga: *Lo hemos visto como Unigénito del Padre;* y: *El Unigénito que está en el seno del Padre, ése nos ha dado a conocer a Dios.*

Videtur tamen ex praemissis (c.11) sequi quod et Verbi divini sit aliud Verbum, et Filii sit alius filius. Ostensum est enim quod Verbum Dei sit verus Deus. Oportet igitur omnia quae Deo conveniunt, Verbo Dei convenire. Deus autem ex necessitate seipsum intelligit. Et Verbum igitur Dei seipsum intelligit. Si igitur ex hoc quod Deus seipsum intelligit, Verbum ab eo genitum in Deo ponitur, consequi videtur quod etiam et Verbo, inquantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur. Et sic Verbi erit verbum, et Filii filius; et illud verbum, si Deus est, iterum seipsum intelliget et habebit aliud verbum; et sic in infinitum generatio divina procedet.

No obstante, parece seguirse de lo dicho que el Verbo divino tiene otro verbo, y el Hijo otro hijo. Pues se ha demostrado que el Verbo de Dios es verdadero Dios, y, por tanto, es preciso que todo lo que conviene a Dios convenga también al Verbo de Dios. Ahora bien, Dios se entiende necesariamente a sí mismo. Luego también se entiende a sí mismo el Verbo de Dios. Por consiguiente, si por razón de que Dios se entiende a sí mismo se supone en El un Verbo engendrado por El, parece resultar que haya de atribuirse también al Verbo otro verbo, en cuanto que se entiende a sí mismo. Y así, el Verbo tendrá otro verbo, y el Hijo otro hijo; y ese otro verbo, siendo Dios, igualmente se entenderá a sí mismo y tendrá otro verbo más; y de este modo la generación divina se multiplicará infinitamente.

Huius autem solutio ex praemissis haberi potest. Cum enim ostensum sit quod Verbum Dei sit Deus, ostensum tamen est quod non est alius Deus a Deo cuius est Verbum, sed unus omnino, hoc solo ab eo distinctum quod ab eo est ut Verbum procedens. Sicut autem Verbum non est alius Deus, ita nec est alius intellectus, et per consequens nec aliud intelligere: unde nec aliud verbum. Nec tamen sequitur quod sit verbum sui ipsius, secundum quod Verbum seipsum intelligit. Nam in hoc solo Verbum a dicente distinguitur, ut dictum est, quod est ab ipso. Omnia ergo alia communiter attri-

La respuesta a todo esto puede deducirse de lo ya dicho. Pues, aunque se ha probado que el Verbo de Dios es Dios, se ha demostrado, no obstante, que no hay un Dios distinto del Dios a quien pertenece el Verbo, sino uno absolutamente, distinto solamente de El en cuanto que procede de El como Verbo. Y así como el Verbo no es otro Dios, así tampoco es otro entendimiento, y, por consiguiente, otro entender; luego tampoco es otro verbo. Ni tampoco se sigue que sea verbo de sí mismo, en cuanto que el Verbo se entiende a sí mismo. Porque, según se ha dicho, el Verbo únicamente se distingue de quien lo profiere por razón de la pro-

[1] Vulg.: "Vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti..."
[2] Vulg.: "Unigenitus Filius... ipse enarravit".

cedencia. Luego todo lo demás se ha de atribuir por igual a Dios que habla, que es el Padre, y al Verbo, que es el Hijo, puesto que el Verbo es también Dios. Y únicamente se ha de atribuir con toda propiedad al Padre el ser origen del Verbo, y al Hijo, el ser originado por Dios al pronunciarlo.

De lo cual se infiere también claramente que el Hijo no es impotente, aunque no pueda engendrar un Hijo—como lo engendra el Padre—, porque, así como el Padre y el Hijo tienen la misma divinidad, así también tienen idéntico poder. Y siendo la generación divina la inteligible concepción del Verbo, a saber, en cuanto que Dios se entiende a sí mismo, necesariamente ha de haber en Dios poder para engendrar, como lo hay para entenderse a sí mismo. Y, como en Dios el entenderse a sí mismo es uno y simple, necesariamente también la potencia de entenderse a sí mismo—que no es otra cosa que su acto—ha de ser únicamente una. En consecuencia, de la misma potencia proviene que el Verbo sea engendrado y que el Padre lo engendre. Luego de la misma potencia proviene que el Padre engendre y que el Hijo sea engendrado. En conclusión, ningún poder tiene el Padre que no tenga el Hijo; sólo que el Padre tiene poder generativo para engendrar, y el Hijo para ser engendrado; cosas que sólo se distinguen relativamente, según consta por lo dicho.

Mas, porque el Apóstol dice que el Hijo de Dios tiene verbo, de lo cual parece seguirse que el Hijo posea un hijo, y el Verbo un verbo, hay que considerar cómo hayan de entenderse las palabras del Apóstol cuando dice esto. Dice, en efecto, a los hebreos: *En estos días nos habló por su Hijo;* y después: *El cual, siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia y el que con su poderoso verbo sustenta todas las cosas...* Es preciso interpretar todo esto en conformidad con lo ya dicho. Pues se dijo que la concepción de la

buenda sunt Deo dicenti, qui est Pater, et Verbo, quod est Filius, propter hoc quod etiam Verbum est Deus: sed hoc solum, ut ab eo sit Verbum, adscribendum est proprie Patri; et hoc quod est esse a Deo dicente, attribuendum est proprie Filio.

Ex quo etiam patet quod Filius non est impotens, etsi generare Filium non possit, cum tamen Pater generet Filium. Nam eadem potentia est Patris et Filii, sicut et eadem divinitas. Et cum generatio in divinis sit intelligibilis Verbi conceptio, secundum scilicet quod Deus intelligit seipsum, oportet quod potentia ad generandum in Deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. Et cum intelligere seipsum in Deo sit unum et simplex, oportet et potentiam intelligendi seipsum, quae non est aliud quam suus actus, esse unam tantum. Ex eadem ergo potentia est et quod Verbum concipiatur et quod dicens Verbum concipiat. Unde ex eadem potentia est quod Pater generet, et quod Filius generetur. Nullam ergo potentiam habet Pater quam non habeat Filius; sed Pater habet ad generare generativam potentiam, Filius autem ad generari; quae sola relatione differre ex dictis patet.

Sed quia Apostolus Filium Dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quod Filii sit filius, et Verbi verbum; considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim Hebr 1,2.3, *Diebus istis locutus est nobis in Filio*, et postea: *Qui, cum sit splendor gloriae et figura substantiae eius, portans omnia verbo virtutis suae*, etc. Huius autem intellectum sumere oportet ex his quae iam dicta sunt. Dictum est enim (c. praec.) quod conceptio sapientiae, quae est ver-

bum, sapientiae sibi vindicat nomen. Ulterius autem procedentibus apparet quod etiam exterior effectus ex conceptione sapientiae proveniens sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causae sibi assumit: dicitur enim sapientia alicuius esse non solum id quod sapienter excogitat, sed etiam id quod sapienter facit. Ex quo contingit ut etiam explicatio divinae sapientiae per opus in rebus creatis Dei sapientia dicatur: secundum illud Eccli 1,9.10: *Ipse creavit illam*, scilicet sapientiam, *Spiritu Sancto*[3] et postea dicit, *et effudit illam super omnia opera sua.* Sic igitur et id quod ex Verbo efficitur, verbi accipit nomen: nam et in nobis expressio interioris verbi per vocem, dicitur verbum, quasi sit *verbum verbi*, quia est interioris verbi ostensivum. Sic igitur non solum divini intellectus conceptio dicitur Verbum, quod est Filius, sed etiam explicatio divini conceptus per opera exteriora, verbum Verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quod Filius portet omnia *verbo virtutis suae*, sicut et id quod in Psalmo (148,8) legitur: *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius:* quia scilicet per virtutes creaturarum explicantur divinae conceptionis effectus in rebus.

Cum vero Deus, intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, ut dictum est, oportet quod Verbum in Deo conceptum ex eo quod seipsum intelligit, sit etiam Verbum omnium rerum. Non tamen eodem modo est Verbum Dei, et aliarum rerum. Nam Dei quidem Verbum est ex eo procedens: aliarum autem rerum, non sicut ex eis procedens, non enim Deus a rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit ut supra (cf. c.11,

Sabiduría, que es el Verbo, reclama el nombre de Sabiduría. Y, adelantando ideas, se ve que también puede llamarse sabiduría al efecto externo procedente de la concepción de la sabiduría, en la medida en que el efecto toma el nombre de la causa; por ejemplo, se dice que es sabiduría de uno no sólo aquello que piensa sabiamente, sino también lo que realiza sabiamente. De esto viene que se llame también sabiduría de Dios a su manifestación por las obras en las cosas creadas, según el dicho del libro del Eclesiástico: *Es el Señor quien la creó*—a la Sabiduría—*en el Espíritu Santo;* y después dice: *Y la derramó sobre todas sus obras.* De este modo, lo que hace el Verbo recibe el nombre de verbo; pues también en nosotros la expresión del verbo interior por la palabra se llama verbo, como si fuera *verbo del verbo*, por ser ostensivo del verbo interior. En conclusión, no sólo la concepción del entendimiento divino se llama Verbo—que es el Hijo—, sino que también la manifestación del concepto divino por medio de las obras exteriores se llama *verbo del Verbo.* Y así hay que entender la expresión de que el Hijo *sustenta todas las cosas con su poderoso verbo*, igual que aquello que se lee en el Salmo: *El fuego, el granizo, la nieve, la niebla, el viento tempestuoso, que ejecutan su verbo;* porque, sin duda, por el poder de las criaturas se explican en las cosas los efectos de la concepción divina.

Mas como Dios, entendiéndose a sí mismo entiende todas las demás cosas, según se ha dicho, es necesario que el Verbo concebido en Dios, entendiéndose a sí mismo, sea también el Verbo de todas las cosas. No es, sin embargo, del mismo modo Verbo de Dios y de las otras cosas. Pues de Dios es Verbo que procede verdaderamente de El; pero de las otras cosas no lo es como procediendo de ellas, pues Dios no adquiere su ciencia por las cosas, sino que más bien las da el ser por su ciencia,

[3] Vulg.: "... in Spiritu Sancto".

como antes se demostró. Luego es preciso que el Verbo de Dios sea la Idea universal de todo lo creado.—Y de qué manera pueda ser la idea de cada cosa nos consta por lo expuesto en el libro primero, en donde demostramos que Dios tiene un conocimiento propio de todas las cosas.

Ahora bien, quien hace algo mediante el entendimiento obra por la idea que en sí tiene de las cosas hechas. Por ejemplo, la casa existente en la materia es hecha por el constructor mediante la idea de casa que tiene en su mente. Mas antes se demostró que Dios dio el ser a las cosas no por necesidad natural, sino obrando libremente. Dios hizo, pues, todas las cosas por su Verbo, que es la idea de las cosas hechas por El. Por eso se dice: *Todas las cosas fueron hechas por El.* A esto responde el modo de hablar usado por Moisés al describir el origen del mundo: *Dijo Dios: Haya luz; y hubo luz, Dijo Dios: Haya firmamento,* etc. Todo lo cual compéndialo el Salmista al afirmar: *Díjolo, y fueron hechas las cosas.* Pues decir es expresar una idea o producir el verbo. Así, pues, ha de entenderse la frase: *Dios dijo, y fueron hechas las cosas,* porque produjo el Verbo, por quien, como prototipo perfecto, son hechas las demás cosas.

Y siendo las cosas hechas y conservadas por su misma causa, así como todo ha sido hecho por el Verbo, así también todo se conserva en el ser por el Verbo de Dios. Por eso dice el Salmista: *Los cielos han sido consolidados por el Verbo de Dios.* Y el Apóstol dice del Hijo que *con su poderoso verbo sustenta todas las cosas.* Y ya dijimos cómo ha de entenderse esto.

Con todo, hay que tener presente que el Verbo de Dios se diferencia de la idea que está en la mente del ar-

Verbum autem) ostensum est. Oportet igitur quod Verbum Dei omnium quae facta sunt, ratio perfecta existat.—Qualiter autem singulorum ratio esse possit, ex his quae in primo libro tractata sunt, manifestum est, ubi ostensum est quod Deus omnium propriam cognitionem habet (c.50).

Quicumque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quam apud se habet: domus enim quae est in materia, fit ab aedificatore per rationem domus quam habet in mente. Ostensum est autem supra (l.2, c.23) quod Deus res in esse produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum et voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per Verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur Io 1,3: *Omnia per ipsum facta sunt.* Cui consonat quod Moyses, mundi originem describens (Gen c.1), in singulis operibus tali utitur modo loquendi. *Dixit Deus, Fiat lux, et facta est lux*[4]*; Dixit Deus, Fiat firmamentum*[5]; et sic de aliis. Quae omnia Psalmista comprehendit, dicens (Ps 148,5), *Dixit, et facta sunt:* dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quod Deus dixit et facta sunt, quia Verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam.

Sed quia idem est causa conservationis rerum et productionis ipsarum (l.3, c.65), sicut omnia per Verbum facta sunt, ita omnia per Dei Verbum conservantur in esse. Unde Psalmista dicit (Ps 32,6): *Verbo Domini caeli firmati sunt;* et Apostolus dicit, ad Hebr 1,3, de Filio, quod *portat omnia verbo virtutis suae;* quod quidem qualiter accipi oporteat, iam dictum est (supra *Sed quia).*

Sciendum tamen quod Verbum Dei in hoc differt a ratione quae est in mente artificis, quia Ver-

[4] Gen 1,3.

[5] Ibid., 6.

bum Dei Deus subsistens est: ratio autem artificiati in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formae autem non subsistenti non competit proprie ut agat, agere enim rei perfectae et subsistentis est: sed est eius ut ea agatur, est enim forma principium actionis quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum: sed artifex per eam domum facit. Verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, cum sit subsistens, agit, non solum per ipsum aliquid agitur. Et ideo Dei Sapientia loquitur, Prov 8,30: *Cum eo eram cuncta componens;* et Io 5,17, Dominus dicit: *Pater meus operatur, et ego operor.*

Considerandum est etiam quod res facta per intellectum praeexistit in ratione intellecta ante etiam quam sit in seipsa: prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quae sunt facta a Deo, praeextiterint in Verbo Dei antequam sint etiam in propria natura. Quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, et non per proprium modum: domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. Res igitur intelligendae sunt in Verbo Dei praeextitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus ipsius Verbi quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita: cum sit suum esse. Oportet igitur quod res factae a Deo praeextiterint in Verbo Dei ab aeterno, immaterialiter, et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum, quod est vita. Propter quod dicitur Io 1,3.4: *Quod factum est, in ipso vita erat*[6], idest, in Verbo.

tífice en que el Verbo de Dios es Dios subsistente; en cambio, la idea de la obra que está en la mente del artífice no es una cosa subsistente, sino sólo una forma inteligible. Ahora bien, una forma no subsistente no puede propiamente obrar, pues el obrar es exclusivo de una cosa perfecta y subsistente; lo característico de la misma es que se obre por ella, pues la forma es principio de acción del que obra. Por consiguiente, la idea de casa en la mente del artífice no hace la casa; al contrario, el artífice hace la casa por la idea. Mas el Verbo de Dios, que es el prototipo de las cosas hechas por El, como es subsistente, obra, y no sólo se hacen las cosas por El. Por eso dice la Sabiduría de Dios: *Estaba yo con El como arquitecto;* y el Señor: *Mi Padre obra y yo obro también.*

Se ha de tener también en cuenta que una cosa producida por el entendimiento preexiste en la idea concebida aun antes de que sea en sí misma. Por ejemplo, la casa, antes de ser realizada, está en la mente del artífice. Mas el Verbo de Dios es el arquetipo de todo lo que Dios ha hecho, según se demostró. En conclusión, todo lo que Dios ha hecho es necesario que preexistiera en el Verbo de Dios antes de ser en su propia naturaleza. Sin embargo, lo que está en otro se adapta al modo de ser de éste y no al suyo propio. Por ejemplo, la casa existe inteligible e inmaterialmente en la mente del artífice. Por lo tanto, las cosas que han preexistido en el Verbo de Dios se han adaptado el modo de ser de El. Y el modo de ser del Verbo de Dios es uno, simple, inmaterial, y no sólo viviente, sino la vida misma, pues es su mismo ser. Según esto, es preciso que las cosas que Dios hizo hayan preexistido en el Verbo de Dios desde la eternidad, inmaterialmente y sin composición alguna, e identificadas con El, que es la vida. Por eso dice San Juan: *Cuanto ha sido hecho era vida en El,* esto es, en su Verbo.

[6] Vulg.: "et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat..." Santo Tomás: "Quod factum est in ipso vita erat"; cf. *In Ioan.* 1 lect.2 (89-94).

Mas, así como el que obra intelectualmente da el ser a las cosas a través de la idea que en sí tiene, así también quien enseña a otro causa en éste la ciencia a través de la idea que tiene en sí; siendo la ciencia del discípulo una derivación de la ciencia del maestro, como cierta imagen de la misma. Pero Dios no sólo es causa por su entendimiento de todo lo que subsiste naturalmente, sino que también todo conocimiento intelectual se deriva del entendimiento divino, como consta por lo dicho. Es preciso, pues, que todo conocimiento intelectual sea causado por el Verbo de Dios, que es la Idea del entendimiento divino. Por lo cual dice San Juan: *La vida era la luz de los hombres.* Porque, efectivamente, el mismo Verbo, que es la vida y en quien todas las cosas son vida, manifiesta la verdad a las mentes de los hombres a manera de luz. Y no es defecto del Verbo el que no todos los hombres lleguen al conocimiento de la verdad, permaneciendo algunos en las tinieblas; al contrario, esto acontece por defecto de los hombres, que no se convierten al Verbo y que no pueden recibirlo plenamente. De aquí que todavía quedan entre los hombres tinieblas mayores o menores, según que más o menos se conviertan al Verbo y lo reciban. De donde San Juan, para excluir toda imperfección de la virtud ostensiva del Verbo, habiendo dicho que *la vida es la luz de los hombres,* añade que *la luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron.* Por tanto, no hay tinieblas porque el Verbo no alumbre, sino porque algunos no abrazan la luz del Verbo. Así como, estando derramada por el orbe la luz del sol corpóreo, hay tinieblas para quien tiene los ojos cerrados o enfermos.

Esto es, por consiguiente, lo que, instruidos por las Sagradas Escrituras, podemos concebir de la generación divina y de la virtud del Hijo unigénito de Dios.

Sicut autem operans per intellectum per rationem quam apud se habet, res in esse producit; ita etiam qui alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo: cum scientia discipuli sit deducta a scientia docentis, sicut imago quaedam ipsius. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quae naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus (l.3, cc.67.75) patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio. Propter quod dicitur Io 1,4: *Vita erat lux hominum:* quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, et in quo omnia vita sunt, manifestat, ut lux quaedam, mentibus hominum veritatem.—Nec est ex defectu Verbi quod non omnes homines ad veritatis cognitionem perveniunt, sed aliqui tenebrosi existunt. Provenit autem hoc ex defectu hominum, qui ad Verbum non convertuntur, nec eum plene capere possunt: unde adhuc in hominibus tenebrae remanent, vel maiores vel minores secundum quod magis et minus convertuntur ad Verbum et capiunt ipsum. Unde Ioannes, ut omnem defectum a manifestativa Verbi virtute excludat, cum dixisset quod *vita est lux hominum,* subiungit (v.5) quod *in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.* Non enim tenebrae sunt ex hoc quod Verbum non luceat, sed ex hoc quod aliqui lucem Verbi non capiunt: sicut, luce corporei solis per orbem diffusa, tenebrae sunt ei qui oculos vel clausos vel debiles habet.

Haec igitur sunt quae de generatione divina, et de virtute Unigeniti Filii Dei, ex Sacris Scripturis edocti, utcumque concipere possumus.

CAPITULUM XIV

SOLUTIO AD RATIONES SUPRA INDUCTAS CONTRA GENERATIONEM DIVINAM

CAPITULO XIV

Solución de las razones invocadas contra la generación divina

Quia vero veritas omnem falsitatem excludit et dubietatem dissolvit, in promptu iam fit ea dissolvere quae circa generationem divinam difficultatem afferre videbantur (supra c.10).

Iam enim ex dictis (c.11) patet quod in Deo generationem intelligibilem ponimus, non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarum generatio mutatio quaedam est, corruptioni opposita: quia neque verbum in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur, neque habet oppositam corruptionem; cui quidem conceptioni similem esse Filii Dei generationem, iam patet ex dictis.

Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de potentia in actum nisi quatenus intellectus noster procedit de potentia in actum. Nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu: simul autem cum in actu existit, est in in eo verbum conceptum. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia, sed solum in actu, ut supra (l.1, c.45) ostensum est. Generatio igitur Verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum: sed sicut oritur actus ex actu, ut splendor ex luce, et ratio intellecta ex intellectu in actu. Unde etiam apparet quod generatio non prohibet Dei Filium esse verum Deum, aut ipsum esse aeternum. Quin magis necesse est ipsum esse coaeternum Deo, cuius est Verbum: quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

Mas, porque la verdad no admite falsedad alguna y disipa toda duda, ha llegado el momento de refutar lo que parecía ofrecer dificultad acerca de la generación divina.

Consta por lo dicho que admitimos en Dios una generación intelectual, y no como la de las cosas materiales, cuya generación es cierta mutación con su opuesto, la corrupción. Porque ni la idea es concebida en nuestro entendimiento con mutación alguna, ni tiene como opuesto la corrupción. Y que la generación del Hijo de Dios es en verdad semejante a esta concepción, puede verse también por lo dicho.

Igualmente, la idea concebida en nuestra mente no hace el tránsito de la potencia al acto, salvo el caso en que nuestro entendimiento lo realiza. Ni tampoco nace en nuestro entendimiento si éste no está en acto, pues el estar en acto el entendimiento y el hallarse en él la idea concebida es simultáneo. Ahora bien, el entendimiento divino siempre está en acto y nunca en potencia, según demostramos. Luego la generación del Verbo—Idea de Dios—no se realiza pasando de la potencia al acto; al contrario, nace como el acto del acto, como la claridad de la luz, como la idea entendida del entendimiento en acto. Y esto demuestra, a la vez, que la generación no impide que el Hijo de Dios sea verdadero Dios o que sea eterno. Antes bien, demuestra mayormente la necesidad de que sea coeterno con Dios, de quien es Verbo; pues el entendimiento en acto nunca está sin idea.

Y como la generación del Hijo de Dios no es material, sino intelectual, es una necesidad plantear la duda de si el Padre dio toda la naturaleza o parte. Pues es cosa manifiesta que, si Dios se entiende, toda su plenitud estará contenida necesariamente en el Verbo. Tampoco la sustancia dada al Hijo deja de estar en el Padre, porque tampoco en nosotros deja de estar la naturaleza propia en la cosa que se entiende, por el hecho de que la idea de nuestro entendimiento, en virtud de la cosa entendida, puede contener su misma naturaleza de modo inteligible.

Y al no ser material la generación divina, está claro que no es preciso que en el Hijo de Dios algo sea recipiente y algo naturaleza recibida. Pues esto ha de acontecer necesariamente en las generaciones materiales, porque la materia del engendrado recibe la forma del engendrante. Pero en la generación intelectual no sucede así. Pues la idea no brota del entendimiento de modo que una parte de ella se considere anticipadamente como recipiente y su otra parte dimane del entendimiento, sino que toda entera nace del entendimiento; tal como vemos que, en nosotros, una idea procede por completo de otras, como la conclusión de los principios. Y donde se da que una cosa procede en su totalidad de otra, no hay lugar para asignar un recipiente y un recibido, porque todo lo que procede es de aquel de quien procede.

Igualmente, es evidente que no se niega la verdad de la generación divina porque no haya posibilidad de hallar en Dios varios subsistentes. Pues no es posible separar la esencia divina, aunque sea subsistente, de la relación que necesariamente se ha de entender en Dios por la razón de que el Verbo concebido de la mente divina procede del mismo Dios, que lo profiere. Porque, según demostramos, el Verbo es la esencia divina, y Dios, que lo profiere—del cual proviene el Verbo—, es también la esencia divina; pero no dos esencias, sino la misma numéricamente. Ahora bien, se-

Et quia Filii Dei generatio non est materialis, sed intelligibilis, stulte iam dubitatur si Pater totam naturam dedit aut partem. Manifestum est enim quod, si Deus se intelligit, oportet quod tota plenitudo ipsius contineatur in Verbo. Nec tamen substantia Filio data desinit esse in Patre: quia nec etiam apud nos desinit esse propria natura in re quae intelligitur, ex hoc quod verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet ut intelligibiliter eandem naturam contineat.

Ex hoc etiam quod divina generatio non est materialis, manifestum est quod non oportet in Filio Dei esse aliud recipiens, et aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est inquantum materia generati recipit formam generantis. In generatione autem intelligibili non sic est. Non enim sic verbum ab intellectu exoritur quod pars eius praeintelligatur ut recipiens, et pars eius ab intellectu effluat, sed totaliter verbum ab intellectu originem habet: sicut et in nobis totaliter unum verbum ex aliis oritur, ut conclusio ex principiis. Ubi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens et receptum, sed totum quod exoritur ab eo est a quo oritur.

Similiter etiam patet quod non excluditur divinae generationis veritas ex hoc quod in Deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. Essentia enim divina, etsi subsistens sit, non tamen potest separari a relatione quam oportet in Deo intelligi ex hoc quod Verbum conceptum divinae mentis est ab ipso Deo dicente. Nam et Verbum est divina essentia, ut ostensum est; et Deus dicens, a quo est Verbum, est etiam divina essentia; non alia et alia, sed eadem numero. Huiusmodi autem relationes non sunt accidentia in

Deo, sed res subsistentes: Deo enim nihil accidere potest, ut supra (l.1, c.22) probatum est. Sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur: est autem una res subsistens, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus unum Deum, quia est una essentia subsistens: et plures Personas, propter distinctionem subsistentium relationum. Personarum enim distinctio, etiam in rebus humanis, non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quae sunt naturae speciei adiuncta: in omnibus enim personis hominum est una speciei natura, sunt tamen plures personae, propter hoc quod distinguuntur homines in his quae sunt adiuncta naturae. Non ergo in divinis dicenda est una persona propter unitatem essentiae subsistentis: sed plures, propter relationes.

Ex hoc autem patet quod id quod est quasi individuationis principium, non sequitur esse in alio: nam neque essentia divina est in alio Deo, neque paternitas est in Filio.

Quamvis autem duae personae, Patris scilicet et Filii, non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quam essentia secundum rem: cum relatio in Deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur si quis diligenter consideret ea quae in Primo determinata sunt, ubi ostensum est (c.30 sq.) quod in Deo sunt omnium entium perfectiones, non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentiae unitatem. Nam diversae perfectiones quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem eius essentiam. Homo enim aliquis per aliam formam vivit, et per aliam est sapiens, et per aliam est iustus: quae omnia Deo per essentiam suam conveniunt. Sicut igitur sapientia et iustitia in homine quidem sunt accidentia, in

mejantes relaciones no son accidentes en Dios, sino cosas subsistentes, porque en Dios no puede haber accidente alguno. En conclusión, si se consideran las relaciones, hay varias cosas subsistentes; pero, si consideramos la esencia, hay una sola. Y por esto afirmamos un Dios, porque es una esencia subsistente, y varias personas, por la distinción de relaciones subsistentes. Por ejemplo, incluso en los seres humanos, no se tiene en cuenta la distinción de personas en atención a la esencia de la especie, sino a lo que sobreviene a la naturaleza de la especie. En efecto, en la humanidad hay una sola naturaleza específica y, no obstante, hay muchas personas, a causa de que los hombres se distinguen entre sí por lo que sobreviene a la naturaleza. Luego no hay que afirmar una sola persona en la Divinidad, porque es única la esencia subsistente; sino varias, por las relaciones.

Y esto evidencia también que lo que es como principio de individuación no resulta estar en otro. Pues ni la esencia divina está en otro Dios ni la paternidad está en el Hijo.

Y aunque ambas personas, esto es, el Padre y el Hijo, no se distingan por la esencia, sino por la relación, sin embargo, la relación no se distingue en realidad de la esencia, porque en Dios la relación no puede ser accidente. Y esto no parecerá imposible a quien considere atentamente lo que expusimos en el libro primero, al demostrar que en Dios están las perfecciones de todos los seres no formando composición alguna, sino en la unidad de una esencia simple. En efecto, las diversas perfecciones que una criatura obtiene mediante muchas formas, le competen a Dios por razón de su única y simple esencia. Así, un hombre cualquiera vive por una forma, y es sabio por otra, y justo por otra. Y Dios es todo esto por su sola esencia. Por lo tanto, así como la sabiduría y la justicia son en el hombre ciertamente accidentes, pero en Dios se identifican con su esencia,

así también alguna relación, por ejemplo, la de paternidad y filiación, aunque en los hombres sea un accidente, en Dios es su propia esencia.

Y, por tanto, no se dice que la sabiduría de Dios sea su misma esencia como queriendo expresar que es deficiente en comparación con la sabiduría humana, ya que ésta añade algo a la esencia; sino porque su esencia supera a la nuestra, de modo que aquello que no está comprendido en nuestra esencia, como el saber y ser justo, lo tiene Dios perfectamente por esencia. Luego es preciso que cuanto conviene a nosotros distintamente por razón de la esencia y por la sabiduría, se lo atribuyamos juntamente a Dios por razón de la esencia. Y esto se ha de tener en cuenta para todo lo demás. Luego, siendo la esencia divina la relación misma de paternidad o de filiación, todo lo que es propio de la paternidad ha de convenirle a Dios, no obstante ser la paternidad su misma esencia. Ahora bien, lo propio de la paternidad es el distinguirse de la filiación, pues se dice padre con respecto al hijo como con relación a otro; y ésta es la razón de padre, que sea padre del hijo. Según esto, aunque Dios Padre es la divina esencia, como también lo es Dios Hijo, no obstante, por el hecho de ser Padre se distingue del Hijo, por más que sean uno solo en razón de su divina esencia.

Por esto vemos también que en las cosas divinas no se da la relación sin lo absoluto. Sin embargo, su referencia a lo absoluto es muy distinta en Dios y en los seres creados. Pues en éstos se compara la relación a lo absoluto como el accidente al sujeto, pero en Dios no es así, pues sólo expresa una sola realidad, como las demás cosas que se predican de El. Pero un mismo sujeto no puede tener en sí relaciones opuestas, de modo que un mismo hombre sea padre e hijo bajo el mismo aspecto. No obstante, la esencia divina, por su omnímoda perfección, es también la esencia de la sabiduría y de la justicia y de otras per-

Deo autem sunt idem quod divina essentia: sic aliqua relatio, puta paternitatis et filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in Deo est divina essentia.

Non autem ideo dicitur quod divina sapientia sit eius essentia, cum in nobis sapientia super essentiam addat, quasi divina sapientia a nostra sapientia deficiat: sed quia eius essentia nostram essentiam excedit, ita quod id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et iustum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. Oportet igitur quod quicquid nobis convenit secundum essentiam et sapientiam distinctum, simul Deo secundum essentiam suam attribuatur. Et similis ratio in aliis est observanda. Cum igitur divina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet quod quicquid est paternitatis proprium Deo conveniat, licet paternitas sit ipsa essentia. Est autem hoc proprium paternitatis, ut a filiatione distinguatur: dicitur enim pater ad filium quasi ad alium, et haec est ratio patris ut sit filii pater. Licet ergo Deus Pater sit divina essentia, et similiter Deus Filius, ex hoc tamen quod est Pater, distinguitur a Filio, licet sint unum ex hoc quod uterque est divina essentia.

Ex hoc etiam patet quod relatio in divinis non est absque absoluto. Aliter tamen comparatur ad absolutum in Deo quam in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subiectum: non autem in Deo, sed per modum identitatis, sicut est et de aliis quae de Deo dicuntur. Idem autem subiectum non potest oppositas relationes in se habere, ut sit idem homo pater et filius. Sed essentia divina, propter omnimodam eius perfectionem, idem est et sapientiae et iustitiae et aliis huiusmodi, quae apud nos in di-

versis generibus continentur. Et similiter nihil prohibet unam essentiam esse idem et paternitati et filiationi, et Patrem et Filium unum Deum esse, licet Pater non sit Filius: eadem enim essentia est quae est res habens esse naturaliter, et Verbum intelligibile sui ipsius.

Ex his etiam quae dicta sunt, potest esse manifestum quod relationes in Deo sunt secundum rem, et non solo intellectu. Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam aut quantitatem aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit: aliter enim esset in eo solo intellectu, sicut apparet de scientia et scibili. Relatio enim scientiae ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis, scibile enim eodem modo se habet, quantum in se est, et quando intelligitur et quando non intelligitur: et ideo relatio in sciente realiter est, in scibili autem secundum intellectum tantum; dicitur enim quod intelligitur scibile ad scientiam relative ex eo quod scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro et sinistro. In animalibus enim distinctae sunt virtutes ex quibus relatio dextri et sinistri consurgit: propter quod talis relatio vere et realiter in animali existit; unde, qualitercumque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet, nunquam enim pars dextra sinistra dicetur. Res vero inanimatae, quae praedictis virtutibus carent, non habent in se huiusmodi relationem realiter existentem, sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quod animalia aliquo modo se habent ad ipsam: unde eadem columna nunc dextra, nunc sinistra dicitur, secundum quod animal ex diverso situ ei comparatur. Relatio autem Verbi ad Deum dicentem, cuius est Verbum, in Deo ponitur ex hoc quod

fecciones parecidas que en nosotros están contenidas en diversos géneros. Y de modo semejante, nada impide que haya una sola esencia para la paternidad y la filiación, y que el Padre y el Hijo sean un solo Dios, por más que el Padre no sea el Hijo, puesto que la misma esencia es la que tiene en realidad el ser natural y el Verbo inteligible de sí misma.

Todo lo dicho manifiesta también que las relaciones son en Dios reales y no sólo conceptuales. Pues toda relación resultante de la operación propia de una cosa, de su potencia, de su cantidad o de algo parecido, existe realmente en ella; pues de otra suerte sólo estaría en ella conceptualmente, como se ve en la que hay entre la ciencia y lo escible. Pues la relación entre la ciencia y lo escible es efecto de la acción del que conoce y no de la acción de lo cognoscible, porque esto se halla por naturaleza de igual modo tanto cuando es entendido como cuando no lo es; por lo tanto, la relación es real en el que conoce, y conceptual en lo cognoscible; pues se dice que se entiende lo escible con relación a la ciencia porque ésta se refiere a él. Lo mismo sucede con los conceptos de derecha e izquierda. En los animales hay distintas virtualidades de las que procede la relación de derecha e izquierda; y por esto tal relación existe en el animal verdadera y realmente; de ahí que, cualquiera que sea la posición del animal, siempre permanece idéntica la relación, porque nunca la parte derecha será izquierda. En cambio, las cosas inanimadas, como no poseen dichas virtualidades, no tienen en sí semejante relación realmente existente, sino que las designamos según la relación de derecha o izquierda por la posición que ocupa el animal con respecto a las mismas. Por ejemplo, una misma columna se dice derecha o izquierda según que el animal se refiera a ella desde un sitio distinto. Ahora bien, la relación del Verbo a Dios, que lo profiere—del cual es Verbo—, la situamos en Dios por razón de que Dios se entiende a

sí mismo, y está ciertamente en Dios, o mejor dicho, es el mismo Dios, según se demostró. Resulta, pues, que dichas relaciones están en Dios verdadera y realmente y no sólo conceptualmente.

Mas, aunque se afirma que en Dios hay relación, no por eso se sigue que haya en El algo que tenga ser dependiente. En nosotros las relaciones tienen ser dependiente porque es distinto del ser de la sustancia; por eso tienen un modo peculiar de ser según su propia naturaleza, como sucede con los demás accidentes. Como todos los accidentes son ciertas formas añadidas a la sustancia y causadas por los principios de la misma, es preciso que su ser esté sobreañadido al de la sustancia y dependa de él; y tanto será anterior o posterior el ser de cada uno de ellos cuanto la forma accidental estuviese más próxima por su propia condición a la sustancia o fuese más perfecta. Por esto la relación que le sobreviene realmente a la sustancia tiene un ser último e imperfectísimo: último, porque no sólo requiere el ser de la sustancia, sino también el de los demás accidentes que son causa de la relación, como la unidad en la cantidad es causa de la igualdad, y en la cualidad, lo es de la semejanza; e imperfectísimo, porque el ser específico de la relación consiste todo él en el orden a otro; por eso, su propio ser, sobreañadido a la sustancia, no sólo depende del ser de ésta, sino también del ser de algo extrínseco a la misma. Pero todo esto no se da en las cosas divinas, porque en Dios no hay más ser que el sustancial, puesto que todo lo que hay en Dios es sustancia. Luego, así como el ser de la sabiduría no es en Dios un ser dependiente de la sustancia, porque se identifica con el ser de la misma, así también el ser de la relación ni depende de la sustancia ni tampoco de algo extrínseco, porque se identifica con el ser de ella. En conclusión, por el hecho de poner la relación en Dios no se supone que haya en El algún ser dependiente,

Deus seipsum intelligit, quae quidem operatio in Deo est, vel magis est ipse Deus, ut supra (l.1, c.45) ostensum est. Relinquitur igitur praedictas relationes in Deo esse vere et realiter, et non solum secundum intellectum nostrum.

Quamvis autem in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiae: unde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens; et tanto uniuscuiusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiae vel magis perfecta. Propter quod et relatio realiter substantiae adveniens et postremum et imperfectissimum esse habet: postremum quidem, quia non solum praeexigit esse substantiae, sed etiam esse aliorum accidentium, ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat aequalitatem, et unum in qualitate similitudinem; imperfectissimum autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum, unde esse eius proprium, quod substantiae superaddit, non solum dependet ab esse substantiae, sed etiam ab esse alicuius exterioris. Haec autem in divinis locum non habent; quia non est in Deo aliquod aliud esse quam substantiae; quicquid enim in Deo est, substantia est. Sicut igitur esse sapientiae in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiae est esse substantiae; ita nec esse relationis est esse dependens neque a substantia, neque ab alio exteriori, quia

etiam esse relationis est esse substantiae. Non igitur per hoc quod relatio in Deo ponitur, sequitur quod sit in eo aliquid esse dependens; sed solum quod in Deo sit respectus aliquis, in quo ratio relationis consistit; sicut ex hoc quod sapientia in Deo ponitur, non sequitur quod sit in eo aliquid accidentale, sed solum perfectio quaedam in qua ratio sapientiae consistit.

Per quod etiam patet quod ex imperfectione quae in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quod personae divinae sint imperfectae, quae relationibus distinguuntur: sed sequitur quod divinarum personarum minima sit distinctio [1].

Patet etiam ex praedictis quod, licet *Deus* de Patre et Filio substantialiter praedicetur, non tamen sequitur, si Pater et Filius sint plures quidam, quod sint plures dii. Sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum: sed tamen sunt unus Deus propter unitatem essentiae subsistentis. Hoc autem in hominibus non contingit, ut plures aliqui sint unus homo: quia essentia humanitatis non est una numero in utroque; neque essentia humanitatis est subsistens, ut humanitas sit homo.

Ex hoc autem quod in Deo est essentiae unitas et relationum distinctio, manifestum fit quod nihil prohibet in uno Deo opposita quaedam inveniri: illa dumtaxat opposita quae relationis distinctionem consequuntur, ut *generans* et *genitum*, quae opponuntur relative, et *genitum* et *ingenitum*, quae opponuntur ut affirmatio et negatio. Ubicumque enim est aliqua distinctio, oportet inveniri negationis et affirmationis oppositionem. Quae enim secundum nullam affirmationem et negationem differunt penitus indistincta sunt:

sino sólo que hay cierto orden, que es lo esencial de la relación; así como por el hecho de poner en Dios la sabiduría no se sigue que haya en El algo accidental, sino sólo cierta perfección, en la cual consiste la esencia de la sabiduría.

Esto demuestra también que de la imperfección que parece darse en las relaciones creadas no se sigue que las personas divinas, que se distinguen por las relaciones, sean imperfectas; lo que sí se sigue es que la distinción de las personas divinas ha de ser mínima.

Y vemos también, por lo ya dicho, que, por más que el concepto *Dios* se predique sustancialmente del Padre y del Hijo, no se sigue, con todo, que haya varios dioses, aunque el Padre y el Hijo sean varios en cierto sentido. Pues son varios por la distinción de las relaciones subsistentes; pero, no obstante, son un solo Dios por la unidad de la esencia subsistente. Pero entre los hombres no sucede que varios sean un solo hombre, porque la esencia de la humanidad no es una numéricamente en cada uno, ni tampoco es subsistente, para que la humanidad fuera un hombre.

Y como en Dios hay unidad de esencia y distinción de relaciones, resulta evidente que no hay impedimento alguno para que en un solo Dios se hallen algunas cosas opuestas, si bien son únicamente las que provienen de la distinción de relación, como *generante* y *engendrado*—que se oponen relativamente—y *engendrado* e *ingénito*, que se oponen como la afirmación y la negación. Porque doquier se da alguna distinción se ha de encontrar necesariamente la oposición de afirmación y negación. En efecto, las cosas que no difieren por alguna afirmación o negación son completamente indénticas o indistintas, pues es

[1] Cf. I *Sent.* d.26 q.2 a.2 ad 2; *De pot.* q.9 a.5 ad 2; 1 q.40 a.2 ad 3.

preciso que, con respecto a todo, una de ellas sea lo que es la otra; y así serán enteramente idénticas y de ningún modo distintas.

Y con esto hemos dicho suficiente sobre la generación divina.

oportet enim quod quantum ad omnia unum esset quod et alterum, et sic essent penitus idem, et nullo modo distincta.

Haec igitur de generatione divina dicta sufficiant.

CAPITULUM XV

De Spiritu Sancto, quod sit in divinis

CAPITULO XV

Del Espíritu Santo

Mas la autoridad de las divinas Escrituras no sólo nos declara la existencia del Padre y del Hijo en la Divinidad, sino que enumera con estos dos al Espíritu Santo. Dice el Señor: *Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo;* y San Juan: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.* La Sagrada Escritura hace también mención de cierta procedencia de este Espíritu Santo, porque dice San Juan: *Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, El dará testimonio de mí.*

Divinae autem Scripturae auctoritas non solum nobis in divinis Patrem et Filium annuntiat, sed his duobus Spiritum Sanctum connumerat. Dicit enim Dominus, Mt ult.[1]: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti;* et 1 Io 5,7: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus.* Huius etiam Spiritus Sancti processionem quandam Sacra Scriptura commemorat. Dicit enim Io 15,26: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum veritatis, qui a Patre procedit, ille testimonium perhibebit de me.*

CAPITULUM XVI

Rationes ex quibus aliqui Spiritum Sanctum existimaverunt esse creaturam

CAPITULO XVI

Razones por las que algunos creyeron que el Espíritu Santo era una criatura

Algunos creyeron que el Espíritu Santo era una criatura superior a las otras, y se sirvieron de testimonios de la Sagrada Escritura para afirmarlo.

Opinati sunt autem quidam Spiritum Sanctum creaturam esse, aliis creaturis excelsiorem: ad cuius assertionem Sacrae Scripturae testimoniis utebantur.

[1] Mt 28,19.

Dicitur enim Amos 4,13, secundum litteram Septuaginta[1]: *Ecce, formans montes, et creans spiritum, et annuntians homini verbum eius.* Et Zach 12,1: *Dicit Dominus, extendens caelum, et fundans terram, et creans[2] spiritum hominis in eo.* Videtur igitur quod Spiritus Sanctus sit creatura.

Adhuc. Dicit Dominus, Io 16,13, de Spiritu Sancto loquens: *Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquetur:* ex quo videtur quod nihil ultroneae potestatis auctoritate loquatur, sed iubenti per ministerium famuletur; loqui enim quae quis audit, famulantis esse videtur. Videtur igitur Spiritus Sanctus esse creatura Deo subiecta.

Item. *Mitti* inferioris esse videtur: cum in mittente importetur auctoritas. Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio mittitur. Dicit enim Dominus, Io 14,26: *Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia;* et Io 15,26: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre.* Spiritus ergo Sanctus et Patre et Filio minor esse videtur.

Adhuc. Scriptura divina, Filium Patri associans in his quae divinitatis esse videntur, de Spiritu Sancto mentionem non facit: ut patet Mt 11,27, cum Dominus dicit: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius,* de Spiritu Sancto mentione non facta. Et Io 17,3 dicitur: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum,* ubi etiam de Spiritu Sancto mentio non fit. Apostolus etiam, ad Rom 1,7, dicit: *Gratia vobis et pax a Deo Patre nostro, et Domino Iesu Christo;* et 1 ad Cor 8,6: *Nobis unus Deus Pater, ex*

Se dice en Amós, según la versión de los Setenta: *El que formó los montes, y creó el espíritu, y pone al desnudo ante el hombre los pensamientos de éste.* Y en Zacarías: *Palabra del Señor que tiende los cielos, funda la tierra y que forma el espíritu del hombre dentro de él.* Parece, según esto, que el Espíritu Santo es una criatura.

Dice el Señor, hablando del Espíritu Santo: *No hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere;* de lo que parece seguirse que nada dice apoyándose en su propia autoridad, sino que sirve como siervo a quien le manda; porque el decir lo que uno escucha parece ser cosa propia de siervos. Luego, al parecer, el Espíritu Santo es una criatura sometida a Dios.

Igualmente, el *ser enviado* es propio de un inferior, pues quien envía cuenta con autoridad para hacerlo. Ahora bien, el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo. Dice el Señor: *El Espíritu Santo Paráclito que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo;* y: *Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte del Padre.* Por lo tanto, parece que el Espírtu Santo es menor que el Padre y el Hijo.

También la Escritura divina, al asociar el Hijo al Padre en lo que parece ser propio de la Divinidad, no hace mención del Espíritu Santo, como se ve cuando dice en San Mateo: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo,* sin hacer mención—como vemos—del Espíritu Santo. Y San Juan: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo;* en donde tampoco se hace mención del Espíritu Santo. El Apóstol dice en la carta a los Romanos: *La gracia y la paz con vosotros, de parte de Dios, nuestro Padre, y del Señor Jesucristo;* y en la primera carta a los de Corinto: *Para vosotros no hay más que un*

[1] Vulg.: "... et creans *ventum*... eloquium suum"; cf. San Ambrosio, *De Spiritu Sancto* II c.6 n.48: PL 16,753B.
[2] Vulg.: "et fingens spiritum..."

Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también; tampoco aquí se alude al Espíritu Santo. En consecuencia, parece que el Espíritu Santo no es Dios.

Todo lo que se mueve es creado; y demostramos en el libro primero que Dios es inmóvil. Mas la divina Escritura atribuye el movimiento al Espíritu Santo, porque se dice en el Génesis: *El Espíritu del Señor se movía sobre las aguas.* Y: *Derramaré mi espíritu sobre toda carne.* Parece, pues, que el Espíritu Santo es una criatura.

Todo lo que puede sufrir aumento o división es mudable y creado. Las Sagradas Escrituras atribuyen, al parecer, estas mismas cosas al Espíritu Santo, porque dice el Señor a Moisés: *Elígeme a setenta varones de los ancianos de Israel, y tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos.* Y en el libro cuarto de los Reyes se dice que Eliseo pidió a Elías: *Que tenga yo dos partes de tu espíritu;* y Elías respondió: *Si cuando yo sea arrebatado de ti me vieres, así será.* Luego parece que el Espíritu Santo es mudable y no es Dios.

En Dios no puede darse la tristeza, porque la tristeza es cierta pasión, y Dios es impasible. Sin embargo, se da en el Espíritu Santo, pues dice el Apóstol: *Guardaos de entristecer el Espíritu Santo de Dios.* E Isaías: *Ellos enojaron su Santo Espíritu y lo afligieron.* Según esto, el Espíritu Santo no es Dios.

A Dios no le conviene rogar, sino más bien ser rogado. Mas al Espíritu Santo sí que le conviene, pues se dice

quo omnia et nos in illo[3] *et unus Dominus Iesus Christus, per quem omnia et nos per ipsum;* in quibus etiam nihil de Spiritu Sancto dicitur. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

Amplius. Omne quod movetur creatum est: ostensum est enim in Primo (c.13) Deum immobilem esse. Spiritui autem Sancto Scriptura divina motum attribuit. Dicitur enim Gen 1,2: *Spiritus Domini*[4] *ferebatur super aquas.* Et Ioel 2,28: *Effundam de spiritu meo*[5] *super omnem carnem.* Videtur igitur Spiritus Sanctus creatura esse.

Praeterea. Omne quod potest augeri vel dividi, mutabile est et creatum. Haec autem Spiritui Sancto in Scripturis Sacris attribui videntur. Dicit enim Dominus, Num 11,16.17, ad Moysen: *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus*[6] *Israel, et auferam de spiritu tuo, tradamque eis.* Et 4 Reg 2,9.10, dicitur quod Eliseus ab Elia petiit, *Obsecro quod fiat spiritus tuus duplex in me*[7], et Elias respondit, *Si videris quando tollar a te, erit quod petisti*[8]. Videtur ergo Spiritus Sanctus esse mutabilis, et non esse Deus.

Item. In Deum tristitia cadere non potest: cum tristitia passio quaedam sit, Deus autem impassibilis est (l.1, cc.16.89). Cadit autem tristitia in Spiritum Sanctum. Unde Apostolus dicit, Eph 4,30: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei.* Et Is 63,10 dicitur: *Ipsi ad iracundiam provocaverunt, et afflixerunt Spiritum Sanctum eius*[9]. Videtur igitur Spiritus Sanctus Deus non esse.

Adhuc. Deo non convenit orare sed magis orari. Spiritui autem Sancto orare convenit: dicitur

[3] Vulg.: "nobis tamen unus est Deus, Pater... et nos in illum".
[4] Vulg.: "et spiritus Dei".
[5] Vulg.: "effundam spiritum meum..."; cf. Act 2,17: "effundam *de Spiritu meo*".
[6] Vulg.: "... de senibus..."
[7] Vulg.: "... ut fiat in me duplex spiritus tuus".
[8] Vulg.: "si videris me... erit tibi quod..."
[9] Vulg.: "... et afflixerunt spiritum sancti eius"

enim ad Rom 8,26: *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus.* Spiritus ergo Sanctus non esse Deus videtur.

Amplius. Nullus congrue donat nisi id cuius habet dominium. Sed Deus Pater dat Spiritum Sanctum, et similiter Filius. Dicit enim Dominus, Lc 11,13: *Pater vester de caelo dabit Spiritum bonum petentibus se;* et Act 5,32, Petrus dicit quod *Deus Spiritum Sanctum dedit obedientibus sibi*[10].

Ex his igitur videtur quod Spiritus Sanctus Deus non sit.

Item. Si Spiritus Sanctus verus Deus est, oportet quod naturam divinam habeat: et sic, cum Spiritus Sanctus *a Patre procedat,* ut dicitur Io 15,26, necesse est quod ab eo naturam divinam accipiat. Quod autem accipit naturam eius a quo producitur, ab eo generatur: proprium enim est geniti ut in similem speciem sui principii producatur. Spiritus ergo Sanctus genitus erit, et per consequens Filius. Quod sanae fidei repugnat.

Praeterea. Si Spiritus Sanctus naturam divinam a Patre accipit et non quasi genitus, oportet divinam naturam duobus modis communicari: scilicet per modum generationis, quo procedit Filius; et per illum modum quo procedit Spiritus Sanctus. Hoc autem uni naturae competere non videtur, ut duobus modis communicetur, si quis universas naturas inspiciat. Oportet igitur, ut videtur, cum Spiritus Sanctus naturam per generationem non accipiat, quod nullo modo accipiat eam. Et sic videtur non esse verus Deus.

Fuit autem haec positio Arii[11], qui Filium et Spiritum Sanctum dixit esse creaturas; Filium tamen maiorem Spiritu Sancto, et Spiritum Sanctum eius ministrum; sic-

en la carta a los Romanos: *El mismo Espíritu aboga por nosotros con gemidos inefables.* Luego parece que el Espíritu Santo no es Dios.

Nadie da convenientemente sino lo que es de su dominio. Ahora bien, Dios Padre y también Dios Hijo dan el Espíritu Santo, porque dice el Señor: *Vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden.* Y en los Hechos de los Apóstoles dice San Pedro: *Dios otorgó el Espíritu Santo a los que le obedecen.*

Todo esto parece demostrar que el Espíritu Santo no es Dios.

Si el Espíritu Santo es verdadero Dios tendrá, necesariamente, naturaleza divina; y así, como el Espíritu Santo *procede del Padre*—según dice San Juan—, es preciso que de El reciba la naturaleza divina. Ahora bien, lo que recibe la naturaleza de quien lo produce es engendrado por él, pues es propio de lo engendrado el ser producido en la especie semejante a la de su principio. Luego el Espíritu Santo será engendrado y, por tanto, Hijo. Lo cual se opone a la verdadera fe.

Además, si el Espíritu Santo recibe del Padre la naturaleza divina, y no como engendrado, la naturaleza divina tendrá que comunicarse necesariamente de dos maneras, es decir: a modo de generación, como procede el Hijo, y por aquel otro modo según el cual procede el Espíritu Santo. Pero, consideradas todas las naturalezas, se ve que a ninguna le puede convenir el comunicarse de dos maneras. Luego parece que, no recibiendo el Espíritu Santo la naturaleza por generación, tampoco debe recibirla de otro modo. Y así parece ser que no es verdadero Dios.

Esta fue la opinión de Arrio, el cual afirmó que el Hijo y el Espíritu Santo eran criaturas; sin embargo, dijo que el Hijo era superior y que el Espíritu Santo era su ministro;

[10] Vulg.: "Et nos sumus testes horum verborum et Spiritus Sanctus quem dedit Deus omnibus obedientibus sibi".
[11] AUGUST., *De haeresibus* c.49: "... sed esse Filium creaturam, Spiritum vero Sanctum creaturam creaturae, hoc est ab ipso Filio creatum volunt" (ed.cit., t.1 p.211).

como sostenía también que el Hijo era menor que el Padre.—Y en lo referente al Espíritu Santo le siguió Macedonio: *Quien pensó rectamente que el Padre y el Hijo tienen una misma sustancia; cosa que no atribuyó al Espíritu Santo, por considerarlo una criatura.* Y por esto algunos llamaron a los macedonianos semiarrianos, porque en parte convienen con los arrianos y en parte discrepan.

ut et Filium minorem Patre esse dicebat.—Quem etiam quantum ad Spiritum Sanctum secutus est Macedonius [12], *qui de Patre et Filio recte sensit quod unius eiusdemque substantiae sint, sed hoc de Spiritu Sancto credere noluit, creaturam eum esse dicens.* Unde quidam Macedonianos *Semiarianos* vocant: eo quod cum Arianis in parte conveniunt, et in parte differunt ab eisdem.

CAPITULUM XVII

QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT VERUS DEUS

CAPITULO XVII

El Espíritu Santo es verdadero Dios

Sin embargo, con testimonios evidentes de la Escritura se demuestra que el Espíritu Santo es Dios. Ningún templo se consagra sino a Dios; y por esto se dice en un salmo: *Dios está en su templo santo.* Ahora bien, al Espíritu Santo se le consagra un templo, porque dice el Apóstol en la primera carta a los de Corinto: *¿No sabéis que vuestros miembros son templos del Espíritu Santo?* Luego el Espíritu Santo es Dios. Y principalmente por ser nuestros miembros—que llama templo del Espíritu Santo—miembros de Cristo; pues antes había dicho: *¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?* Pero siendo Cristo verdadero Dios, como consta por lo dicho, habría inconveniente en que los miembros de Cristo fueran templo del Espíritu Santo si el Espíritu Santo no fuera Dios.

Los santos sólo dan culto de latría al verdadero Dios, pues se dice en el Deuteronomio: *Temerás al Señor, tu Dios, y a El solo servirás.* Pero los santos sirven al Espíritu Santo,

Ostenditur autem evidentibus Scripturae testimoniis quod Spiritus Sanctus sit Deus. Nulli enim templum consecratur nisi Deo: unde et in Psalmo (10,5) dicitur: *Deus in templo sancto suo.* Deputatur autem templum Spiritui Sancto: dicit enim Apostolus, 1 ad Cor 6,19: *An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti?* Spiritus ergo Sanctus Deus est. Et praecipue cum membra nostra, quae templum Spiritus Sancti esse dicit, sint membra Christi: nam supra (v.15) praemiserat: *Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi?* Inconveniens autem esset, cum Christus sit verus Deus, ut ex superioribus (c.3) patet, quod membra Christi templum Spiritus Sancti essent, nisi Spiritus Sanctus Deus esset.

Item. A sanctis latriae servitus non nisi vero Deo exhibetur: dicitur enim Deut 6,13: *Dominum Deum tuum timebis, et illi soli servies.* Serviunt autem sancti Spi-

[12] ID., *ibid.*, c.52: "Macedoniani a Macedonio... Nam de Patre et Filio recte sentiunt quod unius sint... sed de Spiritu Sancto hoc credere nolunt, creaturam Eum esse dicentes. Hos potius quidam Semiarianos vocant, quod in hac quaestione ex parte cum illis sint, ex parte nobiscum" (ed.cit., t.1 p.212).

ritui Sancto: dicit enim Apostolus, Phil 3,3: *Nos sumus circumcisio, qui Spiritui Deo servimus* [1]. Et licet quidam libri habeant, *qui spiritu Domini servimus,* tamen graeci libri, et antiquiores latini, habent, *Qui Spiritui Deo servimus.* Et ex ipso graeco apparet quod hoc de servitute latriae intelligendum est, quae soli Deo debetur. Est igitur Spiritus Sanctus verus Deus, cui latria debetur.

Adhuc. Sanctificare homines proprium Dei opus est: dicitur enim Lev 22,32: *Ego Dominus, qui sanctifico vos.* Est autem Spiritus Sanctus qui sanctificat: dicit enim Apostolus, 1 Cor 6,11: *Abluti estis, sanctificati estis, iustificati estis* [2], *in nomine Domini nostri Iesu Christi, et in Spiritu Dei nostri;* et 2 ad Thess 2,13, dicitur: *Elegit nos Deus primitias in salutem in sanctificatione Spiritus et fide veritatis* [3]. Oportet igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

Amplius. Sicut vita naturae corporis est per animam, ita vita iustitiae ipsius animae est per Deum: unde Dominus dicit, Io 6,58: *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me.* Huiusmodi autem vita est per Spiritum Sanctum: unde ibidem subditur (v.64): *Spiritus est qui vivificat;* et ad Rom 8,13 dicit Apostolus: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.* Spiritus ergo Sanctus divinae naturae est.

Praeterea. Dominus, in argumentum suae divinitatis contra Iudaeos, qui sustinere non poterant ut se Deo aequalem faceret, asserit in se esse resuscitandi virtutem: dicens, Io 5,21: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat.*

porque dice el Apóstol: *La circuncisión somos nosotros, los que servimos al Espíritu Dios.* Y, aunque en algunos libros se lea *los que servimos en el Espíritu de Dios,* no obstante, en los libros griegos y en los latinos más antiguos se lee *los que servimos al Espíritu Dios.* Y del mismo griego se deduce que esto se ha de atribuir al culto de latría, que sólo es debido a Dios. Por tanto, el Espíritu Santo es verdadero Dios, al cual se debe culto de latría.

El santificar a los hombres es obra exclusiva de Dios, pues se dice en el Levítico: *Yo, Yavé, que os santifico.* Mas quien santifica es el Espíritu Santo, porque dice el Apóstol: *Habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios;* y en la segunda carta a los de Tesalónica: *A nosotros nos ha elegido Dios desde el principio para hacernos salvos por la santificación del Espíritu y la fe verdadera.* Conviene, por tanto, que el Espíritu Santo sea Dios.

Así como la vida natural del cuerpo es por el alma, del mismo modo la vida de la justificación del alma es por Dios; por eso dice el Señor: *Así como me envió el Padre, que vive, y yo vivo por mi Padre, así también el que come vivirá por mí.* Pero dicha vida de santidad es por el Espíritu Santo, pues a la cita anterior se añade: *El Espíritu es el que vivifica;* y el Apóstol dice en la carta a los Romanos: *Si con el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis.* Luego el Espíritu Santo es de naturaleza divina.

Además, el Señor, como prueba de su divinidad contra los judíos, que no podían sufrir que se hiciera igual a Dios, afirma que posee la virtud de resucitar, cuando dice: *Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo da vida a los que quiere.* Ahora bien, la virtud

[1] Cf. SAN AMBROSIO, *De Spiritu Sancto* II c.5 n.46: PL 16,752B; AUGUST., *Contra duas epistolas Pelagianor.* III c.7 n.22: PL 44,604; *De Trinitate* I c.6 n.13: PL 42,828.
[2] Vulg.: "sed abluti... sed sanctificati... sed iustificati..."
[3] Vulg.: "quod elegerit vos Deus... et in fide..."

de resucitar pertenece al Espíritu Santo, porque dice el Apóstol: *Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpor mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros.* Según esto, el Espíritu Santo es de naturaleza divina.

La creación es obra exclusiva de Dios, según demostramos. Mas la creación pertenece al Espíritu Santo, pues dice el Salmo: *Envía tu Espíritu y serán creadas todas las cosas;* y en el libro de Job se dice: *El mismo la creó*—es decir, a la Sabiduría—*por el Espíritu Santo.* Por consiguiente, el Espíritu Santo es de naturaleza divina.

Dice el Apóstol: *El Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios. Pues ¿qué hombre conoce lo que en el hombre hay, sino el espíritu del hombre, que en él está? Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.* Mas el comprender todos los misterios de Dios no está al alcance de criatura alguna, como vemos por esto que dice el Señor: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo.* E Isaías, en nombre de Dios: *Mi secreto es para mí.* Luego el Espíritu Santo no es criatura.

En conformidad con la comparación del Apóstol, la relación del Espíritu Santo con Dios es como la que tiene el espíritu del hombre con el hombre. Ahora bien, el espíritu del hombre es intrínseco al hombre, y no es de distinta naturaleza que la suya, sino que es algo suyo. Luego tampoco el Espíritu Santo tiene distinta naturaleza que Dios.

Además, comparando las citadas palabras del Apóstol con las del profeta Isaías, se ve claramente que el Espíritu Santo es Dios. Pues en

Virtus autem resuscitativa ad Spiritum Sanctum pertinet: dicit enim Apostolus, Rom 8,11: *Si Spiritus eius qui suscitavit Iesum Christum*[4] *a mortuis, habitat in vobis, qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis.* Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

Item. Creatio solius Dei opus est, ut supra (l.2, c.21) ostensum est. Pertinet autem creatio ad Spiritum Sanctum: dicitur enim in Psalmo (103,30): *Emitte Spiritum tuum, et creabuntur;* et Iob 33,4, dicitur: *Spiritus Dei fecit me;* et Eccli 1,9, dicitur de Deo: *Ipse creavit illam,* scilicet sapientiam, *Spiritu Sancto*[5]. Est ergo Spiritus Sanctus divinae naturae.

Adhuc. Apostolus dicit, 1 ad Cor 2,10.11: *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit nisi Spiritus Dei*[6]. Comprehendere autem omnia profunda Dei non est alicuius creaturae: quod patet ex hoc quod Dominus dicit, Mt 11,27: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius.* Et Is 24,16, ex persona Dei, dicitur: *Secretum meum mihi.* Ergo Spiritus Sanctus non est creatura.

Praeterea. Secundum praedictam Apostoli comparationem, Spiritus Sanctus se habet ad Deum sicut spiritus hominis ad hominem. Spiritus autem hominis intrinsecus est homini, et non est extraneae naturae ab ipso, sed est aliquid eius. Igitur et Spiritus Sanctus non est naturae extraneae a Deo.

Amplius. Si quis conferat verba Apostoli praemissa verbis Isaiae Prophetae, manifeste percipiet Spiritum Sanctum Deum esse. Dici-

[4] Vulg.: "... qui suscitavit Iesum a mortuis..."
[5] Vulg.: "... in Spiritu Sancto".
[6] Vulg.: "... Quis enim hominum scit..."

tur enim Is 64,4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti expectantibus te.* Quae quidem verba Apostolus cum introduxisset[7], subiungit verba praemissa, scilicet quod *Spiritus scrutatur profunda Dei.* Unde manifestum est quod Spiritus Sanctus illa profunda Dei cognoscit *quae praeparavit expectantibus eum.* Si ergo haec nullus vidit praeter Deum, ut Isaias dicit, manifestum est Spiritum Sanctum Deum esse.

Item. Is 6,8.9, dicitur: *Audivi vocem Dei dicentis, Quem mittam, et quis ibit nobis? Et dixi, Ecce ego sum, mitte me. Et dixit, Vade, et dices populo huic, Audite audientes et nolite intelligere*[8]. Haec autem verba Paulus Spiritui Sancto attribuit: unde dicitur Act ult.[9], quod Paulus dixit Iudaeis: *Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam Prophetam dicens: Vade ad populum istum, et dic ad eos, Aure audietis et non intelligetis.* Manifestum est ergo Spiritum Sanctum Deum esse.

Adhuc. Ex Sacris Scripturis apparet Deum esse qui locutus est per prophetas: dicitur enim Num 12,6, ex ore Dei: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum;* et in Psalmo (84,9) dicitur: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Manifeste autem ostenditur Spiritum Sanctum locutum esse in prophetis. Dicitur enim Act 1,16: *Oportet enim impleri Scripturam quam praedixit Spiritus Sanctus per os David.* Et Mt 22[10], Dominus dicit: *Quomodo dicunt scribae Christum filium David esse? Ipse enim dicebat in Spiritu Sancto: Dixit Dominus Domino meo, Sede a dextris meis*[11]. Et 2 Petr 1,21 dicitur: *Non enim*

Isaías se dice: *El ojo no ha visto, ¡oh Dios!, sin ti, lo que has preparado a los que en ti esperan.* Palabras a las que añadió el Apóstol las ya mencionadas, a saber: *El Espíritu escudriña hasta las profundidades de Dios.* Luego es evidente que el Espíritu Santo conoce estas cosas profundas de Dios, que Dios *ha preparado para aquellos que en El esperan.* En consecuencia, si estas cosas nadie las ha visto, excepto Dios, como afirma Isaías, es evidente que el Espíritu Santo es Dios.

Dice Isaías: *Oí la voz del Señor, que decía: ¿A quién enviaré y quién irá por nosotros? Y yo le dije: Heme aquí, envíame a mí. Y él me dijo: Ve y di a ese pueblo: Oíd y no entendáis.* Y estas palabras las atribuye San Pablo al Espíritu Santo, pues se dice en los Hechos de los Apóstoles que San Pablo dijo a los judíos: *Bien habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías, diciendo: Vete a ese pueblo y diles: Con los oídos oiréis, pero no entenderéis.* Es evidente, pues, que el Espíritu Santo es Dios.

Por las Sagradas Escrituras descubrimos que es Dios quien ha hablado por los profetas. En efecto, se dice en el libro de los Números por boca de Dios: *Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría en visión y le hablaría en sueños;* y en el Salmo: *Escucharé lo que hable en mí el Señor Dios.* Y se prueba claramente que el Espíritu Santo ha hablado por los profetas, pues se dice en los Hechos de los Apóstoles: *Era preciso que se cumpliese la escritura que por boca de David había predicho el Espíritu Santo.* Y el Señor: *¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David? David mismo, inspirado por el Espíritu Santo, ha dicho: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra.* Y San Pedro: *Porque la profecía no ha sido proferida*

[7] 1 Cor 2,9; Is 64,4; 65,17.
[8] Vulg.: "... vocem domini... Ecce ego, mitte me..."
[9] C.28,5.26; Is 6,9.
[10] V.43,44; Mc 12,35-36: "... filium esse David? Ipse enim David dicit ..." (Vulg.).
[11] Ps 109,1.

en los tiempos pasados por voluntad humana, antes bien, movidos por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios. En consecuencia, deducimos claramente de las Escrituras que el Espíritu Santo es Dios.

La revelación de los misterios aparece en las Escrituras como obra privativa de Dios, porque se dice en Daniel: *El Dios de los cielos es el que revela los misterios.* Mas la revelación de los misterios aparece como obra propia del Espíritu Santo, pues en la primera carta a los de Corinto se dice: *Dios nos lo reveló por su Espíritu;* y en el capítulo 14 de la misma carta: *El Espíritu habla misterios.* Por lo tanto, el Espíritu Santo es Dios.

El enseñar interiormente es obra exclusiva de Dios, porque se dice de El en el Salmo: *El que da al hombre la sabiduría;* y en Daniel: *El es quien da la sabiduría a los sabios y la ciencia a los entendidos.* Y que esto sea obra propia del Espíritu Santo lo manifiestan las siguientes palabras: *El Espíritu Santo Paráclito, que el Padre os enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo.* Luego el Espíritu Santo es de naturaleza divina.

Los que tienen una misma operación han de tener necesariamente la misma naturaleza. Mas la operación del Hijo y del Espíritu Santo es la misma. En efecto, el Apóstol nos asegura que Cristo habla en los santos, cuando dice: *¿Acaso buscáis experimentar que en mí habla Cristo?* Y es evidente que esto es obra del Espíritu Santo, pues se dice: *No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros.* Por lo tanto, idéntica es la naturaleza del Hijo y del Espíritu Santo, y, en consecuencia, la del Padre, porque, como ya demostramos, el Padre y el Hijo tienen una naturaleza única.

La inhabitación en las almas de los santos es obra privativa de Dios.

voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Manifeste ergo ex Scripturis colligitur Spiritum Sanctum Deum esse.

Item. Revelatio mysteriorum proprium opus Dei ostenditur in Scripturis: dicitur enim Dan 2, 28: *Est Deus in caelo revelans mysteria.* Mysteriorum autem revelatio opus Spiritus Sancti ostenditur: dicitur enim 1 ad Cor 2, 10: *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum;* et 14,2 dicitur: *Spiritus loquitur mysteria*[12]. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

Praeterea. Interius docere proprium opus Dei est: dicitur enim in Psalmo (93,10) de Deo: *Qui docet hominem scientiam;* et Dan 2,21: *Dat sapientiam sapientibus, et scientiam intelligentibus disciplinam.* Hoc autem proprium opus Spiritus Sancti esse manifestum est: dicit enim Dominus, Io 14, 26: *Paraclitus Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia.* Spiritus ergo Sanctus est divinae naturae.

Adhuc. Quorum est eadem operatio, oportet esse eandem naturam. Est autem eadem operatio Filii et Spiritus Sancti. Quod enim Christus in sanctis loquatur, Apostolus ostendit, 2 ad Cor ult.[13], dicens: *An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur, Christus?* Hoc etiam opus Spiritus Sancti esse manifeste apparet: dicitur enim Mt 10,20: *Non vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* Est ergo eadem natura Filii et Spiritus Sancti, et per consequens Patris: Cum ostensum sit (c.11) Patrem et Filium unam esse naturam.

Amplius. Inhabitare mentes sanctorum proprium Dei est: un-

[12] Vulg.: "... nemo enim audit, spiritu autem loquitur..."
[13] C.13,3.

de Apostolus dicit, 2 ad Cor 6, 16: *Vos estis templum Dei vivi: sicut dicit Dominus, Quoniam inhabitabo in illis*[14]. Hoc autem idem Apostolus Spiritui Sancto attribuit: dicit enim, 1 ad Cor 3, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Sanctus*[15] *habitat in vobis?* Est ergo Spiritus Sanctus Deus.

Item. Esse ubique proprium Dei est, qui dicit Ier 23,24: *Caelum et terram ego impleo.* Hoc Spiritui Sancto convenit. Dicitur enim Sap 1,7: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum;* et in Psalmo[16]: *Quo ibo a Spiritu tuo? Et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in caelum, tu illic es,* etc. Dominus etiam discipulis dicit, Act 1,8: *Accipietis virtutem supervenientis Spiritus Sancti in vos, et eritis mihi testes in Ierusalem, et in omni Iudaea et Samaria, et usque ad ultimum terrae.* Ex quo patet quod Spiritus Sanctus ubique est, qui ubicumque existentes inhabitat. Spiritus ergo Sanctus Deus est.

Praeterea. Expresse in Scriptura Spiritus Sanctus Deus nominatur. Dicit enim Petrus, Act 5,3: *Anania, cur tentavit Satanas cor tuum mentiri te Spiritui Sancto?* Et postea subdit (v.4): *Non es mentitus hominibus, sed Deo.* Spiritus ergo Sanctus est Deus.

Item. 1 ad Cor 14,2 dicitur: *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: nemo enim audit; Spiritus autem loquitur mysteria:* ex quo dat intelligere quod Spiritus Sanctus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum (v.21) autem dicit: *In lege scriptum est quoniam in aliis linguis et labiis aliis loquar populo huic, et nec sic exaudiet me, dicit Dominus.* Spiritus ergo Sanc-

Por eso dice el Apóstol en la segunda carta a los de Corinto: *Vosotros sois templo de Dios vivo, según dice el Señor: Yo habitaré en medio de vosotros.* Y esto mismo lo atribuye el Apóstol al Espíritu Santo: *¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?* Luego el Espíritu Santo es Dios.

El estar en todas partes pertenece exclusivamente a Dios, que dice: *¿No lleno yo los cielos y la tierra?* Y esto conviene también al Espíritu Santo, porque se afirma: *El Espíritu del Señor llena la tierra;* y en el Salmo: *¿Dónde podría alejarme de tu Espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú,* etc. Además dijo el Señor a los discípulos: *Recibiréis la virtud del Espíritu Santo, que descenderá sobre vosotros, y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra.* Por lo cual es evidente que el Espíritu Santo está en todo lugar, porque inhabita en los que están en todas partes. Luego el Espíritu Santo es Dios.

Por otra parte, en la Escritura el Espíritu Santo es llamado expresamente Dios. Dice San Pedro en los Hechos de los Apóstoles: *Ananías, ¿por qué se ha apoderado Satanás de tu corazón, moviéndote a engañar al Espíritu Santo?* Y añade: *No has mentido a los hombres, sino a Dios.* Luego el Espíritu Santo es Dios.

Y en la primera carta a los de Corinto se dice: *El que tiene el don de lenguas habla a Dios, no a los hombres, pues nadie le entiende, porque el Espíritu habla misterios.* Con lo cual da a entender que el Espíritu Santo hablaba en quienes poseían el don de lenguas. Y después dice: *Está escrito en la ley: en lenguas extrañas y con labios extranjeros hablaré a este pueblo, y ni así me entenderán, dice el Señor.* Luego el Espíritu Santo, que habla cosas miste-

[14] Vulg.: "... sicut dicit Deus..."
[16] Ps 138,7ss.
[15] Vulg.: "... Spiritus Dei..."

riosas en lenguas extrañas y con labios extranjeros, es Dios.

Poco después añade: *Si profetizando todos entrare algún infiel o no iniciado, se sentirá argüido de todos, juzgado por todos; los secretos de su corazón quedarán manifiestos, y cayendo de hinojos adorará a Dios, confesando que realmente está Dios en medio de vosotros.* Ahora bien, está claro, por lo que dijimos antes, que el *Espíritu habla cosas misteriosas,* que la manifestación de los misterios del corazón proviene del Espíritu Santo. Lo cual es propio de la divinidad, pues dice Jeremías: *Tortuoso es el corazón, impenetrable para el hombre. ¿Quién puede conocerle? Yo, Yavé, que penetro en el corazón y pruebo los afectos íntimos.* Por eso se dice que incluso el infiel juzga con acierto que quien manifiesta lo oculto del corazón es Dios. Luego el Espíritu Santo es Dios.

Un poco más adelante dice: *El espíritu de los profetas está sometido a los profetas, porque Dios no es Dios de confusión, sino de paz.* Pero las gracias de los profetas, que ha llamado *espíritu de los profetas,* proceden del Espíritu Santo. Según esto, demuestra que el Espíritu Santo, que distribuye tales gracias de modo que de ellas nazca, no la discordia, sino la paz, es Dios, al decir *no es Dios de confusión, sino de paz.*

El adoptar a uno como a hijo de Dios no puede ser obra más que de Dios, puesto que ninguna criatura espiritual se dice hijo de Dios por naturaleza, sino por la gracia de adopción. Por eso el Apóstol atribuye esta obra al Hijo de Dios, el cual es verdadero Dios cuando dice: *Envió Dios a su Hijo para que recibiésemos su adopción.* Ahora bien, el Espíritu Santo es causa de la adopción, pues dice el Apóstol: *Habéis recibido el espíritu de adopción, por el que cla-*

tus, qui loquitur mysteria diversis labiis et linguis, Deus est.

Adhuc. Post pauca subditur (v.24 sq.): *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt, et ita cadens in faciem, adorabit Deum, pronuntians quod vere Deus in vobis sit*[17]. Patet autem per id quod praemisit, quod *Spiritus loquitur mysteria,* quod manifestatio occultorum cordis a Spiritu Sancto sit. Quod est proprium divinitatis signum: dicitur enim Ier 17, 9.10: *Pravum est cor hominis*[18], *et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus, scrutans corda et probans renes.* Unde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quod ille qui haec occulta cordium loquitur, sit Deus. Ergo Spiritus Sanctus Deus est.

Item. Parum post[19] dicit: *Spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt: non enim est dissensionis Deus, sed pacis.* Gratiae autem prophetarum, quas *spiritus prophetarum* nominavit, a Spiritu Sancto sunt. Spiritus ergo Sanctus, qui huiusmodi gratias sic distribuit ut ex eis non dissensio, sed pax sequatur, Deus esse ostenditur in hoc quod dicit, *Non est dissensionis Deus, sed pacis.*

Amplius. Adoptare in filios Dei non potest esse opus alterius nisi Dei. Nulla enim creatura spiritualis dicitur filius Dei per naturam, sed per adoptionis gratiam: unde et hoc opus Filio Dei, qui verus Deus est, Apostolus attribuit, ad Gal 4,4.5, dicens: *Misit Deus Filium suum ut adoptionem filiorum reciperemus.* Spiritus autem Sanctus est adoptionis causa: dicit enim Apostolus, ad Rom 8,15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba,*

[17] Vulg.: "... occulta cordis eius..."
[18] Vulg.: "... cor omnium..."
[19] 1 Cor 14,32-33.

Pater. Ergo Spiritus Sanctus non est creatura, sed Deus.

Item. Si Spiritus Sanctus non est Deus, oportet quod sit aliqua creatura. Planum est autem quod non est creatura corporalis.—Nec etiam spiritualis. Nulla enim creatura spirituali creaturae infunditur[20]: cum creatura non sit participabilis sed magis participans. Spiritus autem Sanctus infunditur sanctorum mentibus, quasi ab eis participatus: legitur enim et Christus eo plenus fuisse (Lc 4,1), et etiam Apostoli (Act 2,4). Non est ergo Spiritus Sanctus creatura, sed Deus.

Si quis autem dicat praedicta opera, quae sunt Dei, Spiritui Sancto attribui non per auctoritatem ut Deo, sed per ministerium quasi creaturae: — expresse hoc esse falsum apparet ex his quae Apostolus dicit, 1 Cor 12,6, dicens: *Divisiones operationum sunt, idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus;* et postea, connumeratis diversis donis Dei, subdit (v.11): *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Ubi manifeste expressit Spiritum Sanctum Deum esse: tum ex eo quod Spiritum Sanctum operari dicit quae supra dixerat Deum operari: tum ex hoc quod eum pro suae voluntatis arbitrio operari confitetur. Manifestum est igitur Spiritum Sanctum Deum esse.

mamos: Abba, Padre! Luego el Espíritu Santo es Dios y no criatura.

Si el Espíritu Santo no es Dios, es preciso que sea alguna criatura. Pero es indiscutible que no es una criatura corporal.—Y tampoco es espiritual. Porque ninguna criatura es infundida en una criatura espiritual puesto que la criatura no es participable, sino más bien participante. El Espíritu Santo es infundido en las almas de los santos, como participado por ellos, porque se lee que Cristo y también los apóstoles estuvieron llenos de El. Por lo tanto, el Espíritu Santo no es criatura, sino Dios.

Mas si alguien dijere que las obras antedichas, que son de Dios, se atribuyen al Espíritu Santo, no autoritativamente como a Dios, sino ministerialmente como a criatura, veremos que esto es falso por lo que afirma el Apóstol: *Hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos;* y después, enumerados varios dones de Dios, añade: *Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.* Y con esto manifestó claramente que el Espíritu Santo es Dios, ya porque atribuye al Espíritu Santo las mismas obras que antes atribuyó a Dios, ya porque declara que El obra según el arbitrio de su voluntad. Resulta, pues, evidente, que el Espíritu Santo es Dios.

CAPITULUM XVIII

QUOD SPIRITUS SANCTUS SIT SUBSISTENS PERSONA

CAPITULO XVIII

El Espíritu Santo es una persona subsistente

Sed quia quidam Spiritum Sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam divinitatem Patris et Filii,

Mas como algunos aseguran que el Espíritu Santo no es una persona subsistente, sino que es o la divinidad del Padre y del Hijo, como parece que

[20] Cf. 1.2,98 nt.9.

dijeron algunos macedonianos, o incluso alguna perfección accidental de nuestra mente, que hemos recibido de Dios, por ejemplo, la sabiduría, la caridad, o algo parecido, que nosotros participamos como ciertos accidentes creados, debemos demostrar, en contra de ellos, que el Espíritu Santo no es ninguna de estas cosas.

Las formas accidentales no obran propiamente. Quien obra, en realidad, es el que las posee, y, además, al arbitrio de su voluntad. Por ejemplo, el hombre sabio se sirve de la sabiduría cuando quiere. Ahora bien, el Espíritu Santo obra cuando quiere, según hemos demostrado. No debemos considerar, por tanto, al Espíritu Santo como cierta perfección accidental de la mente.

El Espíritu Santo, como nos enseñan las Escrituras, es la causa de todas las perfecciones de la mente humana. En efecto, dice el Apóstol: *El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado;* y en la primera carta a los de Corinto: *A uno le es dada por el el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu;* y así de las demás. Por consiguiente, no debemos creer que el Espíritu Santo sea una perfección accidental de la mente humana, ya que El es la causa de todas esas perfecciones.

Y decir que con el nombre de Espíritu Santo se designa la esencia del Padre y del Hijo, de modo que no se distinga personalmente de ninguno de los dos, es contrario a lo que la Escritura nos enseña sobre el Espíritu Santo, porque se dice en San Juan que el Espíritu Santo *procede del Padre* y que *recibe del Hijo;* y esto no puede referirse a la esencia divina, pues ésta ni procede del Padre ni recibe del Hijo. Luego

ut quidam Macedoniani [1] dixisse perhibentur; vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis a Deo nobis donatam, puta sapientiam vel caritatem, vel aliquid huiusmodi, quae participantur a nobis sicut quaedam accidentia creata: contra hoc ostendendum est Spiritum Sanctum non esse aliquid huiusmodi.

Non enim formae accidentales proprie operantur, sed magis habens eas pro suae arbitrio voluntatis: homo enim sapiens utitur sapientia cum vult. Sed Spiritus Sanctus operatur pro suae arbitrio voluntatis, ut ostensum est (c. praec.). Non igitur est aestimandus Spiritus Sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

Item. Spiritus Sanctus, ut ex Scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanae mentis. Dicit enim Apostolus, ad Rom 5,5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis;* et 1 ad Cor 12,8.11: *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae, secundum eundem Spiritum,* et sic de aliis. Non ergo Spiritus Sanctus est aestimandus quasi aliqua accidentalis perfectio mentis humanae, cum ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

Quod autem in nomine Spiritus Sancti designetur essentia Patris et Filii, ut sic a neutro personaliter distinguatur, repugnat his quae divina Scriptura de Spiritu Sancto tradit. Dicitur enim Io 15,26, quod Spiritus Sanctus *procedit a Patre;* et Io 16,14, quod *accipit a Filio:* quod non potest de divina essentia intelligi, cum essentia divina a Patre non procedat, nec a Filio accipiat. Opor-

[1] AUGUST., *De haeresibus* c.52: "Quamvis a nonnullis perhibeantur non Deum, sed deitatem Patris et Filii dicere Spiritum Sanctum et nullam habere substantiam" (ed.cit., t.1 p.212); cf. ID., *De fide et Symbolo* 19,20: PL 40 col.191-193; GREGORIO NAZ.: *Orat.* XXXI, theol. v n.5: PG 182,1056-1057.

tet igitur dicere quod Spiritus Sanctus sit subsistens persona.

Item. Sacra Scriptura manifeste de Spiritu Sancto loquitur tanquam de persona divina subsistente: dicitur enim Act 13,2: *Ministrantibus illis Domino et ieiunantibus, dicit illis Spiritus Sanctus: Segregate mihi Barnabam et Saulum* [2] *in opus ad quod assumpsi eos;* et infra (v.4): *Et ipsi quidem, missi a Spiritu Sancto, abierunt;* et Act 15,28, dicunt Apostoli: *Visum est Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere oneris vobis* etc.; quae de Spiritu Sancto non dicerentur nisi esset subsistens persona. Est igitur Spiritus Sanctus subsistens persona.

Amplius. Cum Pater et Filius sint personae subsistentes et divinae naturae, Spiritus Sanctus non connumeraretur eisdem nisi et ipse esset persona subsistens in divina natura. Connumeratur autem eisdem: ut patet Mt ult. (28,19), dicente Domino discipulis, *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti;* et 2 ad Cor ult. (13,13), *Gratia Domini nostri Iesu Christi, et caritas Dei, et communicatio Sancti Spiritus, sit semper cum omnibus vobis;* et 1 Io ult. (5,7), *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt.* Ex quo manifeste ostenditur quod non solum sit persona subsistens, sicut Pater et Filius, sed etiam cum eis essentiae habeat unitatem.

Posset autem aliquis contra praedicta calumniari, dicens aliud esse *Spiritum Dei,* et aliud *Spiritum Sanctum.* Nam in quibusdam praemissarum auctoritatum nominatur *Spiritus Dei,* in quibusdam vero *Spiritus Sanctus.*—Sed quod idem sit *Spiritus Dei*

es necesario afirmar que el Espíritu Santo es una persona subsistente.

La Sagrada Escritura habla manifiestamente del Espíritu Santo como de una persona subsistente; se dice en los Hechos de los Apóstoles: *Mientras celebraban la liturgia en honor del Señor y guardaban los ayunos, dijo el Espíritu Santo: Segregadme a Bernabé y a Saulo para la obra a que los llamé;* y más adelante: *Pues, mandados por el Espíritu Santo, se marcharon;* y en los mismos Hechos dicen los apóstoles: *Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga más.* Y todo esto no se diría del Espíritu Santo si no fuese una persona subsistente. Por lo tanto, el Espíritu Santo es una persona subsistente.

Siendo el Padre y el Hijo personas subsistentes y de naturaleza divina, el Espíritu Santo no sería enumerado con ellos si no fuera El también una persona subsistente en la naturaleza divina. Pero es contado con ellos, como vemos en San Mateo, cuando dice el Señor a los discípulos: *Id, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo;* y en la segunda carta a los de Corinto: *La gracia del Señor Jesucristo y la caridad de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean con todos vosotros;* y en la primera carta de San Juan: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y los tres son uno.* Todo esto demuestra claramente que no sólo es persona subsistente, como el Padre y el Hijo, sino que tiene también con ellos unidad de esencia.

Pero alguien podría objetar sin razón contra lo dicho, diciendo que una cosa es el *espíritu de Dios* y otra el *Espíritu Santo.* Pues en algunos de los textos aducidos se dice *Espíritu de Dios* y en otros *Espíritu Santo.*—Sin embargo, que *Espíritu de Dios* y *Espíritu Santo* son lo mis-

[2] Vulg.: "... Saulum et Barnabam..."

mo lo prueban claramente las palabras del Apóstol en su primera carta a los de Corinto, en donde, después de haber dicho: *A nosotros nos lo reveló Dios por el Espíritu Santo,* añade en confirmación de esto que *el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios;* y termina: *Así también las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.* Por lo cual vemos claramente que es lo mismo Espíritu Santo y Espíritu de Dios.

Lo demuestra también el dicho del Señor: *No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros.* En lugar de estas palabras, dice San Marcos: *No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo.* Lo mismo es, pues, Espíritu Santo y Espíritu de Dios.

Luego, como los citados testimonios manifiestan de muchas maneras que el Espíritu Santo no es criatura, sino verdadero Dios, es evidente que no nos vemos forzados a decir que se deba entender de la misma manera como el diablo llena o inhabita en algunos que el Espíritu Santo llene las almas de los santos e inhabite en ellos. Pues de Judas afirma San Juan que *después del bocado entró en él Satanás;* y San Pedro dice en los Hechos de los Apóstoles—como se lee en algunos manuscritos—: *Ananías, ¿por qué ha llenado Satanás tu corazón?* Pues, siendo el diablo una criatura, según consta por lo dicho, no llena a nadie haciéndole participar su ser, ni tampoco puede inhabitar en una mente con su propia sustancia, sino que se dice que llena a algunos por los efectos de su maldad. Por esto dice San Pablo a cierto sujeto: *¡Oh lleno de todo engaño y de toda maldad!* Sin embargo, el Espíritu Santo, como es Dios, inhabita en la mente por su sustancia y nos hace buenos por la participación de su ser, puesto que

est *Spiritus Sanctus,* manifeste ostenditur ex verbis Apostoli dicentis, 1 ad Cor 2,10, ubi, cum praemisisset, *Nobis revelavit Deus per Spiritum Sanctum*[3], ad huius confirmationem inducit: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei;* et postea concludit: *Ita et quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei*[4]; ex quo manifeste apparet quod idem sit Spiritus Sanctus et Spiritus Dei.

Idem apparet ex hoc quod Mt 10,20, Dominus dicit: *Non estis vos qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Loco autem horum verborum Marcus dicit[5]: *Non estis vos loquentes, sed Spiritus Sanctus.* Manifestum est igitur idem esse Spiritum Sanctum et Spiritum Dei.

Sic ergo, cum ex praemissis auctoritatibus (hic et c. praec.) multipliciter appareat Spiritum Sanctum non esse creaturam, sed verum Deum; manifestum est quod non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quod Spiritus Sanctus mentes sanctorum impleat et eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur: habetur enim Io 13,27, de Iuda, quod *post bucellam introivit in eo Satanas;* et Act 5,3, dicit Petrus, ut quidam libri habent: *Anania, cur implevit*[6] *Satanas cor tuum?* Cum enim diabolus creatura sit, ut ex superioribus (l.2, c.15) est manifestum, non implet aliquem participatione sui; neque potest mentem inhabitare per suam substantiam; sed dicitur aliquos implere per effectum suae malitiae, unde et Paulus dicit ad quendam, Act 13,10: *O plene omni dolo et omni fallacia!* Spiritus autem Sanctus, cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat, et sui participatione bonos facit: ipse enim est sua

[3] Vulg.: "... per Spiritum suum".
[4] Vulg.: "... quae Dei sunt... cognovit..."
[5] C.13,11.
[6] Vulg.: "... cur tentavit..."

bonitas, cum sit Deus; quod de nulla creatura verum esse potest. Nec tamen per hoc removetur quin per effectum suae virtutis sanctorum impleat mentes.

El, por ser Dios, es la bondad misma. Y esto no puede decirse en verdad de criatura alguna. Y, no obstante, esto no excluye que llene por efecto de su poder las mentes de los santos.

CAPITULUM XIX

QUOMODO INTELLIGENDA SUNT QUAE DE SPIRITU SANCTO DICUNTUR

CAPITULO XIX

Cómo hay que entender lo que se dice del Espíritu Santo

Sanctarum igitur Scripturarum testimoniis edocti, hoc firmiter de Spiritu Sancto tenemus, quod verus sit Deus, subsistens, et personaliter distinctus a Patre et Filio. Oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas utcumque accipi debeat, ut ab impugnationibus infidelium defendatur[1].

Ad cuius evidentiam praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: *quale enim est unumquodque, talia operatur*[2], et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igi-

Instruidos por los testimonios de las Santas Escrituras, defendemos firmemente que el Espíritu Santo es Dios verdadero, subsistente y distinto personalmente del Padre y del Hijo. Mas es necesario considerar de qué manera se haya de tomar esta verdad en toda ocasión para defenderla de los ataques de los infieles.

Para cuya evidencia es preciso decir de antemano que en cualquier naturaleza intelectual necesariamente se ha de encontrar una voluntad. Porque el entendimiento se convierte en acto por una forma inteligible en cuanto entiende, como una cosa natural se convierte en el ser natural por su forma propia. Mas una cosa natural, por la forma que la constituye en su especie, está inclinada a las operaciones propias y al fin propio, que consigue por las operaciones, *pues tal como es una cosa así es su obrar,* y tiende a lo que le conviene. De aquí que sea necesario también que de la forma inteligible se siga en el inteligente la inclinación a las operaciones propias y al propio fin. Esta inclinación es la voluntad en la naturaleza intelectual, la cual es el principio de las operaciones que hay en nosotros, con las cuales el ser inteligente obra por un fin, pues el fin y el bien son el objeto de la voluntad. Por consiguiente,

[1] Cf. *De erroribus Philosophorum* c.12 (ed. MANDONNET, o.c., II p.22.
[2] Cf. III *Ethic.* 7; 1114a,32b; Expos. lect.13 (516).

en todo ser inteligente necesariamente ha de haber también voluntad.

Pero, aun cuando a la voluntad pertenecen muchos actos, como el desear, el gozarse, el odiar y otros semejantes, no obstante, el amor es el único principio y la raíz común de todos. Lo cual puede probarse por lo que sigue. Como se ha dicho, la voluntad es para las cosas intelectuales lo que la inclinación natural para las cosas naturales; inclinación que también se llama apetito natural. Sin embargo, la inclinación natural nace de tener la cosa natural afinidad y conveniencia según la forma (que dijimos ser principio de la inclinación) con aquello a que se dirige, como lo tiene lo pesado respecto al lugar inferior. Así también toda inclinación de la voluntad nace de la aprehensión de algo conveniente o atrayente por la forma inteligible. Y como sentir afición a una cosa, en cuanto tal, es amarla, síguese que toda inclinación de la voluntad, como también del apetito sensitivo, tiene su origen en el amor. Porque, por el hecho de amar una cosa, la deseamos si está ausente, y nos gozamos si está presente, y nos entristecemos cuando nos la impiden y odiamos cuando nos apartan de ella, y nos encolerizamos contra ello.

De este modo, pues, lo que se ama no sólo está en el entendimiento del amante, sino también en su voluntad, mas de distinta manera en uno y en otra. En efecto, en el entendimiento está según su semejanza específica; pero en la voluntad del que ama está como el término del movimiento en el principio motor proporcionado por la conveniencia y conformidad que guarda con él. Como el fuego, en cierto modo, está en el lugar superior por razón de su ligereza, según la cual está en conformi-

tur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem.

Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quod res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut conveniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid, inquantum huiusmodi, est amare ipsum[3]. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest, et tristamur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea.

Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum[4]. Sicut in igne quodammodo est locus sursum ratione levitatis, secundum quam habet proportionem et con-

[3] *Cf. Comp. theol.* c.46 (83): "Amatio autem fit secundum quandam motionem amantis ab amato. Amatum enim trahit ad seipsum amantem. Igitur non perficitur amatio in similitudine amati, sicut perficitur intelligere in similitudine intellecti, sed perficitur in attractione amantis ad ipsum amatum".

[4] *Cf. De potentia Dei* q.10 a.2 ad 11; 1 q.37 a.1; 1-2 q.16 a.4; q.25 a.2 et ad 2; q.28 a.1,2.

venientiam ad talem locum: ignis vero generatus est in igne generante per similitudinem suae formae.

Quia igitur ostensum est quod in omni natura intellectuali est voluntas; Deus autem intelligens est, ut in Primo (c.44) ostensum est: oportet quod in ipso sit voluntas: non quidem quod voluntas Dei sit aliquid eius essentiae superveniens, sicut nec intellectus, ut supra (ibid., cc.45.73) ostensum est, sed voluntas Dei est ipsa eius substantia. Et cum intellectus etiam Dei sit ipsa eius substantia, sequitur quod una res sint in Deo intellectus et voluntas. Qualiter autem quae in aliis rebus plures res sunt, in Deo sint una res, ex his quae in Primo (c.31) dicta sunt, potest esse manifestum.

Et quia ostensum est in Primo (c.45) quod operatio Dei sit ipsa eius essentia; et essentia Dei sit eius voluntas (ibid. c.73): sequitur quod in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. Ostensum est autem quod omnis actus voluntatis in amore radicatur. Unde oportet quod in Deo sit amor.

Et quia, ut in Primo (c.74) ostensum est, proprium obiectum divinae voluntatis est eius bonitas, necesse est quod Deus primo et principaliter suam bonitatem et seipsum amet. Cum autem ostensum sit quod amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis; ipse autem Deus seipsum amat: necesse est quod ipse Deus sit in sua voluntate ut amatum in amante. Est autem amatum in amante secundum quod amatur; amare autem quoddam velle est; velle autem Dei est eius esse, sicut et voluntas eius est eius esse; esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale, sicut in nobis, sed essentiale. Unde oportet quod Deus, secundum quod

dad y conveniencia con tal lugar; en cambio, el fuego producido está en el fuego que lo ha producido por la semejanza de su forma.

Por lo tanto, como se ha demostrado que en toda naturaleza intelectual hay voluntad, y Dios es inteligente, como se probó en el libro primero, necesariamente ha de haber voluntad en El, no en el sentido de que la voluntad de Dios sea efectivamente algo sobreañadido a su esencia, como tampoco lo es su entendimiento, según se demostró; sino que la voluntad de Dios es su misma sustancia. Y siendo el entendimiento de Dios su sustancia también, síguese que en Dios sean una sola cosa el entendimiento y la voluntad. Cómo es posible que lo que en los demás seres son varias cosas, sea en Dios una sola cosa, puede ponerse en claro por lo dicho en el libro primero.

Y como se demostró en el libro primero que la operación de Dios es su misma esencia, y la esencia de Dios es su voluntad, síguese que en Dios no hay voluntad como potencia o como hábito, sino sólo como acto. Y se ha demostrado que todo acto de la voluntad radica en el amor. Luego en Dios ha de haber amor necesariamente.

Y como, según se demostró en el libro primero, el objeto propio de la voluntad divina es su bondad, es preciso que Dios primera y principalmente ame su bondad y se ame a sí mismo. Ahora bien, habiéndose demostrado que lo amado ha de estar necesariamente en la voluntad del amante de alguna manera, y que Dios se ama a sí mismo, indefectiblemente Dios estará en su voluntad como lo amado en el amante. Pero el amado está en el amante según el modo de ser amado, y como el amar es un cierto querer y el querer de Dios es su esencia, como también su voluntad es su esencia, por consiguiente, el ser de Dios en su voluntad, tomado como amor, no es un ser accidental como en nosotros, sino esencial. Por lo tanto, Dios considerado como

existente en su voluntad, necesariamente ha de ser verdadera y sustancialmente Dios.

Por otra parte, el que algo esté en la voluntad como el amado en el amante, dice relación a la concepción por la que es concebido intelectualmente y a la cosa misma, cuya concepción intelectual se llama verbo; pues si una cosa no fuera conocida de algún modo, no sería amada; y no sólo es amado el conocimiento de la cosa amada, sino también ella por razón de su natural bondad. Es preciso, por consiguiente, que el amor por el que Dios está en la voluntad divina, como el amado en el amante, proceda del Verbo de Dios y del Dios de quien es el Verbo.

Ahora bien, habiéndose demostrado que lo amado no está en el amante según la semejanza específica, como está lo entendido en el que entiende y que todo lo que procede de otro como engendrado, procede del que lo engendra según la semejanza específica, resulta que la procedencia de una cosa que ha de estar en la voluntad, como el amado en el amante, no es a modo de generación, como lo es, en cambio, la procedencia de una cosa que ha de estar en el entendimiento, según se demostró antes. En conclusión, el Dios procedente como amor no procede como engendrado ni, por consiguiente, puede decirse hijo.

Y como lo amado existe en la voluntad como inclinando y, en cierto modo, impeliendo intrínsecamente al amante hacia la cosa amada, y el impulso desde lo interior de un ser vivo pertenece al espíritu, conviene al Dios que procede como amor llamarse *Espíritu*, como si fuera cierta espiración.

De aquí que el Apóstol atribuya al Espíritu y al Amor cierto impulso, pues dice en la carta a los Romanos: *Los que son movidos por*

consideratur ut in sua voluntate existens, sit vere et substantialiter Deus.

Quod autem aliquid sit in voluntate ut amatum in amante, ordinem quendam habet ad conceptionem [5] qua ab intellectu concipitur, et ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: non enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur; nec solum amati cognitio amatur, sed secundum quod in se bonum est. Necesse est igitur quod amor quo Deus est in voluntate divina ut amatum in amante, et a Verbo Dei, et a Deo cuius est Verbum, procedat.

Cum autem ostensum sit quod amatum in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente; omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei a generante: relinquitur quod processus rei ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modum generationis, sicut processus rei ad hoc quod sit in intellectu habet rationem generationis, ut supra (c.11) ostensum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus. Neque igitur filius dici potest.

Sed quia amatum in voluntate existit ut inclinans, et quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam; impulsus [6] autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet: convenit Deo per modum amoris procedenti ut *spiritus* dicatur eius, quasi quadam spiratione existente [7].

Hinc est quod Apostolus Spiritui et Amori impulsum quendam attribuit: dicit enim, Rom 8,14:

[5] Cf. *De rationibus fidei* c.4 (967).
[6] Cf. I q.27 a.4; q.19 a.2; 1-2 q.4 a.3; III *Sent.* d.27 q.1 a.1.
[7] Cf. *Comp. theol.* c.46 (83).

Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt [8]; et 2 ad Cor 5,14: *Caritas Christi urget nos.*

Quia vero omnis intellectualis motus a termino denominatur; amor autem praedictus est quo Deus ipse amatur: convenienter Deus per modum amoris procedens dicitur *Spiritus Sanctus;* ea enim quae Deo dicata sunt, *sancta* dici consueverunt.

el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios; y en la carta a los de Corinto: *La caridad de Cristo nos impele.*

Y como todo movimiento intelectual se denomina por el término, y el amor con que Dios se ama es el ya dicho, convenientemente se llama Espíritu Santo al Dios que procede por amor, pues suele llamarse *santo* todo lo dedicado a Dios.

CAPITULUM XX

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis respectu totius creaturae

CAPITULO XX

Efectos atribuidos en las Escrituras al Espíritu Santo con relación a toda criatura

Oportet autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus quos Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit.

Ostensum est enim in superioribus (l.1, c.75) quod bonitas Dei est eius ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum [1]: unde et quidam antiqui philosophi [2] *amorem deorum* causam omnium esse posuerunt, ut patet in I *Metaph.* [3]; et Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.* [4], quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.* Habitum est autem ex praemissis (c. praec.) quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum. Et hoc significatur in Psalmo (103,30): *Emitte Spiritum tuum et creabuntur.*

Por otra parte, en consecuencia con lo dicho, es preciso considerar los efectos que la Sagrada Escritura atribuye al Espíritu Santo.

Se ha demostrado anteriormente que la bondad de Dios es la razón de que El quiera que las demás cosas sean y que por su voluntad les da el ser a las mismas. Por lo tanto, el amor con que ama su bondad es la causa de la creación de las cosas; de aquí que algunos filósofos antiguos pusieran como causa de todo lo creado el *amor de los dioses*, como se ve en el libro I de la *Metafísica;* y Dionisio dice que *el amor divino no se resignó a permanecer estéril.* Sin embargo, tenemos como consecuencia de lo dicho que el Espíritu Santo procede como amor del amor con que Dios se ama a sí mismo. Por consiguiente, el Espíritu Santo es principio de la creación de las cosas. Y esto se indica en el Salmo: *Envía tu Espíritu y serán creadas.*

[8] Vulg.: "Quicumque... ii..."
[1] Cf. I c.75.
[2] Cf. l.1 c.91 nt.6.
[3] C.4; 984b,27; Expos. I *Metaphys.* lect.5 (101).
[4] § 10: PG 3,708B; *Dionysiaca* (ed. Ph. Chevallier, O. S. B.) t.1 p.201. Versio Sarraceni: "... non dimisit..."; retractata: "... non permisit": Expos. lect.9 (409).

Además, porque el Espíritu Santo procede como amor del amor, y el amor posee cierta fuerza impulsiva y motiva, el movimiento impreso por Dios en las cosas parece atribuírsele propiamente al Espíritu Santo. Mas la primera mutación que hay en las cosas realizadas por Dios consiste en la producción de las diversas especies sacadas de la materia creada informe. Por eso la Sagrada Escritura atribuye esta obra al Espíritu Santo, pues dice: *El Espíritu de Dios se movía sobre la superficie de las aguas.* San Agustín quiere que *por las aguas* se entienda la materia prima: sobre lo cual, se dice, movíase el Espíritu del Señor, pero no en el sentido de que se moviera, sino por ser principio del movimiento.

El gobierno divino de las cosas se interpreta como un cierto movimiento, en cuanto que Dios dirige y mueve todas las cosas hacia los propios fines. Por lo tanto, si el impulso y el movimiento pertenecen, por razón del amor, al Espíritu Santo, convenientemente se atribuye al Espíritu Santo el gobierno y propagación de las cosas. De aquí que Job diga: *El Espíritu de Dios me creó;* y el Salmo: *Tu Espíritu es bueno; llévame por camino llano.*

Y como gobernar a los súbditos es un acto privativo del señor, convenientemente se atribuye el dominio al Espíritu Santo. En efecto, dice el Apóstol: *El Espíritu es Señor.* Y en el símbolo de la fe se dice: *Creo en el Espíritu Santo, Señor.*

La vida se manifiesta sobre todo en el movimiento, pues decimos que *vive* lo que se mueve a sí mismo, y comúnmente todo cuanto se actúa a sí mismo por la operación. Luego, si por razón del amor le compete al Espíritu Santo el impulsar y el mover, convenientemente también se le

Ex hoc etiam quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit; amor autem vim quandam impulsivam et motivam habet: motus qui est a Deo in rebus, Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit: dicitur enim Gen 1,2: *Spiritus Domini ferebatur super aquas.* Vult enim Augustinus[5] per *aquas* intelligi materiam primam: super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

Rursus. Rerum gubernatio a Deo secundum quandam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum ratione amoris pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde Io 33,4 dicitur: *Spiritus Domini fecit me*[6]; et in Psalmo (142,10): *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.*

Et quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium attribuitur. Dicit enim Apostolus, 2 ad Cor 3,17: *Spiritus autem Dominus est;* et in Symbolo fidei[7] dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum.*

Item. Vita maxime in motu manifestatur: moventia enim seipsa *vivere* dicimus, et universaliter quaecumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur ratione amoris Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita. Dicitur enim

[5] I *De Genesi ad litteram* c.15 n.29: PL 34,257: "... Creator Deus non priore tempore fecit informem materiam... formatam quippe creavit materiam..."
[6] Vulg.: "spiritus Dei..."
[7] *Symb. Nicaeno-Const.*, cf. Denz. 86.

Io 6,64: *Spiritus est qui vivificat;* et Ez 37,5: *Dabo vobis Spiritum et vivetis.* Et in Symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini *Spiritus* consonat: nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in cetera membra diffusum.

atribuye la vida. Efectivamente, dice San Juan: *El Espíritu es el que da vida;* y Ezequiel: *Yo voy a hacer entrar en vosotros el Espíritu, y viviréis.* Y en el Símbolo de la fe nosotros declaramos creer en el Espíritu Santo *vivificador.* Lo cual está también en consonancia con el nombre *Espíritu,* pues también la vida corporal de los animales existe mediante el espíritu vital difundido desde el principio de la vida en los demás miembros.

CAPITULUM XXI

De effectibus attributis Spiritui Sancto in sacra Scriptura respectu rationalis creaturae, quantum ad ea quae Deus nobis largitur[1]

CAPITULO XXI

Efectos atribuidos al Espíritu Santo en la Sagrada Escritura en orden al hombre y referentes a cuanto nos da Dios liberalmente

Considerandum est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, huiusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur: sicut sapientia a Deo nobis donatur secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 19); ex hoc quod huic amori assimilamur Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur: Unde Apostolus dicit, Rom 5,5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem. In causam quidem efficientem, inquantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur. In causam quidem exemplarem, secun-

En orden a los efectos que realiza propiamente en la naturaleza racional, hay que considerar también que, debido a que de algún modo nos asemejamos a la perfección divina, se dice que Dios nos otorga tal perfección; como Dios nos da la sabiduría en cuanto que de algún modo nos asemejamos a la divina sabiduría. Por consiguiente, como el Espíritu Santo procede como amor del amor con que Dios se ama a sí mismo, por razón de que amando a Dios nos asemejamos a este amor, se dice que Dios nos da el Espíritu Santo. De aquí que el Apóstol diga: *El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado.*

No obstante, se ha de saber que cuanto hay de Dios en nosotros se reduce a Dios, como a su causa eficiente y ejemplar. Como a causa eficiente, ciertamente, en cuanto que por la virtud operativa divina se realiza algo en nosotros. Y como a causa ejemplar, en cuanto que lo que hay

[1] Cf. III c.151; I *Sent.* d.18 a.2-3; I q.38 a.2; q.43 a.3; I-2 q.109 a.2; *Symb.* 2,8 (266-269).

en nosotros de Dios imita de alguna manera a Dios. Por lo tanto, siendo la virtud del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo la misma, como idéntica es su esencia, necesariamente todo lo que Dios realiza en nosotros ha de proceder simultáneamente, como de su causa eficiente, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Con todo, *la Palabra de sabiduría* que Dios nos ha infundido, y por la que conocemos a Dios, representa propiamente al Hijo. Y del mismo modo, el amor, por el que amamos a Dios, representa propiamente al Espíritu Santo. Y así la caridad que hay en nosotros, por más que sea un efecto del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con todo, por una razón especial, se dice que está en nosotros por el Espíritu Santo.

Mas porque los efectos divinos, que no sólo empiezan a ser por la operación divina, sino también permanecen por ella en el ser, como consta por lo dicho anteriormente y nada puede obrar en donde no está, pues es necesario que el que obra, y lo obrado estén juntos en acto, como el motor y lo movido, necesariamente, dondequiera que hay algún efecto de Dios, allí ha de estar el mismo Dios causándolo. De aquí que, estando en nosotros por el Espíritu Santo la caridad, por la que amamos a Dios, necesariamente tendrá que estar en nosotros el Espíritu Santo, mientras permanece en nosotros la caridad. Por esto dice el Apóstol: *¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?* Luego, como por el Espíritu Santo nos constituimos en amadores de Dios, y como todo amado, en cuanto tal, está en el amante, es necesario que por el Espíritu Santo habiten también en nosotros el Padre y el Hijo. De aquí que el Señor diga: *Vendremos a él* (es decir, al que ama a Dios) *y en él haremos morada.* Y en la primera carta de San Juan se dice: *Y nosotros conocemos que*

dum quod id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto. *Verbum* tamen *sapientiae* [2], quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii. Et similiter amor quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti. Et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum [3].

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet (l.3, c.65), nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum [4]: necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde, cum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quandiu caritas in nobis est. Unde Apostolus dicit, 1 Cor 3,16: *Nescitis quoniam templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis?*—Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur; omne autem amatum in amante est, inquantum huiusmodi: necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit, Io 14,23: *Ad eum veniemus,* scilicet diligentem Deum, *et mansionem apud eum faciemus.* Et 1 Io 3,24, dicitur: *In hoc scimus quo-*

[2] Cf. Dan 1,20; 1 Cor 1,24.30.
[3] Cf. 3 q.23 a.2 ad 3.
[4] VII *Physic.* 2; 243a.3-6; Expos. lect.3 (897).

niam manet in nobis de Spiritu quem dedit nobis.

Rursus. Manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit, non enim tantum bonum nisi amando conferret, unde Prov 8,17 dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo; — non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos* [5], ut dicitur 1 Io 4,10. Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur 1 Io 4,16: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo;* et iterum (v. 13): *In hoc intelligimus* [6] *quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis.*

Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. Cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelat: unde et Dominus dicit discipulis, Io 15,15: *Iam non dicam vos servos, sed amicos meos: quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis* [7]. Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria. Unde Apostolus dicit, 1 ad Cor 2,9.10: *Scriptum est quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se: nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum* [8].

Et quia ex his quae homo novit, formatur eius loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanc-

permanece en nosotros por el Espíritu que nos ha dado.

Es evidente, además, que Dios ama, sobre todo, a quienes por el Espíritu Santo constituyó en sus amadores; porque, si no amara, no otorgaría tan gran bien; de aquí que en nombre del Señor se diga en el libro de los Proverbios: *Amo a los que me aman.* No como si nosotros hayamos amado antes a Dios, sino que *El nos amó primero a nosotros,* como se dice en la primera carta de San Juan. Ahora bien, toda cosa amada está en el amante. Luego es necesario que por el Espíritu Santo no sólo esté Dios en nosotros, sino también nosotros en Dios. De aquí que San Juan diga: *El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él;* y nuevamente: *Conocemos que permanecemos en El y El en nosotros en que nos dio su Espíritu.*

Por otra parte, es propio de la amistad que uno revele sus secretos al amigo. Porque, como la amistad une los afectos y de dos corazones hace como uno solo, no parece que descubra fuera de su corazón lo que revela al amigo; de aquí que el Señor diga a los discípulos: *Ya no os llamaré siervos, sino amigos míos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer.* Por lo tanto, como somos constituidos amigos de Dios por el Espíritu Santo, convenientemente se dice que los misterios divinos son revelados a los hombres por el Espíritu Santo. Por eso dice el Apóstol: *Escrito está: ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman. Mas a nosotros nos lo ha revelado Dios por el Espíritu.*

Y como el lenguaje del hombre se forma de lo que éste conoce, también convenientemente habla el hom-

[5] Vulg.: "... non quasi nos dilexerimus..."
[6] Vulg.: "... cognoscimus..."
[7] Vulg.: "Iam non dicam vos servos quia servus nescit quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque..."
[8] Vulg.: "... praeparavit Deus iis qui diligunt illum. . per Spiritum suum"; cf. Is 64,4.

bre los misterios divinos por el Espíritu Santo, según aquello: *En el Espíritu habla cosas misteriosas;* y *No seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre el que hable en vosotros.* De los profetas se dice que, *movidos del Espíritu Santo, hablaron los hombres de Dios.* De aquí que también se diga del Espíritu Santo en el Símbolo de la fe: *El que nos habló por los profetas.*

Y no sólo es propio de la amistad que uno, por la unidad de afecto, revele sus secretos al amigo, sino que la misma unidad exige que uno haga participante al amigo de lo que tiene; porque *como el hombre tiene al amigo por otro yo,* menester es que le ayude como a sí mismo, haciéndole partícipe de sus bienes; por esto se establece como propio de la amistad *el querer y el hacer bien al amigo,* según aquello: *El que tuviere bienes de este mundo y viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?* Y esto tiene, sobre todo, lugar en Dios, cuyo querer es eficaz para obrar. Y por eso se dice convenientemente que todos los dones de Dios nos son dados por el Espíritu Santo, según aquello: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu;* y después, habiendo enumerado varias cosas: *Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere.*

Por otra parte, es evidente que así como para que llegue un cuerpo al lugar propio del fuego es menester que se asemeje al fuego, adquiriendo su ligereza, gracias a la cual se mueva con el movimiento propio del fuego, así también para que el hombre llegue a la bienaventuranza de la felicidad divina, que, según su naturaleza, es propia de Dios, es indudable-

tum homo loquitur divina mysteria: secundum illud 1 Cor 14,2: *Spiritu loquitur mysteria;* et Mt 10,20: *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis.* Et de prophetis dicitur 2 Petr 1,21, quod *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Unde etiam in Symbolo fidei [9] dicitur de Spiritu Sancto: *Qui locutus est per prophetas.*

Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae habet, amico communicet: quia, *cum homo amicum habeat ut se alterum* [10], necesse est quod ei subveniat sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur *velle et facere bonum amico* (ibid. 1); secundum illud 1 Io 3,17: *Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem* [11], *et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in eo?* Hoc autem maxime in Deo habet locum, cuius velle est efficax ad effectum. Et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur: secundum illud 1 Cor 12, 8: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eundem Spiritum;* et postea (v.11), multis enumeratis: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

Manifestum est autem quod, sicut ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur; ita ad hoc quod homo ad beatitudinem divinae fruitionis, quae Deo propria est secundum suam naturam, perveniat, necesse est, primo quidem

[9] Cf. Denz. 86.
[10] Cf. IX *Ethic.* 4; 1166a,30-31; Expos. lect.4 (1811).
[11] Vulg.: "... habere..."

quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur; et deinde secundum eas operetur; et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est. Et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur; et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur; et per eundem ad beatitudinem nobis via paratur. Quae tria Apostolus insinuat nobis, 2 Cor 1,21.22, dicens: *Unxit nos Deus; et signavit nos; et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* [12]. Et Eph 1, 13: *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae. Signatio* enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; *unctio* autem ad habilitatem hominis ad perfectas operationes; *pignus* autem ad spem qua ordinamur in caelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

Et quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat; convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur; secundum illud Rom 8,15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, Pater.*

Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur, amicitiae enim offensa contrariatur: unde dicitur Prov 10,12: *Universa delicta operit caritas.* Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata: et ideo Dominus dicit discipulis, Io 20,22: *Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittentur* [13]. Et ideo Mt 12,31, blasphemantibus in Spiritum Sanctum peccatorum

mente necesario en primer término, que mediante la perfección espiritual se asemeje a Dios, y en segundo lugar, que obre según ella y así, finalmente, alcanzará tal bienaventuranza. Ahora bien, como se ha demostrado, los dones espirituales nos son otorgados por el Espíritu Santo. Y así nos configuramos con Dios por el Espíritu Santo. Y por El nos volvemos hábiles para el bien obrar, y por El mismo nos es preparado el camino para la bienaventuranza. El Apóstol nos insinúa estas tres cosas cuando dice: *Es Dios quien nos ha ungido, nos ha sellado y ha depositado las arras del Espíritu en nuestros corazones.* Y: *Fuisteis sellados con el sello del Espíritu Santo prometido, prenda de nuestra herencia.* En efecto, *la acción de sellar* parece pertenecer a la semejanza de la configuración; y la *unción,* a la capacitación del hombre para obrar con perfección; y la *prenda,* a la esperanza que nos ordena a la herencia celestial, que es la bienaventuranza perfecta.

Y como por la benevolencia que uno tiene para con otro resulta que lo adopta como hijo, para que así le pertenezca la herencia, convenientemente se atribuye al Espíritu Santo la adopción de los hijos de Dios, según aquello: *Habéis recibido el Espíritu de adopción por el que clamamos: Abba!, ¡Padre!*

Además, por el hecho de constituirse uno amigo de otro desaparece todo agravio, puesto que el agravio es contrario a la amistad; por eso se dice en el libro de los Proverbios: *El amor encubre todas las faltas.* Luego, constituyéndonos amigos de Dios por el Espíritu Santo, es lógico que por El nos perdone Dios los pecados; y por eso dice el Señor a los discípulos: *Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados.* Y, por esta razón, a los que blasfeman contra el Espíritu Santo se les niega la remi-

[12] Vulg.: "... Deus qui et signavit..."
[13] Vulg.: "... remittuntur..."

sión de los pecados, pues quedan como privados de aquello por lo que el hombre consigue la remisión de los pecados,

remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum.

Por este motivo dícese también que por el Espíritu Santo somos renovados y purificados o lavados, según aquello del Salmo: *Envía tu Espíritu y serán creados, y renovarás la faz de la tierra;* y *Renovaos en vuestro espíritu;* y *Cuando el Señor lave la inmundicia de las hijas de Sión, limpie en Jerusalén las manchas de sangre, al viento de la justicia, al viento de la devastación.*

Inde etiam est quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari, et purgari, sive lavari: secundum illud Psalmi (103,30): *Emitte Spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae;* et Eph 4,23: *Renovamini Spiritu mentis vestrae;* et Is 4,4: *Si abluerit Dominus sordes filiorum Sion, et sanguinem filiarum laverit de medio eius, in Spiritu iudicii et Spiritu ardoris*[14].

CAPITULUM XXII

De effectibus attributis Spiritui Sancto secundum quod movet creaturam in Deum

CAPITULO XXII

Efectos atribuidos al Espíritu Santo en cuanto que mueve la criatura hacia Dios

Consideradas, pues, aquellas cosas que, al decir de las Escrituras, realiza Dios en nosotros por el Espíritu Santo, es necesario estudiar de qué manera somos impulsados hacia Dios por el Espíritu Santo.

His igitur consideratis quae per Spiritum Sanctum in Sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

Y, en primer lugar, lo más propio de la amistad parece ser el conversar en compañía del amigo. Ahora bien, la conversación del hombre con Dios consiste en su contemplación, como ya el Apóstol decía: *Nuestra conversación está en el cielo.* Luego, como el Espíritu Santo nos hace amadores de Dios, consiguientemente somos constituidos en contempladores de Dios por el Espíritu Santo. Por eso dice el Apóstol: *Todos nosotros a cara descubierta contemplamos la gloria del Señor como en un espejo y nos transformamos en la imagen, de gloria en gloria, a medida que obra en nosotros el Espíritu del Señor.*

Et primo quidem, hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius: sicut et Apostolus dicebat, Phil 3,20: *Nostra conversatio in caelis est.* Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur. Unde Apostolus dicit, 2 Cor 3,18: *Nos autem omnes, revelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu*[1].

[14] Vulg.: "... sortes filiarum... et sanguinem Ierusalem..."
[1] Vulg.: "Nos vero... gloriam Domini..."

Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est[2], consequens est ut per consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes. Unde et in Psalmo (50,14) dicitur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et Spiritu principali confirma me;* et Rom 14,17: *Regnum Dei est iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto*[3]; et Act 9,31 dicitur: *Ecclesia habebat pacem et aedificabatur, ambulans in timore Dei, et consolatione Spiritus Sancti replebatur*[4]. Et ideo Dominus Spiritum Sanctum *Paraclitum,* idest *Consolatorem* nominat, Io 14,26: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus,* etc.

También es propio de la amistad que uno se deleite en presencia del amigo y se goce en sus palabras y obras, y en él encuentre consuelo en todas las angustias; de aquí que acudimos a los amigos, sobre todo, en la aflicción, en busca de consuelo. Por consiguiente, como el Espíritu Santo nos da la amistad de Dios y hace esté en nosotros y nosotros en El, como se ha demostrado, es lógico que nos gocemos de Dios y recibamos consuelo por el Espíritu Santo contra todas las adversidades y acechanzas del mundo. Por eso en el Salmo se dice: *Devuélveme el gozo de tu salvación y confírmame en el Espíritu primero.* Y en la carta a los Romanos: *El reino de Dios es justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo;* y en los Hechos de los Apóstoles se dice: *La Iglesia gozaba de paz y se fortalecía y andaba en el temor del Señor, llena de los consuelos del Espíritu Santo.* Y por eso el Señor llama al Espíritu Santo *paráclito,* esto es *Consolador: Mas el Espíritu Santo, el Consolador...*

Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus: secundum illud Io 14,15: *Si diligitis me, mandata mea servate.* Unde, cum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamur: secundum illud Apostoli, Rom 8,14: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*[5].

Igualmente, también es propio de la amistad convenir con el amigo en lo que quiere. Ahora bien, la voluntad de Dios se nos manifiesta por sus preceptos. Luego pertenece al amor por el que amamos a Dios el cumplir sus mandatos, según aquello: *Si me amáis, guardaréis mis mandamientos.* Luego al constituirnos el Espíritu Santo en amadores de Dios nos mueve también, en cierto modo, a cumplir los preceptos de Dios, según aquello del Apóstol: *Los que son movidos por el espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios.*

Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber *sit qui sui causa est*[6], illud libere agimus quod ex

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo no como siervos, sino como libres. Pues, siendo libre *el que es dueño de sí mis-*

[2] Cf. l.3 c.151.
[3] Vulg.: "Non est enim regnum Dei esca et potus sed iustitia..."
[4] Vulg.: "Ecclesia quidem per totam Iudaeam et Galilaeam et Samariam habebat.. in timore Domini..."
[5] Vulg.: "Quicumque... ii..."
[6] I *Metaphys.* 2; 982b,26; Expos. lect.3 (58).

mo, hacemos libremente aquello que hacemos por nuestra cuenta y razón. Y esto es lo que hacemos voluntariamente; mas lo que hacemos contra voluntad no lo hacemos libre, sino servilmente, ya haya violencia absoluta, como *cuando el principio es totalmente extrínseco, no cooperando nada el paciente,* por ejemplo, cuando uno es impelido por la fuerza al movimiento; ya haya violencia con mezcla de voluntariedad, como cuando uno quiere hacer o padecer lo que menos contraría su voluntad para evadir lo que más la contraría. Mas el Espíritu Santo de tal modo nos inclina a obrar, que nos hace obrar voluntariamente al constituirnos en amadores de Dios. En conclusión, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo libremente, por amor, no servilmente, por temor. Por eso el Apóstol dice: *No habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el Espíritu de adopción de hijos.*

Ahora bien, estando ordenada la voluntad a aquello que verdaderamente es bueno, si se tiene en cuenta el mismo orden natural de la voluntad, cuando el hombre se aparta de aquello que es bueno de verdad, ya por una pasión, ya por un mal hábito o una mala disposición, obra servilmente, en cuanto que es vencido por algo extraño. Pero, si considera el acto de la voluntad en cuanto inclinada al bien aparente, obra libremente al seguir la pasión o un hábito corrompido; mas obra servilmente si, permaneciendo tal voluntad, se abstiene de lo que quiere por el temor de la ley, que establece lo contrario. Luego, inclinando el Espíritu Santo por amor la voluntad al bien verdadero, al cual está ordenada por naturaleza, quita la servidumbre por la que, hecho el hombre esclavo de la pasión y del pecado, obra contra el orden de la voluntad; y también la servidumbre por la que obra según ley contra la inclinación

nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut *quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo*[7], puta cum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit. Filii igitur Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore. Unde Apostolus, Rom 8,15, dicit: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed Spiritum adoptionis filiorum.*

Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem homo ab eo quod est vere bonum avertatur, serviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. Sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum; serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae, abstinet ab eo quod vult. Cum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua, contra motum suae voluntatis, secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit

[7] III *Ethic.* 1; 1110b,15-17; Expos. lect.2 (405).

2 Cor 3,17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*[8]; et Gal 5,18: *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege.*

Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod per passionem carnis a vero bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat: secundum illud Rom 8,13: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.*

de su voluntad, no como amigo de ella, sino como esclavo de la misma. Por lo cual dice el Apóstol: *Donde está el Espíritu del Señor está la libertad;* y: *Si os guiáis por el Espíritu, no estáis bajo la ley.*

Esta es la razón que hace que se diga que el Espíritu Santo mortifica las obras de la carne, en cuanto que, al mortificar la carne, no nos apartamos del verdadero bien, al cual nos ordena el Espíritu Santo por amor, según aquello: *Si con el Espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis.*

CAPITULUM XXIII

Solutio rationum supra inductarum contra divinitatem Spiritus Sancti

CAPITULO XXIII

Solución de las razones aducidas antes contra la divinidad del Espíritu Santo

Restat autem solvere supra positas rationes (c.16), quibus concludi videbatur quod Spiritus Sanctus sit creatura, et non Deus.

Circa quod considerandum est primo, quod nomen *spiritus* a respiratione animalium sumptum videtur, in qua aer cum quodam motu infertur et emittitur. Unde nomen *spiritus* ad omnem impulsum et motum vel cuiuscumque aerei corporis trahitur: et sic ventus dicitur *spiritus,* secundum illud Psalmi (148,8), *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.* Sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, *spiritus* vocatur. Rursus, quia aer invisibilis est, translatum est ulterius *spiritus* nomen ad omnes virtutes et substantias invisibiles et motivas. Et propter hoc et anima sensibilis, et anima rationalis, et angeli, et Deus, *spiritus* dicuntur:

En último término vamos a solucionar las razones que antes se alegaron, por las que parecía concluirse que el Espíritu Santo no es Dios, sino criatura.

Y acerca de ello se ha de tener en cuenta, primeramente, que el nombre de *espíritu* parece tomado de la respiración animal, en la cual el aire es aspirado y espirado con cierto movimiento. Por eso, el nombre de espíritu se aplica a todo impulso o movimiento de cualquier cuerpo aéreo, y así el viento se llama *espíritu,* según se ha dicho en el Salmo: *El fuego, el granizo, la nieve, la niebla y el viento tempestuoso, que ejecutan sus mandatos.* Y se llama también *espíritu* al vapor sutil difundido por los miembros de los animales para sus movimientos. Igualmente, por ser invisible el aire, se ha trasladado posteriormente el nombre *espíritu* a todas las fuerzas y sustancias invisibles y motoras. Y, por esto, el alma sensible y la racional,

[8] Cf. 2 Cor 3 lect.3; 2-2 q.183 a.4.

los ángeles y Dios, se dicen *espíritus:* y propiamente Dios al proceder por modo de amor, porque da a entender cierta virtud motiva. — Así, pues, cuando Amós dice: *El que crea el espíritu,* lo atribuye al viento —como consta más expresamente en la Vulgata—; lo cual está también en armonía con la frase que precede, *el que forma los montes.*—Y cuando Zacarías dice de Dios que es *el que crea o forma el espíritu del hombre dentro de él,* atribúyelo al alma humana. De esto no puede deducirse, por tanto, que el Espíritu Santo sea una criatura.

Del mismo modo, tampoco puede concluirse que sea una criatura por aquello que dice el Señor del Espíritu Santo: *No hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere.* Pues se ha demostrado que el Espíritu Santo es Dios que procede de Dios. De aquí que tenga su esencia de otro, como se dijo también antes del Hijo de Dios. Y así como en Dios, la ciencia y la virtud y la operación es su esencia, toda la ciencia y la virtud y la operación del Hijo y del Espíritu Santo es de otro; pero las del Hijo son solamente del Padre, mas las del Espíritu Santo son del Padre y del Hijo. Luego como una de las operaciones. del Espíritu Santo es que hable en los varones santos, según se demostró, por esto se dice que *no habla por sí mismo,* pues no obra independientemente.— Y el *oír* del Espíritu Santo es recibir la ciencia, como también la esencia, del Padre y del Hijo, en atención a que nosotros recibimos la ciencia por medio del oído, pues es corriente que la Escritura nos enseñe las cosas divinas acomodándose a las humanas. Y no es razonable hacer cuestión de que dice *oyere*—como si hablara de lo futuro—, siendo así que el recibir del Espíritu Santo es eterno, ya que a lo *eterno* se pueden aplicar las palabras de cualquier tiempo, porque la eternidad abarca todo tiempo.

et proprie Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quandam motivam insinuat.—Sic igitur quod Amos[1] dicit, *creans spiritum,* de vento intelligit: ut nostra translatio expressius habet; quod etiam consonat ei quod praemittitur, *formans montes.*—Quod vero Zacharias[2] de Deo dicit, quod est *creans,* vel *fingens spiritum hominis in eo,* de anima humana intelligit. Unde concludi non potest quod Spiritus Sanctus sit creatura.

Similiter autem nec ex hoc quod Dominus dicit de Spiritu Sancto, *Non loquetur a semetipso, sed quaecumque audiet loquetur*[3], concludi potest quod sit creatura. Ostensum est enim quod Spiritus Sanctus est Deus (c.17) de Deo procedens (c.19). Unde oportet quod essentiam suam ab alio habeat: sicut et de Filio Dei dictum est supra (c.11). Et sic cum in Deo et scientia et virtus et operatio Dei sit eius essentia, omnis Filii et Spiritus Sancti scientia et virtus et operatio est ab alio: sed Filii a Patre tantum, Spiritus autem Sancti a Patre et Filio. Quia igitur una de operationibus Spiritus Sancti est quod loquatur in sanctis viris, ut ostensum est (c. 21), propter hoc dicitur quod *non loquitur a semetipso,* quia a se non operatur. *Audire* autem ipsius est accipere scientiam, sicut et essentiam a Patre et Filio, eo quod nos per auditum scientiam accipimus: est enim consuetum in Scriptura ut divina per modum humanorum tradantur. Nec movere oportet quod dicit, *audiet,* quasi de futuro loquens, cum accipere Spiritum Sanctum sit aeternum: nam *aeterno* verba cuiuslibet temporis aptari possunt, eo quod aeternitas totum tempus complectitur.

[1] 4,13: "quia ecce formans montes et creans ventum" (Vulg.).
[2] 12,1.
[3] 16,13.

Secundum eadem etiam apparet quod missio qua Spiritus Sanctus mitti dicitur a Patre et Filio, non potest concludere eum esse creaturam (c.16). Dictum est enim supra (c.8) quod Filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur, quod in carne visibili hominibus apparuit, et sic novo quodam modo fuit in mundo, quo prius non fuerat, scilicet visibiliter, in quo tamen fuerat semper invisibiliter ut Deus. Quod autem hoc Filius ageret, ei a Patre fuit: unde et secundum hoc a Patre dicitur missus.—Sic autem et Spiritus Sanctus visibiliter apparuit: vel *in specie columbae* super Christum in baptismo (Mt 3,16); vel *in linguis igneis* super Apostolos (Act 2,3). Et licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut Filius factus est homo; tamen sicut in signis quibusdam ipsius in huiusmodi visibilibus speciebus apparuit; et sic etiam ipse quodam novo modo, scilicet visibiliter, in mundo fuit. Et hoc ei fuit a Patre et Filio: unde et ipse a Patre et Filio dicitur missus. Quod non minorationem in ipso, sed processionem ostendit.

Est tamen et alius modus quo tam Filius quam Spiritus Sanctus invisibiliter mitti dicuntur. Patet enim ex dictis quod Filius procedit a Patre per modum notitiae qua Deus cognoscit seipsum (c.11); et Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum amoris, quo Deus amat seipsum (c.19). Unde, sicut dictum est (c. 21), cum aliquis per Spiritum Sanctum amator Dei efficitur, Spiritus Sanctus est inhabitator ipsius: et sic quodam novo modo in homine est, scilicet secundum novum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quod hunc effectum in homine faciat Spiritus Sanctus, est ei a Patre et Filio: et propter hoc a Patre et Filio invisibiliter dicitur mitti. Et pari ratione, in mente hominis Filius dicitur mitti invi-

Igualmente se ve también que por la misión, por la que se dice que el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo, no puede concluirse que El sea una criatura. Pues dijimos anteriormente que se dice que el Hijo de Dios fue enviado, porque se dejó ver de los hombres en carne visible, y así estuvo en el mundo de un modo nuevo, en el que antes no había estado, o sea, de un modo visible, no obstante haber estado siempre de un modo invisible como Dios. Y que el Hijo realizara esto, le vino del Padre; y por esta razón se dice que fue enviado por el Padre.—También el Espíritu Santo apareció visiblemente, o en *figura de paloma,* sobre Cristo en el bautismo, o como *lenguas de fuego* sobre los apóstoles. Y aunque no se hiciera paloma o fuego—como el Hijo se hizo hombre—, no obstante se dejó ver en tales apariencias como en imágenes de sí mismo; y así también El estuvo en el mundo de un modo nuevo, o sea, de un modo visible. Lo cual demuestra que en El hay procesión, pero no minoración.

Hay incluso otro modo por el que se dice que tanto el Hijo como el Espíritu Santo son enviados invisiblemente. En efecto, consta por lo dicho que el Hijo procede del Padre a modo de idea, por la que Dios se conoce a sí mismo; y que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo a modo de amor, por el que Dios se ama a sí mismo. Por eso —según dijimos—, cuando uno se convierte por el Espíritu Santo en amador de Dios, es inhabitado por el Espíritu Santo, y así está de un cierto modo nuevo en el hombre, es decir, según el nuevo efecto propio de la inhabitación. Y el realizar este efecto en el hombre le viene al Espíritu Santo del Padre y del Hijo; y ésta es la razón por la que decimos que es enviado invisiblemente por el Padre y el Hijo. Y de igual

manera decimos que el Hijo es enviado invisiblemente a la mente del hombre, cuando éste se establece de tal modo en el conocimiento divino que de tal conocimiento nace en él el amor divino. Luego vemos que este modo de misión tampoco importa minoración alguna en el Hijo o en el Espíritu Santo, sino sólo procesión de otro.

Tampoco la Escritura excluye al Espíritu Santo de la divinidad porque enumere algunas veces al Padre y al Hijo sin hacer mención del Espíritu Santo, como tampoco excluye al Hijo por hacer alguna vez mención del Padre sin hacerla del Hijo. Pues por esto da a entender tácitamente la Escritura que todo lo que se dice de uno de los tres, y pertenece a la divinidad, se ha de entender de todos, puesto que son un solo Dios. Tampoco puede entenderse Dios Padre sin el Verbo y sin el Amor, ni viceversa, pues en uno de los tres quedan comprendidos todos los tres. Por este motivo se hace a veces mención de sólo el Hijo en lo que es común a los tres; por ejemplo, cuando dice San Mateo: *Y nadie conoce al Padre sino el Hijo,* siendo así que tanto el Padre como el Espíritu Santo conocen al Padre. De modo semejante se dice también del Espíritu Santo: *Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios,* siendo también cierto que ni el Padre ni el Hijo están excluidos de este conocimiento de lo divino.

Es cosa manifiesta también que no se puede demostrar que el Espíritu Santo es una criatura por el hecho de que se apliquen en la Sagrada Escritura algunas cosas pertinentes al movimiento. Puesto que se han de tomar en sentido metafórico. Pues, de este modo, también la Sagrada Escritura le atribuye movimiento a Dios, como en aquello del Génesis: *Oyeron a Yavé, Dios, que se paseaba por el jardín;* y: *Voy a bajar a ver si sus obras han llegado a ser como el clamor que ha venido hasta*

sibiliter, cum aliquis sic in divina cognitione constituitur quod ex tali cognitione Dei amor procedat in homine. Unde patet quod nec iste etiam modus missionis in Filio aut Spiritu Sancto minorationem inducit, sed solum processionem ab alio.

Similiter etiam nec Spiritum Sanctum a divinitate excludit quod Pater et Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu Sancto: sicut nec Filium a divinitate excludit quod interdum fit mentio de Patre, non facta mentione de Filio (cf. c.8). Per hoc enim tacite Scriptura insinuat quod quicquid, ad divinitatem pertinens, de uno trium dicitur, de omnibus est intelligendum, eo quod sunt unus Deus. Nec etiam potest Deus Pater sine Verbo et Amore intelligi, nec e converso: et propter hoc in uno trium omnes tres intelliguntur. Unde et interdum fit mentio de solo Filio, in eo quod commune est tribus: sicut est illud Mt 11,27, *Neque Patrem quis novit nisi Filius:* cum tamen et Pater et Spiritus Sanctus Patrem cognoscant. Similiter etiam de Spiritu Sancto dicitur 1 Cor 2,11: *Quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei*[4]*:* cum tamen certum sit quod ab hac cognitione divinorum neque Pater neque Filius excludantur.

Patet etiam quod non potest ostendi Spiritus Sanctus esse creatura per hoc quod de ipso in Scriptura Sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inveniuntur. Sunt enim accipienda metaphorice. Sic enim et Deo aliquando Scriptura Sacra motum attribuit: ut est illud Gen 3,8, *Cum audissent vocem Domini deambulantis in paradiso;* et 18,21, *Descendam, et videbo utrum clamorem opere compleverint.* Quod ergo dicitur, *Spiritus Domini ferebatur super aquas,* in-

[4] Vulg.: "Quae Dei sunt... cognovit..."

telligendum est eo modo dictum esse sicut dicitur quod voluntas fertur in volitum, et amor in amatum. Quamvis et hoc quidam non de Spiritu Sancto, sed de aere intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam, unde ad eius multimodas transmutationes significandas, dictum est quod *ferebatur super aquas*[5].—Quod etiam dicitur, *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem,* ea ratione dictum esse oportet intelligi qua Spiritus Sanctus dicitur mitti hominibus a Patre vel Filio, ut dictum est (supra, ad 3). In verbo autem *effusionis* abundantia effectus Spiritus Sancti intelligitur; et quod non stabit in uno, sed ad plures deveniet, a quibus etiam quodammodo in alios derivetur, sicut patet in his quae corporaliter effunduntur.

Similiter autem quod dicitur, *Auferam de spiritu tuo tradamque eis,* non ad ipsam essentiam seu personam Spiritus Sancti referendum est, cum indivisibilis sit: sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri et minui; non tamen ita quod id quod subtrahitur uni, idem numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit; sed quia aliquid simile potest accrescere uni in quo alii decrescit. Nec tamen requiritur quod ad hoc quod accrescat uni, alteri subtrahatur: quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet a pluribus possideri. Unde nec intelligendum est quod de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quod aliis conferretur, sed ad actum sive ad officium referendum est: quia quod Spiritus Sanctus prius per solum Moysen effecerat, postea, per plures implevit.—Sic etiam nec Elisaeus petiit ut Spiritus Sancti essentia seu persona

mí. Por consiguiente, lo que se dice: *El Espíritu del Señor se movía sobre las aguas,* se ha de entender que está dicho a la manera como decimos que la voluntad se mueve hacia lo querido y el amor hacia lo amado. Aunque esto lo quieran atribuir algunos, no al Espíritu Santo, sino al aire, que tiene su lugar natural sobre el agua. Para significar sus múltiples transmutaciones fue dicho que *se movía sobre las aguas.*—Y la expresión *derramaré mi Espíritu sobre toda carne* se ha de interpretar como dicha a la manera con que decimos que el Espíritu Santo es enviado a los hombres por el Padre y el Hijo, como ya expusimos. Y en la palabra *derramaré* se entiende la abundancia del efecto del Espíritu Santo, y que no se detendrá en uno, sino que llegará a muchos, desde quienes en cierto modo se comunica a otros, como vemos en aquellas cosas que se derraman corporalmente.

Tampoco se ha de referir la frase *tomaré del espíritu que hay en ti y lo pondré sobre ellos* a la misma esencia o persona del Espíritu Santo, que es indivisible, sino a sus efectos, por los que habita en nosotros, los cuales pueden sufrir aumento o disminución en el hombre; pero no de manera que lo que se sustrae a uno se le confiera numéricamente idéntico a otro, como sucede en las cosas corporales, sino porque algo semejante puede aumentar en uno y disminuir en otro. Y no requiere tampoco que para acrecentarlo en uno se le quite a otro, porque una cosa espiritual puede ser poseída al mismo tiempo por muchos sin detrimento de nadie. Por eso no hay que entender que fuera necesario sustraer a Moisés algo de los dones sobrenaturales a fin de conferirlo a otros, sino que hay que referirlo al cargo o al oficio; porque lo que había ejecutado antes el Espíritu Santo sólo por Moisés lo cumplió después por muchos.—Y así, tampoco Eliseo pidió que la esencia o la persona del Espí-

[5] Gen 1,2.

ritu Santo se aumentara duplicándose, sino que estuviesen en él también los dos efectos del Espíritu Santo que habían estado en Elías, a saber, la profecía y la realización de milagros.—Aunque tampoco haya inconveniente en que uno participe más abundantemente que otro el efecto del Espíritu Santo en proporción doble o mayor, por ser finita la medida de ambos. Pero no fue pretensión de Eliseo el pedir para superar al maestro en las cosas espirituales.

Es cosa manifiesta también por el lenguaje de la Sagrada Escritura que las pasiones son aplicadas a Dios por cierta semejanza con la vida humana. Por ejemplo, se dice en el Salmo: *Se encendió la ira del Señor contra su pueblo.* Se dice Dios airado por la semejanza del efecto, o sea, porque castiga, como hacen también los airados; y por esto se añade en el mismo lugar: *Y los entregó al poder de las gentes.*—Así se dice también que el Espíritu Santo es *contristado,* por la semejanza del efecto, puesto que abandona a los pecadores, como los contristados a quienes les entristecen.

La Sagrada Escritura se expresa también convenientemente al atribuir a Dios lo que El hace en el hombre, según el dicho del Génesis: *Ahora he visto que en verdad temes a Dios,* es decir, *ahora he hecho ver.* Y de esta manera se dice que el Espíritu Santo *ruega,* porque hace que roguemos, pues causa el amor en nuestros corazones, por el cual deseamos gozar de El, y, al desearlo, rogamos.

Como el Espíritu Santo procede a manera del amor, con el que Dios se ama a sí mismo, y Dios ama por el mismo amor a sí mismo y a las demás cosas por su bondad, está claro que pertenece al Espíritu Santo el amor por el que Dios se ama. E igualmente también el amor por el que nosotros amamos a Dios, ya que nos constituye en amadores de Dios, según consta por lo dicho. Y

duplicata augeretur: sed ut duos effectus Spiritus Sancti qui fuerant in Elia, scilicet prophetia et operatio miraculorum, essent etiam in ipso.—Quamvis etiam non sit inconveniens quod effectum Spiritus Sancti unus alio abundantius participet, secundum duplam vel quantamcumque aliam proportionem: cum mensura utriusque sit finita. Non tamen hoc praesumpsisset Elisaeus petere, ut in effectu spirituali superaret magistrum.

Patet etiam ex consuetudine Sacrae Scripturae quod per quandam similitudinem humani animi passiones transferuntur in Deum: sicut dicitur in Psalmo (105,40): *Iratus est furore Dominus in populum suum.* Dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus: punit enim, quod et irati faciunt; unde et ibidem subditur[6]: *Et tradidit eos in manus gentium.*—Sic et Spiritus Sanctus *contristari* dicitur per similitudinem effectus: deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

Est etiam consuetus modus loquendi in Sacra Scriptura ut illud Deo attribuatur quod in homine facit: secundum illud Gen 22,12: *Nunc cognovi quod timeas Dominum*[7], idest, *nunc cognoscere feci.* Et hoc modo dicitur quod Spiritus Sanctus *postulat,* quia postulantes facit: facit enim amorem Dei in cordibus nostri, ex quo desideramus ipso frui, et desiderantes postulamus.

Cum autem Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo seipsum Deus amat; eodem autem amore Deus se et alia propter suam bonitatem amat: manifestum est quod ad Spiritum Sanctum pertinet amor quo Deus nos amat. Similiter etiam et amor quo nos Deum amamus: cum nos Dei faciat amatores, ut ex dictis patet (c.21). Et quantum ad utrumque,

[6] Ps 105,41.

[7] Vulg.: "... quod times Deum".

Spiritui Sancto competit *donari.* Ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo unusquisque dicitur *dare amorem suum* alicui cum eum amare incipit: — quamvis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem divinam qua nos amat; effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, cum eum ad se trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem Spiritus Sanctus facit in nobis: unde secundum hunc amorem in nobis habitat, ut ex dictis (c.21) patet, et sic eum habemus ut cuius ope fruimur. Et quia hoc est Spiritui Sancto a Patre et Filio, quod per amorem quem in nobis causat, in nobis sit et habeatur a nobis, convenienter dicitur a Patre et Filio nobis *dari.* Nec per hoc Patre et Filio minor ostenditur: sed ab ipsis habet originem. Dicitur etiam et a seipso dari nobis, inquantum amorem secundum quem nos inhabitat, simul cum Patre et Filio in nobis causat.

Quamvis autem Spiritus Sanctus verus sit Deus, et veram naturam divinam habeat a Patre et Filio, non tamen oportet quod filius sit (c.16). Filius enim dicitur aliquis ex eo quod genitus est: unde, si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet non per genituram, sed per alium quemcumque modum, ratione filiationis careret; ut puta si aliquis homo, virtute sibi divinitus ad hoc concessa, faceret hominem ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut facit artificiata, productus homo producentis filius non diceretur, quia non procederet ab eo ut natus. Processio autem Spiritus Sancti rationem nativitatis non habet, ut supra (c.19) ostensum est. Unde Spiritus Sanctus, licet a Patre et Filio divinam

en conformidad con estas dos cosas le compete al Espíritu Santo el *ser dado.* Por razón del amor con que Dios nos ama, según se habla al decir que uno *da su amor* a alguien cuando empieza a amarle; por más que Dios no empiece en el tiempo a amar a nadie, si se mira a la voluntad divina con que nos ama; mas el efecto de su amor hacia uno es producido en el tiempo cuando lo atrae hacia sí. Y por razón del amor con que nosotros amamos a Dios, porque el Espíritu Santo causa en nosotros este amor; por eso habita en nosotros según este amor, como vemos por lo dicho, y así le poseemos, como gozando de su asistencia. Y como el estar en nosotros y el ser poseído por nosotros, por el amor que en nosotros causa, le viene al Espíritu Santo del Padre y del Hijo, se dice convenientemente que *nos es dado* por el Padre y el Hijo. Y no por esto se manifiesta como menor al Padre y al Hijo, sino como que procede de ambos. Se dice también que El se nos da al causar en nosotros juntamente con el Padre y el Hijo el amor, según el cual habita en nosotros.

Por otra parte, aunque el Espíritu Santo sea verdadero Dios y reciba del Padre y del Hijo la verdadera naturaleza divina, sin embargo no es necesario que sea Hijo. Pues uno se dice hijo porque ha sido engendrado; por eso, si una cosa recibiera la naturaleza de otro, no por generación, sino de otro modo, carecería de la razón de filiación. Por ejemplo, si algún hombre, por virtud divina concedida para un caso concreto, hiciera de alguna parte de su cuerpo un hombre, o incluso de materia extraña, como hace las cosas artificiales, el hombre producido no sería llamado hijo de aquél, porque no procedería de él como nacido. Ahora bien, la procesión del Espíritu Santo no tiene significación de nacimiento, como antes se demostró. Luego el Espíritu Santo, por más que reciba del Padre y del Hijo la naturaleza

divina, con todo, no puede llamarse hijo.

Y es razonable que sólo en la Divinidad se comunique la naturaleza de varias maneras. Porque sólo en Dios su obrar es su ser. Por eso, habiendo en El, como en cualquier naturaleza intelectual, entender y querer, lo que en El procede a modo de entendimiento, como el Verbo, o a modo de amor y voluntad, como el Amor, es necesario que tenga ser divino y sea Dios. Y así es verdadero Dios tanto el Hijo como el Espíritu Santo.

Quede, pues, esto como doctrina sobre la divinidad del Espíritu Santo. Sin embargo, cuanto entrañe dificultad acerca de su procedencia es menester entenderlo en conformidad con lo que dijimos sobre el nacimiento del Hijo.

naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest.

Quod autem in sola natura divina pluribus modis natura communicatur (c.16), rationabile est. Quia in solo Deo eius operatio est suum esse. Unde, cum in eo, sicut in qualibet intellectuali natura, sit intelligere et velle, id quod procedit in eo per modum intellectus ut Verbum, aut amoris et voluntatis ut Amor, oportet quod habeat esse divinum, et sit Deus. Et sic tam Filius quam Spiritus Sanctus est verus Deus.

Haec igitur de Spiritus Sancti divinitate dicta sint. Alia vero quae circa eius processionem difficultatem habent, ex his quae de nativitate Filii dicta sunt (cc.13.14), considerare oportet.

CAPITULUM XXIV

Quod Spiritus Sanctus procedat a Filio

CAPITULO XXIV

El Espíritu Santo procede del Hijo

Algunos erraron también acerca de la procedencia del Espíritu Santo, diciendo que no procedía del Hijo. En consecuencia, debemos probar que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Vemos claramente por la Sagrada Escritura que el Espíritu Santo es Espíritu del Hijo, pues se lee: *Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo.*—Y para que nadie pueda decir que uno es el Espíritu que procede del Padre y otro el del Hijo, se demuestra por las palabras del Apóstol que es el mismo Espíritu Santo el del Padre y el del Hijo. Pues las palabras citadas: *Si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es de Cristo,* las añade después de haber dicho: *Si el Espíritu de Dios habita en nosotros,* etcétera.—Ahora bien, no puede decirse que el Espíritu Santo sea Espíritu de Cristo sólo porque lo tuvo en cuanto hombre, según aquello: *Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán,* puesto que se dice: *Y por ser hijos de Dios, envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: Abba!, ¡Padre!* Luego el Espíritu Santo nos hace hijos de Dios en cuanto que es Espíritu del Hijo de Dios. Y nos hacemos hijos adoptivos de Dios por semejanza al Hijo natural de Dios, según lo que se dice en la carta a los Romanos: *Porque a los que antes conoció, a esos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos.* Por tanto, el Espíritu Santo es Espíritu de Cristo, en cuanto que éste es Hijo natural de Dios. Ahora bien, el Espíritu Santo sólo puede decirse Espíritu del Hijo de Dios por la relación de origen, porque en la Divinidad sólo se da esta distinción. Luego es necesario decir que el Espíritu Santo es de tal manera del Hijo, que procede de El.

El Espíritu Santo es, además, enviado por el Hijo, según aquello: *Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte del Padre.* Mas quien envía tiene cierta autoridad sobre el enviado. Es, pues, preciso decir que el Hijo tiene cierta autoridad respecto al Espíritu Santo. No ciertamente de dominio o mayoría, sino sólo de origen. Así, pues, el Espíritu Santo procede del Hijo.—Y si alguien dice que también el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, puesto que se afirma en San Lucas que el Señor dijo que en El se había cumplido aquello de Isaías: *El espíritu del Señor descansa sobre mí, y me ha enviado a predicar la buena nueva a los abatidos,* se ha de tener en cuenta que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo por haber asumido la naturaleza humana. Mas el Espíritu Santo no asumió la naturaleza crea-

Quidam vero circa Spiritus Sancti processionem errare inveniuntur, dicentes Spiritum Sanctum a Filio non procedere. Et ideo ostendendum est Spiritum Sanctum a Filio procedere.

Manifestum est enim ex Sacra Scriptura quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii: dicitur enim Rom 8,9: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius.*—Sed ne aliquis posset dicere quod alius sit Spiritus qui procedit a Patre, et alius qui est Filii, ostenditur ex verbis eiusdem Apostoli quod idem Spiritus Sanctus sit Patris et Filii. Nam hoc quod inductum est, *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius,* subiunxit postquam dixerat, *Si Spiritus Dei habitat in nobis,* etc.—Non autem potest dici Spiritus Sanctus esse Spiritus Christi ex hoc solo quod eum habuit tanquam homo, secundum illud Lc 4,1, *Iesus plenus Spiritu Sancto, regressus est a Iordane.* Dicitur enim Gal 4,6: *Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, Abba, Pater* [1]. Ex hoc ergo Spiritus Sanctus nos facit filios Dei, inquantum est Spiritus Filii Dei. Efficimur autem filii Dei adoptivi per assimilationem ad Filium Dei naturalem: secundum illud Rom 8,29: *Quos praescivit, et praedestinavit fieri conformes imaginis Filii eius, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus* [2]. Sic igitur est Spiritus Sanctus Spiritus Christi, inquantum est Filius Dei naturalis. Non potest autem secundum aliam habitudinem Spiritus Sanctus dici Spiritus Filii Dei nisi secundum aliquam originem: quia haec sola distinctio in divinis invenitur. Necesse est igitur dicere quod Spiritus Sanctus sic sit Filii quod ab eo procedat.

Item. Spiritus Sanctus a Filio mittitur: secundum illud Io 15,26: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre.* Mittens autem auctoritatem aliquam habet in missum. Oportet igitur dicere quod Filius habeat aliquam auctoritatem respectu Spiritus Sancti. Non autem dominii vel maioritatis, sed secundum solam originem. Sic igitur Spiritus Sanctus est a Filio.—Si quis autem dicat quod etiam Filius mittitur a Spiritu Sancto, quia dicitur Lc 4,18.21, quod Dominus dixit in se impletum illud Isaiae [3], *Spiritus Domini super me, evangelizare pauperibus misit me:* — sed considerandum est quod Filius a Spiritu Sancto mittitur secundum naturam assumptam. Spiritus autem Sanctus non assumpsit naturam creatam, ut secundum eam possit

[1] Vulg.: "... filii, misit..."
[2] Vulg.: "... conformes fieri... Filii sui..."
[3] C.61,1; Lc 4,18: "... super me, propter quod unxit me, evangelizare..."

da para que, según ella, pueda decirse que es enviado por el Hijo o que el Hijo tiene autoridad sobre El. Resulta, pues, que respecto a la persona eterna el Hijo tiene autoridad sobre el Espíritu Santo.

Además, el Hijo dice del Espíritu Santo: *El me glorificará, porque tomará de lo mío.* Y no puede decirse que reciba lo que pertenece al Hijo sin recibirlo de El, como si dijera que recibe del Padre la esencia divina que pertenece al Hijo, por lo que se añade: *Todo cuanto tiene el Padre es mío; por esto os he dicho que tomará de lo mío.* Porque, si todas las cosas del Padre son también del Hijo, la autoridad del Padre, por la que es principio del Espíritu Santo, será también del Hijo. En consecuencia, así como el Espíritu Santo recibe del Padre lo que es del Padre, así también recibe del Hijo lo que es del Hijo.

Para probarlo pueden aducirse las autoridades de los doctores de la Iglesia, incluso de los griegos. Dice San Atanasio: *El Espíritu Santo, no hecho, ni creado, ni engendrado, sino procedente del Padre y del Hijo.*—También San Cirilo, en la carta que aprobó el Concilio de Calcedonia, dice: *Se llama Espíritu de Verdad, y es Espíritu de Verdad, y fluyó de El, como en último término también de Dios Padre.*—Y Dídimo afirma también en el libro *Sobre el Espíritu Santo: Ni el Hijo es otra cosa más de lo que le ha sido dado por el Padre, ni es otra la sustancia del Espíritu Santo, fuera de lo que le ha*

dici missus a Filio, vel Filius habere auctoritatem respectu ipsius. Relinquitur igitur quod respectu personae aeternae Filius super Spiritum Sanctum auctoritatem habeat.

Amplius. Io 16,14, dicit Filius de Spiritu Sancto: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Non autem potest dici quod accipiat id quod est Filii, non tamen accipiat a Filio: utputa si dicatur quod accipiat essentiam divinam, quae est Filii a Patre; unde et subditur (v.15), *Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt. Propterea dixi vobis quia de meo accipiet:* — si enim omnia quae Patris sunt et Filii sunt, oportet quod auctoritas Patris, secundum quam est principium Spiritus Sancti, sit et Filii. Sicut ergo Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris a Patre, ita accipit de eo quod est Filii a Filio.

Ad hoc etiam induci possunt auctoritates doctorum Ecclesiae, etiam Graecorum. Dicit enim Athanasius [4]: *Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.*—Cyrillus etiam, in Epistola sua [5], quam Synodus Chalcedonensis recepit [6], dicit: *Spiritus Veritatis nominatur et est Spiritus Veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre.*—Didymus etiam dicit, in libro *de Spiritu Sancto* [7]: *Neque quid est aliud Filius exceptis his quae ei dantur a Patre; neque alia est Spiritus Sancti substantia praeter id quod ei datur a*

[4] Cf. Denz. 39; ex PETRO LOMBARDO, I *Sent.* d.11 c.1 n.105 (ad Claras Aquas, I 78).

[5] CYRILLUS: *Epistola synodica* (Concilii Alexandrini a.430) *ad Nestorium:* "Salvatore nostro" § 10; cf. ACOe (= Acta Conciliorum Oecumenicorum iussu atque mandato societatis scientiarum Argentoratensium edidit Eduardus Schwartz) t.1, Concilium universale Ephesinum, vol.3,32,25-27; PG 84,571B; PV 77,117C. Según I. BACKES, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin* p.15 n.2. Santo Tomás lo toma no del *Libellus de fide Trinitatis* (41,5-7) = Vaticano, Vat. lat. 808 fol.47ra-65va, sino de la *Collectio Casinensis,* conservada hoy en dos códices: Vat. lat. 1319 (s.XII) y Cassinensi lat. 2 (s.XII); el texto debe leerse en relación con *Contra errores graecorum* II 27,11-13, citado también en el *De potentia* q.10 a.4 ad 13.

[6] Cf. *De potentia* q.10 a.4 ad 13; *Contra errores graecorum* c.27 (1113): "... Christus est veritas'.

[7] SAN JERÓNIMO, n.37: PL 23,135A: "Neque enim quid aliud est Filius, exceptis his quae ei dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti, praeter id quod datur ei a Filio".

Filio.—Ridiculosum est autem quod quidam concedunt Spiritum Sanctum *esse a Filio,* vel *profluere ab ipso,* sed non *procedere ab ipso.* Verbum enim *processionis* inter omnia quae ad originem pertinent, magis invenitur esse commune; quicquid enim quocumque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus. Et quia divina melius per communia quam per specialia designantur, verbum *processionis* in origine divinarum personarum maxime est accommodum. Unde si concedatur quod Spiritus Sanctus *sit a Filio,* vel *profluat ab eo,* sequitur quod *ab eo procedat.*

Item. Habetur in determinatione Quinti Concilii [8]: *Sequimur per omnia sanctos patres et doctores Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum et Gregorium Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum: et suscipimus omnia quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt.* Manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini, et praecipue in libro *de Trinitate,* et *super Ioannem,* quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Oportet igitur concedi quod Spiritus Sanctus sit a Filio sicut et a Patre.

Hoc etiam evidentibus rationibus apparet. In rebus enim, remota materiali distinctione, quae in divinis personis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem. Quae enim nullam oppositionem habent ad invicem, simul esse possunt in eodem, unde per ea distinctio causari non potest: album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supponere, secundum fidei Catholicae documenta, quod Spiritus Sanctus a Filio distinguatur: aliter enim non esset

sido dado por el Hijo.—Y mueve a risa pensar que algunos conceden que el Espíritu Santo viene del Hijo o que fluye de El, sin proceder de El. Porque la palabra *procesión* parece ser la más común entre todas las que se refieren a origen. Pues todo lo que de cualquier modo es por otro decimos que procede de él. Y, puesto que las cosas divinas se designan mejor por palabras comunes que por especiales, la palabra *procesión* es la más apropiada hablando del origen de las divinas personas. Luego, si se concede que el Espíritu Santo *viene del Hijo* o *que fluye de El,* es preciso que de El proceda.

Leemos también en la definición del concilio V: *Seguimos en todo a los santos Padres y doctores de la Iglesia, Atanasio, Hilario, Basilio, Gregorio el Teólogo y Gregorio Niseno, Ambrosio, Agustín, Teófilo, Juan de Constantinopla, Cirilo, León, Próculo y admitimos todo lo que acerca de la fe ortodoxa y de la condenación de los herejes expusieron.* Ahora bien, parece claro por muchos testimonios de San Agustín, principalmente del libro *Sobre la Trinidad* y del comentario *Sobre San Juan,* que el Espíritu Santo viene del Hijo, lo mismo que del Padre.

Lo cual puede probarse también con razones evidentes. Porque las cosas, efectuada la distinción material, que no puede tener lugar en las personas divinas, no se distinguen entre sí como no sea por alguna oposición. De suerte que las cosas que no se oponen pueden hallarse juntas en un mismo sujeto, porque no pueden ser causa de distinción alguna; y así lo blanco y lo triangular, que no se oponen, aunque sean diversos, pueden hallarse en un mismo sujeto. Ahora bien, según las enseñanzas de la fe católica, debemos suponer que el Espíritu Santo se distingue del Hijo; de lo contrario, no habría trinidad, sino

[8] *Consessione* I: MANSI, t.9, col.183ab; cf. nt.5; cf. P. GLORIEUX, *Saint Thomas les faux apollinaristes et l'Assumptus homo:* Mélanges de sciences religieuse 9 (1952) 31-34; ID., *Autour du Contra errores Graecorum,* en *Autour d'Aristote* (Louvain 1955) p.509-510.

dualidad de personas. Es necesario, pues, que tal distinción se haga por alguna oposición. Mas no por oposición de *afirmación y negación*, pues así se distinguen los entes de los no entes; ni por oposición de *privación y hábito*, porque así se distinguen las cosas perfectas de las imperfectas; ni tampoco por oposición de *contrariedad*, porque así se distinguen las cosas que son diversas por la forma, ya que la contrariedad —según enseñan los filósofos—es *una diferencia según la forma*. Diferencia que no conviene ciertamente a las personas divinas, puesto que tiene una sola forma, igual que una sola esencia, según aquello del Apóstol, que dice del Hijo: *Quien existiendo en la forma de Dios*, es decir, del Padre.—Resulta, pues, que una persona divina no se distingue de la otra sino por oposición de *relación:* y así el Hijo se distingue del Padre según la oposición relativa de padre e hijo. En las personas divinas no puede haber otra oposición relativa que la que es según el origen. En efecto, las cosas opuestas relativamente, o bien se fundan sobre la *cantidad*, como lo doble y la mitad, o bien sobre la *acción* y *pasión*, como señor y siervo, lo que mueve y lo movido, padre e hijo. Además, de los relativos que se fundan sobre la cantidad, unos se basan en la cantidad diversa, como el *doble* y *medio, mayor* y *menor*, otros en la misma unidad, como lo *mismo*, que significa uno en sustancia; *igual*, que significa uno en cantidad, y *semejante*, que significa uno en cualidad. Ahora bien, las personas divinas no pueden distinguirse por relaciones fundadas sobre la diversidad de cantidad, pues así desaparecería la igualdad de las tres personas. Ni tampoco por las relaciones que se fundan sobre lo *uno*, puesto que tales relaciones no causan distinción, sino que más bien pertenecen a la conveniencia, aunque quizá algunas presupongan distinción. En lo refe-

trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur huiusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri. Non autem oppositione *affirmationis et negationis*[9]*:* quia sic distinguuntur entia a non entibus.—Nec etiam oppositione *privationis et habitus;* quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis. — Neque etiam oppositione *contrarietatis*. Quia sic distinguuntur quae sunt secundum formam diversa: nam contrarietas, ut Philosophi docent[10], est *differentia secundum formam*. Quae quidem differentia divinis personis non convenit, cum earum sit una forma, sicut una essentia: secundum illud Apostoli, Phil 2,6, de Filio dicentis, *qui cum in forma Dei esset*, scilicet Patris. Relinquitur igitur unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione *relationis:* sic enim Filius a Patre distinguitur secundum oppositionem relativam patris et filii. Non enim in divinis personis alia relativa oppositio esse potest nisi secundum originem. Nam relative opposita vel supra *quantitatem* fundatur, ut duplum et dimidium, vel super *actionem et passionem*, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. Rursus, relativorum quae super quantitatem fundantur, quaedam fundantur super diversam quantitatem, ut *duplum et dimidium, maius et minus;* quaedam super ipsam unitatem, ut *idem*, quod significat unum in substantia; et *aequale*, quod significat unum in quantitate; et *simile*, quod significat unum in qualitate. Divinae igitur personae distingui non posunt relationibus fundatis super diversitatem *quantitatis:* quia sic tolleretur trium personarum aequalitas. Neque iterum relationibus quae fundantur super *unum:* quia huiusmodi relationes distinctionem non causant, immo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte

[9] Cf. *Categ.* 10; 11b,19.
[10] IX *Metaphys.* 9; 1058b,1-2; *Expos. X Metaphys.* lect.11 (2131).

aliqua eorum distinctionem praesupponunt. In relationibus vero omnibus super *actionem vel passionem* fundatis, semper alterum est ut subiectum, et inaequale secundum virtutem, nisi solum in relationibus *originis*, in quibus nulla minoratio designatur, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile et aequale secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divinae personae distingui non possunt nisi *oppositione relativa secundum originem*.—Oportet igitur quod, si Spiritus Sanctus a Filio distinguitur, quod sit ab eo: non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu Sancto, cum Spiritus Sanctus magis Filii esse dicatur, et a Filio detur.

Item. A Patre est Filius et Spiritus Sanctus. Oportet igitur Patrem referri et ad Filium et ad Spiritum Sanctum ut principium ad id quod est a principio. Refertur autem ad Filium ratione paternitatis, non autem ad Spiritum Sanctum: quia tunc Spiritus Sanctus esset filius; paternitas enim non dicitur nisi ad filium. Oportet igitur in Patre esse aliam relationem qua referatur ad Spiritum Sanctum, et vocetur *spiratio*. Similiter, cum in Filio sit quaedam relatio qua refertur ad Patrem, quae dicitur *filiatio*, oportet quod in Spiritu Sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad Patrem, et dicatur *processio*. Et sic secundum originem Filii a Patre sint duae relationes, una in originante, alia in originato, scilicet *paternitas* et *filiatio;* et aliae duae ex parte originis Spiritus Sancti, scilicet *spiratio* et *processio*. Paternitas igitur et spiratio non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent: quia non habent oppositionem ad invicem. Neque igitur filiatio et processio duas personas constituerent, sed ad unam pertinerent, nisi haberent oppositionem ad invicem. Non est autem

rente a las relaciones fundadas sobre la *acción* y *pasión*, siempre uno de los relativos es como sujeto, y desigual en virtud, exceptuadas solamente las relaciones de *origen*, en las que no se señala ninguna minoración, por razón de que en ellas se da algo que produce un semejante e igual a sí en naturaleza y en virtud. Resulta, pues, que las personas divinas sólo pueden distinguirse *con oposición relativa de origen*.—Si, pues, el Espíritu Santo se distingue del Hijo, es preciso decir que procede de El, pues no puede decirse que el Hijo proceda del Espíritu Santo, cuando más bien se dice que el Espíritu Santo es del Hijo y es dado por el Hijo.

Del Padre provienen el Hijo y el Espíritu Santo. Es preciso, por tanto, que el Padre se relacione con el Hijo y con el Espíritu Santo, igual que el principio se relaciona con lo que de él se deriva. Mas con el Hijo se relaciona por razón de paternidad, pero no así con el Espíritu Santo, pues entonces el Espíritu Santo sería hijo, ya que la paternidad no se dice sino en orden al hijo. Luego ha de haber otra relación por la que el Padre se relacione con el Espíritu Santo, a la cual llamaremos *espiración*. Del mismo modo, así como en el Hijo hay una relación por la que se refiere al Padre y se llama *filiación*, así también debe haber en el Espíritu Santo otra relación por la que se refiera al Padre, a la cual llamamos *procesión*. Y así, atendiendo a la procedencia del Hijo respecto al Padre, hay dos relaciones, una en el principio y otra en el término del origen, a saber: *paternidad* y *filiación*; y otras dos por parte del origen del Espíritu Santo, que son la *espiración* y la *procesión*. La paternidad, pues, y la espiración no constituyen dos personas, sino que pertenecen a la única persona del Padre, porque no se oponen mutuamente. De suerte que si la filiación

y la procesión no tuvieran oposición entre sí, tampoco constituirían dos personas, sino que se referirían a una sola. Ahora bien, no puede haber otra oposición que la de origen. Luego es preciso que haya oposición de origen entre el Hijo y el Espíritu Santo, de modo que uno proceda del otro.

Aún más. Todas las cosas que convienen en algo común se distinguen según las diferencias pertenecientes esencial y no accidentalmente a dicho común. Por ejemplo, hombre y caballo, que convienen en lo *animal*, se distinguen entre sí no por blanco y negro, que son diferencias accidentales respecto al animal, sino por racional e irracional, que les son esenciales. Porque, como animal es lo que tiene alma, es necesario que se distingan entre sí por tener tal o cual alma, es decir, racional o irracional. Pero es evidente que el Hijo y el Espíritu Santo convienen en que *son por otro,* pues ambos provienen del Padre, y, según esto, el Padre se distingue convenientemente de uno y otro en cuanto que carece de origen. Por tanto, si el Espíritu Santo se distingue del Hijo, ha de ser necesariamente por las diferencias que dividan esencialmente el *ser por otro.* Y estas diferencias, en verdad, no pueden ser sino del mismo género, es decir, pertenecientes al origen, de modo que uno de ellos proceda del otro. Resulta, pues, que para que el Espíritu Santo se distinga del Hijo es preciso que proceda del Hijo.

Y si alguien dice que el Espíritu Santo se distingue del Hijo, no por proceder del Hijo, sino por el diverso origen de ambos con respecto al Padre, necesariamente volveremos a lo mismo. Porque, si el Espíritu Santo es algo distinto del Hijo, es preciso que también sea distinto el origen o procesión de uno y otro. Ahora bien, dos orígenes no pueden distinguirse más que por el término,

dare aliam oppositionem nisi secundum originem. Oportet igitur quod sit oppositio originis inter Filium et Spiritum Sanctum, ita quod unus sit ab alio.

Adhuc. Quaecumque conveniunt in aliquo communi, si distinguantur ad invicem, oportet quod distinguantur secundum aliquas differentias per se, et non per accidens, pertinentes ad illud commune: sicut homo et equus conveniunt in *animali,* et distinguuntur ab invicem, non per album et nigrum, quae se habent per accidens ad animal, sed per rationale et irrationale, quae per se ad animal pertinent; quia, cum animal sit quod habet animam, oportet quod hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem, utputa rationalem vel irrationalem. Manifestum est autem quod Filius et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est *esse ab alio,* quia uterque est a Patre: et secundum hoc Pater convenienter differt ab utroque, inquantum est innascibilis. Si igitur Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, oportet quod hoc sit per differentias quae per se dividant hoc quod est *ens ab alio.* Quae quidem non possunt esse nisi differentiae eiusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unus eorum sit ab alio. Relinquitur igitur quod ad hoc quod Spiritus Sanctus distinguatur a Filio, necesse est quod sit a Filio.

Amplius. Si quis dicat Spiritum Sanctum distingui a Filio, non quia sit a Filio, sed propter diversam originem utriusque a Patre: —in idem hoc realiter redire necesse est. Si enim Spiritus Sanctus est alius a Filio, oportet quod alia sit origo vel processio utriusque. Duae autem origines non possunt distingui nisi per terminum, vel principium, vel subiectum.

Sicut origo equi differt ab origine bovis ex parte termini: secundum quod hae duae origines terminantur ad naturas specie diversas. Ex parte autem principii: ut si supponamus in eadem specie animalis quaedam generari ex virtute activa solis tantum; quaedam autem, simul cum hac, ex virtute activa seminis. Ex parte vero subiecti, differt generatio huius equi et illius secundum quod natura speciei in diversa materia recipitur. Haec autem distinctio quae est ex parte subiecti, in divinis personis locum habere non potest: cum sint omnino immateriales. Similiter etiam ex parte termini, ut ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio: quia unam et eandem divinam naturam quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Relinquitur igitur quod utriusque originis distinctio esse non potest nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est Pater solus. Si igitur processionis Spiritus Sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus Sancti a generatione Filii: et sic nec Spiritus Sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliae processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus Sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio.

Si quis vero iterum dicat quod differunt processiones secundum principium inquantum Pater producit Filium per modum intellectus ut Verbum, Spiritum autem Sanctum per modum voluntatis quasi Amorem: — secundum hoc oportebit dici quod secundum differentiam voluntatis et intellectus in Deo Patre distinguantur duae processiones et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum

o el principio, o el sujeto. Ejemplos: por parte del término, el origen del caballo se distingue del origen del buey, en cuanto que estos dos orígenes terminan en naturalezas específicamente distintas. Por parte del principio, como si suponemos dentro de la misma especie animal, que algunos son engendrados solamente por la virtud activa del sol y otros por la virtud activa de la semilla, junto con aquella otra. Finalmente, por parte del sujeto se distingue la generación de éste y de aquel caballo en que la naturaleza de la especie es recibida en distinta materia; pero esta distinción por parte del sujeto no puede tener lugar en las personas divinas, puesto que son completamente inmateriales. Tampoco puede haber distinción de procesiones por parte del término, si así es permitido hablar, puesto que el Espíritu Santo, procediendo, recibe la misma y única naturaleza divina que recibe el Hijo naciendo. Luego uno y otro origen sólo pueden distinguirse por parte del principio. Ahora bien, es claro que el principio del origen del Hijo es solamente el Padre. Luego, si el principio de la procesión del Espíritu Santo fuese solamente el Padre, la procesión del Espíritu Santo no se distinguiría de la generación del Hijo, y así tampoco el Espíritu Santo sería distinto del Hijo. Por tanto, para que haya otras procesiones y otros que procedan es necesario decir que el Espíritu Santo no procede solamente del Padre, sino del Padre y del Hijo.

Pero si alguien dice nuevamente que las procesiones difieren según el principio, en cuanto que el Padre produce al Hijo por modo de entendimiento, como Verbo, y al Espíritu Santo por modo de voluntad, como Amor, será preciso decir—conforme a esto—que, según la diferencia de la voluntad y del entendimiento en Dios Padre, se distinguen las dos procesiones y los dos procedentes. Pues bien, la voluntad y el entendimiento en Dios Padre no se distinguen realmente, sino sólo de razón, como pro-

bamos en el primer libro. Se sigue, pues, que entre las dos procesiones y los procedentes sólo habrá distinción de razón. Ahora bien, aquellas cosas que se distinguen sólo conceptualmente—o según razón—se predican mutuamente, porque es verdadero decir que la voluntad divina es su entendimiento y viceversa. Luego será verdadero decir que el Espíritu Santo es el Hijo y viceversa; lo cual es la herejía sabeliana. En consecuencia, para la distinción del Espíritu Santo y del Hijo no es suficiente decir que el Hijo procede por modo de entendimiento y el Espíritu Santo por modo de voluntad, a no ser que con esto se diga también que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Además, si decimos que el Espíritu Santo procede por modo de voluntad, y el Hijo por modo de entendimiento, se sigue que el Espíritu Santo procede del Hijo. Porque el amor procede del Verbo, puesto que no podemos amar nada si no lo concebimos con el verbo del corazón.

Es más, si alguien considera las diversas especies de cosas, verá entre ellas cierto orden, en cuanto que los vivientes están por encima de los no vivientes; y los animales, por encima de las plantas; y el hombre, por encima de los demás animales, y en cada uno de éstos se hallan diversos grados, según las diversas especies; de donde dedujo Platón que las especies de las cosas eran números, que varían de especie por adición o sustracción de la unidad. Por tanto, en las sustancias inmateriales no puede haber más distinción que la que es según el orden. Ahora bien, en las personas divinas, que son completamente inmateriales, no puede haber más orden que el de origen. Luego no hay dos personas procedentes de una, si una de ellas no procede de la otra. Es necesario, pues, que el Espíritu Santo proceda del Hijo.

secundum rationem: ut in primo libro ostensum est (cc.45.73). Sequitur igitur quod duae processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quae solum ratione differunt, de se invicem praedicantur: verum enim dicetur quod divina voluntas est intellectus eius, et e converso. Verum ergo erit dicere quod Spiritus Sanctus est Filius, et e converso: quod est Sabellianae impietatis (supra, c.5). Non igitur sufficit ad distinctionem Spiritus Sancti et Filii dicere quod Filius procedat per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

Praeterea. Ex hoc ipso quod dicitur quod Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, et Filius per modum intellectus, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio. Nam amor procedit a verbo: eo quod nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus.

Item. Si quis diversas species rerum consideret, in eis quidam ordo ostenditur: prout viventia sunt supra non viventia, et animalia supra plantas, et homo super alia animalia, et in singulis horum diversi gradus inveniuntur secundum diversas species; unde et Plato species rerum dixit esse numeros [11], qui specie variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in substantiis immaterialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem. In divinis autem personis, quae sunt omnino immateriales, non potest esse alius ordo nisi originis. Non igitur sunt duae personae ab una procedentes, nisi una earum procedat ab altera. Et sic oportet Spiritum Sanctum procedere a Filio.

[11] Cf. VII *Physic.* 4; 249b,23-26; Expos. lect.8 (955).

Adhuc. Pater et Filius, quantum ad unitatem essentiae, non differunt nisi in hoc quod hic est Pater et hic et Filius. Quicquid igitur praeter hoc est, commune est Patri est Filio. Esse autem principium Spiritus S a n c t i est praeter rationem paternitatis et filiationis: nam alia relatio est qua Pater est Pater, et qua Pater est principium Spiritus Sancti, ut supra (hic *Item. A patre*) dictum est. Esse igitur principium Spiritus Sancti est commune Patri et Filio.

Amplius. Quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii. Neque inquantum est Deus: quia Pater est principium Spiritus Sancti. Neque inquantum est Filius: eo quod alia est processio Spiritus Sancti et Filii; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem, esse principium processionis alterius. Relinquitur igitur quod non sit impossibile Filium esse principium Spiritus Sancti. Quod autem non est impossibile, potest esse. *In divinis autem non differt esse et posse* [12]. Ergo Filius est principium Spiritus Sancti.

Además, el Padre y el Hijo, en cuanto a la unidad de esencia, no se distinguen sino en que uno es Padre y el otro es Hijo. Por tanto, todo lo que esté fuera de esto es común al Padre y al Hijo. Ahora bien, ser principio del Espíritu Santo está fuera de la razón de paternidad y filiación, puesto que una es la relación por la que el Padre es Padre y otra por la que el Padre es principio del Espíritu Santo, según dijimos antes. Luego ser principio del Espíritu Santo es común al Padre y al Hijo.

Todo lo que no es contra la razón de alguno no es imposible que le convenga, como no fuere quizá accidentalmente. Mas ser principio del Espíritu Santo no es contra la razón de Hijo, ni en cuanto es Dios, puesto que el Padre es principio del Espíritu Santo, ni en cuanto que es Hijo, puesto que una es la procesión del Espíritu Santo y otra la del Hijo. Mas no repugna que lo que viene de un principio según una procesión sea principio de la procesión de otro. Resulta, pues, que no es imposible que el Hijo sea principio del Espíritu Santo. Pero lo que no es imposible puede ser. Y *en Dios no difiere el ser y el poder*. Luego el Hijo es principio del Espíritu Santo.

CAPITULUM XXV

RATIONES OSTENDERE VOLENTIUM QUOD SPIRITUS SANCTUS NON PROCEDAT A FILIO, ET SOLUTIO IPSARUM

CAPITULO XXV

Argumentos de los que intentan demostrar que el Espíritu Santo no procede del Hijo, y solución de los mismos

Quidam vero, pertinaciter veritati resistere volentes, quaedam in contrarium inducunt, quae vix responsione sunt digna. Dicunt

Mas algunos, queriendo resistir pertinazmente a la verdad, alegan en contrario ciertas razones que apenas merecen respuesta. Porque dicen

[12] Cf. III *Physic.* 4; 203b,30; Expos. lect.7 (341).

que el Señor, hablando de la procesión del Espíritu Santo, dijo que procedía del Padre, sin hacer mención alguna del Hijo, como aparece en San Juan: *Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de Verdad, que procede del Padre.* Por lo cual, como quiera que no podemos pensar de Dios sino lo que está contenido en la Escritura, no se puede decir que el Espíritu Santo proceda del Hijo.

Pero esto es totalmente vano. Porque, debido a la unidad de esencia, todo lo que en la Escritura se dice de una persona debe entenderse también de la otra, a no ser que se oponga a lo propiamente personal de la misma, aun cuando se añada una expresión exclusiva. Y así, aunque se diga: *Nadie conoce al Hijo sino el Padre,* no se excluye por ello, del conocimiento del Hijo, ni al mismo Hijo ni al Espíritu Santo. De donde, aunque se dijera en el Evangelio que el Espíritu Santo no procede sino del Padre, no por ello será falso que procediera del Hijo, puesto que esto no se opone a lo que conviene propiamente al Hijo, según vimos anteriormente.—Ni es de admirar que el Señor diga que el Espíritu Santo procede del Padre, sin hacer mención de sí, puesto que todo lo suele referir al Padre, de quien recibe todo cuanto tiene, como cuando dice: *Mi doctrina no es mía, sino de Aquel que me envió, del Padre.* Y muchas cosas parecidas se encuentran entre las palabras del Señor, que encarecen en el Padre la autoridad de principio.—Sin embargo, en el texto citado tampoco rechaza totalmente que El sea principio del Espíritu Santo, puesto que le llama Espíritu de Verdad, habiendo dicho antes de sí que era la Verdad.

Objetan también que en algunos concilios se haya prohibido, bajo amenaza de anatema, añadir algo al símbolo ordenado en los concilios, en el cual, por otra parte, no se hace mención alguna de que el Espíritu Santo proceda del Hijo. Por esto acusan como reos de anatema a los latinos, que añadieron esto en el símbolo.

enim quod Dominus, de processione Spiritus Sancti loquens, cum a Patre procedere dixit, nulla mentione facta de Filio: ut patet Io 15,26, ubi dicitur: *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis a Patre, Spiritum Veritatis, qui a Patre procedit.* Unde, cum de Deo nihil sit sentiendum nisi quod in Scriptura traditur, non est dicendum quod Spiritus Sanctus procedat a Filio.

Sed hoc omnino frivolum est. Nam propter unitatem essentiae, quod in Scripturis de una persona dicitur, et de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dictio exclusiva adderetur. Licet enim dicatur Mt 11,27, quod *nemo novit Filium nisi Pater,* non tamen a cognitione Filii vel ipse Filius, vel Spiritus Sanctus excluditur. Unde etiam si diceretur in Evangelio quod Spiritus Sanctus non procedit nisi a Patre, non per hoc removeretur quin procederet a Filio: cum hoc proprietati Filii non repugnet, ut ostensum est (c. praec.).—Nec est mirum si Dominus Spiritum Sanctum a Patre procedere dixit, de se mentione non facta: quia omnia ad Patrem referre solet, a quo habet quicquid habet; sicut cum dicit, Io 7,16: *Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me, Patris*[1]. Et multa huiusmodi in verbis Domini inveniuntur, ad commendandam in Patre auctoritatem principii.—Nec tamen in auctoritate praemissa omnino reticuit se esse Spiritus Sancti principium: cum dixit eum *Spiritum Veritatis*[2], se autem prius dixerat *Veritatem*[3].

Obiiciunt etiam quod in quibusdam Conciliis invenitur sub interminatione anathematis prohibitum ne aliquid addatur in Symbolo in Conciliis ordinato: in quo tamen de processione Spiritus Sancti a Filio mentio non habetur. Unde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in Symbolo addiderunt.

[1] Vulg.: "... qui misit me".
[2] Io 15,26c.
[3] Io 14,6: "Ego sum via et veritas..."

Sed haec efficaciam non habent. Nam in determinatione Synodi Chalcedonensis[4] dicitur quod Patres apud Constantinopolim congregati doctrinam Nicaenae Synodi corroboraverunt, *non quasi aliquid minus esset inferentes, sed de Spiritu Sancto intellectum eorum, adversum eos qui Dominum eum respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes.* Et similiter dicendum est quod processio Spiritus Sancti a Filio implicite continetur in Constantinopolitano Symbolo[5], in hoc quod ibi dicitur quod *procedit a Patre:* quia quod de Patre intelligitur, oportet et de Filio intelligi, ut dictum est (supra et c.8). Et ab hoc addendum sufficit auctoritas Romani Pontificis, per quam etiam inveniuntur antiqua Concilia esse confirmata.

Inducunt etiam quod Spiritus Sanctus, cum sit simplex, non potest esse a duobus; et quod Spiritus Sanctus, si perfecte procedat a Patre, non procedit a Filio; et alia huiusmodi. Quae facile est solvere etiam parum in theologicis exercitato. Nam Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, propter unitatem divinae virtutis, et una productione producunt Spiritum Sanctum: sicut etiam tres personae sunt unum principium creaturae, et una actione creaturam producunt.

Pero estar razones carecen de fuerza, pues en la determinación del sínodo de Calcedonia se lee que los Padres reunidos en Constantinopla corroboraron la doctrina del sínodo Niceno, *no como infiriendo que fuese menos, sino declarando con testimonios de las Escrituras lo que ellos entendían del Espíritu Santo contra los que habían intentado negar que fuera Señor.* Igualmente, hay que decir que la afirmación de que el Espíritu Santo procede del Hijo está contenida en el símbolo constantinopolitano cuando se dice que *procede del Padre,* porque cuanto se dice del Padre es preciso entenderlo también del Hijo, según anotamos antes. A lo cual basta añadir la autoridad del Romano Pontífice, que—según hallamos—confirmó los antiguos concilios.

Alegan también que el Espíritu Santo, por su simplicidad, no puede provenir de dos, y que el Espíritu Santo, si procede perfectamente del Padre, no procede del Hijo y otras cosas semejantes, que fácilmente puede resolver aun el poco ejercitado en teología. Porque el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo en razón de la unidad del poder divino, y con una sola producción producen al Espíritu Santo, del mismo modo que las tres personas son un solo principio de la criatura y la producen con una sola acción.

[4] *Actione V;* MANSI, t.7 col.114B: "... quam (doctrinam) illi omnibus notam fecerunt, non quasi aliquid deesset prioribus adiicientes, sed suum de Spiritu Sancto intellectum contra illos qui dominationem eius respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes"; cf. 1 q.36 a.2 ad 2: *De potent.* q.20 a.4 ad 13. G. GEENEN, *En marge du Concile de Chalcédoine. Les textes du quatrième Concile dans les oeuvres de Saint Thomas:* Angelicum (1952) 43-59.
[5] "Credimus in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem ex Patre procedentem et cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum..." (MANSI, t.3 col.566BC; Denz. n.86); cf. AUGUST., *Epist.* 170 n.4: PL 33,749.

CAPITULUM XXVI

QUOD NON SUNT NISI TRES PERSONAE IN DIVINIS PATER, FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS

CAPITULO XXVI

En Dios no hay más que tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo

De todo lo cual se colige que en la naturaleza divina subsisten tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que estas tres son un solo Dios, distintas solamente por sus mutuas relaciones. Pues el Padre se distingue del Hijo por la relación de paternidad y por la carencia de origen; el Hijo se distingue del Padre por la relación de filiación; el Padre y el Hijo se distinguen del Espíritu Santo por la espiración, por decirlo así; y el Espíritu Santo se distingue del Padre y del Hijo por la procesión de amor con que procede de ambos.

Y fuera de estas tres personas no puede ponerse una cuarta en la naturaleza divina. En efecto, las personas divinas, por convenir en la esencia, no pueden distinguirse si no es por relación de origen, según dijimos antes. Estas relaciones de origen conviene considerarlas, no según una procesión que tienda a lo exterior —pues, así, el que procede no sería coesencial a su principio—, sino que es preciso que permanezca en lo interior. Pero que algo proceda, permaneciendo dentro de su principio, sucede solamente en la operación del entendimiento y de la voluntad, según se ve por lo dicho. Por lo cual las personas divinas no pueden multiplicarse sino según lo exija la procesión del entendimiento y de la voluntad en Dios. Pero no es posible que en Dios haya más que una procesión según el entendimiento, puesto que su entender es uno y simple y perfecto, ya que, entendiéndose, entiende todas las demás cosas y así no puede haber en Dios más que una procesión del

Ex his igitur quae dicta sunt, accipere oportet quod in divina natura tres personae subsistunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et quod hi tres sunt unus Deus, solis relationibus ad invicem distincti. Pater enim a Filio distinguitur paternitatis relatione, et innascibilitate; Filius autem a Patre relatione filiationis; Pater autem et Filius a Spiritu Sancto spiratione, ut ita dicatur; Spiritus autem Sanctus a Patre et Filio processione amoris, qua ab utroque procedit.

Praeter has tres personas non est quartam in divina natura ponere. Personae enim divinae, cum in essentia conveniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, ut ex dictis (c.24) patet. Has autem originis relationes accipere oportet, non secundum processionem in exteriora tendentem, sic enim procedens non esset co-essentiale suo principio: sed oportet quod processio interius consistat. Quod autem aliquid procedat manens intra suum principium, invenitur solum in operatione intellectus et voluntatis, ut ex dictis (cc.11.19) patet. Unde personae divinae multiplicari non possunt nisi secundum quod exigit processio intellectus et voluntatis in Deo [1]. Non est autem possibile quod in Deo sit nisi una processio secundum intellectum: eo quod suum intelligere est unum et simplex et perfectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia. Et sic non potest esse in Deo nisi

[1] Cf. *De rationibus fidei* c.4 (967).

una Verbi processio. Similiter autem oportet et processionem amoris esse unam tantum: quia etiam divinum velle est unum et simplex, amando enim se amat omnia alia. Non est igitur possibile quod sint in Deo nisi duae personae procedentes: una per modum intellectus ut Verbum, scilicet Filius; et alia per modum amoris, ut Spiritus Sanctus. Est etiam et una persona non procedens, scilicet Pater. Solum igitur tres personae in Trinitate esse possunt.

Item. Si secundum processionem oportet personas divinas distingui; modus autem personae quantum ad processiones non potest esse nisi triplex; ut scilicet sit aut omnino non procedens, quod Patris est; aut a non procedente procedens, quod Filii est; aut a procedente procedens, quod Spiritus Sancti est: impossibile est igitur ponere plures quam tres personas.

Licet autem in aliis viventibus possint relationes originis multiplicari, ut scilicet sint in natura humana plures patres et plures filii, in divina natura hoc omnino impossibile est esse. Nam filiatio, cum in una natura sit unius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est etiam de aliis formis. Unde, cum in Deo non sit materia aut subiectum; et ipsae relationes sint subsistentes, ut ex supra (c.14) dictis patet: impossibile est quod in Deo sint plures filiationes. Et eadem ratio est de aliis. Et sic in Deo sunt solum tres personae.

Si quis autem obiiciens dicat quod in Filio, cum sit perfectus Deus, est virtus intellectiva perfecta, et sic potest producere verbum; et similiter, cum in Spiritu Sancto sit bonitas infinita, quae est communicationis principium, poterit alteri divinae personae naturam divinam communicare: — considerare debet quod Filius est

Verbo. E igualmente es preciso que la procesión de amor sea una sola, porque también el querer divino es uno y simple, puesto que amándose ama todo lo demás. No es, pues, posible que haya en Dios más de dos personas que procedan: una por vía de entendimiento, como el Verbo, es decir, el Hijo, y otra por vía de amor, a saber, el Espíritu Santo. Es también una sola la persona que no procede, es decir, el Padre. Por lo tanto, en la Divinidad solamente puede haber tres personas.

Además, si las personas divinas se distinguen según la procesión y el modo de la persona, en cuanto a la procesión, no puede ser sino triple, a saber: o que sea absolutamente no procedente, y es el Padre; o procedente del no procedente, y es el Hijo; o procedente del procedente, y es el Espíritu Santo. Es imposible, en consecuencia, que haya más de tres personas.

Porque, aunque en los demás vivientes puedan multiplicarse las relaciones de origen, como por ejemplo: hay en la naturaleza humana muchos padres y muchos hijos, esto es completamente imposible en la naturaleza divina. Porque la filiación, por ser en una naturaleza de una sola especie, no puede multiplicarse sino por parte de la materia o sujeto, según ocurre con las demás formas. Por lo cual, como quiera que en Dios no hay materia o sujeto, y las mismas relaciones son subsistentes, es imposible que en Dios haya muchas filiaciones. Y la misma razón vale para lo demás. Por tanto, en Dios sólo hay tres personas.

Y si alguien objeta diciendo que el Hijo, por ser perfecto Dios, tiene virtud intelectiva perfecta y así puede producir verbo, e igualmente, por tener el Espíritu Santo bondad infinita, que es principio de comunicación, puede comunicar la naturaleza divina a otra persona divina, debe considerar que el Hijo es Dios como engendrado, mas no como engendrante;

por tanto, en El está la virtud intelectiva como está en quien procede como verbo, pero no como en quien produce verbo. E igualmente, por ser el Espíritu Santo Dios como quien procede, en El está la bondad infinita como está en la persona que la recibe, mas no como está en quien comunica a otra la bondad infinita. Pues sólo se distinguen entre sí por las relaciones, según consta por lo dicho. Luego en el Hijo está toda la plenitud de la divinidad y en igual medida como está en el Padre, pero con relación de natividad, así como en el Padre está con relación de generación activa. Por lo cual, si la relación del Padre se atribuyera al Hijo, desaparecería toda distinción. Y lo mismo hay que decir del Espíritu Santo.

Y de esta Trinidad podemos ver cierta semejanza en el entendimiento humano. Porque el mismo entendimiento, en cuanto que se entiende en acto, concibe en sí mismo su verbo, que no es otra cosa más que la misma intención inteligible de la mente, llamada también *mente entendida*, existente en ella. La cual, por amarse también a sí misma, se produce a sí misma en la voluntad como objeto amado. Pero no procede más allá dentro de sí, sino que se encierra en un círculo, cuando por amor vuelve a la misma sustancia de la que había empezado a proceder mediante la intención entendida; habiendo, sin embargo, procesión hacia los efectos exteriores cuando por amor de sí tiende a hacer algo. Y así hallamos tres cosas en la mente: la mente misma, que es principio de la procesión en cuanto que permanece en su naturaleza, la mente concebida en el entendimiento y la mente amada en la voluntad. Sin embargo, estas tres cosas no son una sola naturaleza, porque el entender de la mente no es su ser, como tampoco su querer es su ser o su entender. Y, por lo mismo, ni la mente entendida ni la mente amada son personas, puesto que no son sub-

Deus ut genitus, non ut generans: unde virtus intellectiva est in eo ut in procedente per modum verbi, non ut in producente verbum. Et similiter, cum Spiritus Sanctus sit Deus ut procedens, est in eo bonitas infinita ut in persona accipiente, non ut in communicante alteri bonitatem infinitam. Non enim distinguuntur ab invicem nisi solis relationibus, ut ex supra (cc.14.24) dictis patet. Tota igitur plenitudo divinitatis est in Filio, et eadem numero quae est in Patre: sed cum relatione nativitatis, sicut in Patre cum relatione generationis activae. Unde, si relatio Patris attribueretur Filio, omnis distinctio tolleretur. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto.

Huius autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare [2]. Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et *mens intellecta* dicitur, in mente existens. Quae dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam a qua processio incoeperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium, in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate. Non tamen haec tria sunt una natura: quia intelligere mentis non est eius esse, nec eius velle est eius esse aut intelligere. Et propter hoc etiam mens intellecta et mens amata non sunt personae: cum non sint subsistentes. Mens etiam ipsa, in sua natura existens, non est persona:

[2] *Cf.* 1 q.93 a.6-8.

cum non sit totum quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis.

In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis divinae quantum ad processionem, *quae multiplicat Trinitatem* [3]: cum ex dictis manifestum sit esse in divina natura Deum ingenitum, qui est totius divinae processionis principium, scilicet Patrem; et Deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet Filium; et Deum per modum amoris procedentem, scilicet Spiritum Sanctum. Ulterius autem intra divinam naturam nulla processio invenitur, sed solum processio in exteriores effectus. In hoc autem deficit a repraesentatione divinae Trinitatis, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius naturae, et singulis horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est (l.1, cc.45.73). Et propter hoc, sic consideratur divina similitudo in homine sicut similitudo Herculis in lapide: quantum ad repraesentationem formae, non quantum ad convenientiam naturae. Unde et in mente hominis dicitur esse *imago Dei* (cf. c.11): secundum illud Gen 1,26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis similitudo: prout quaelibet res in sua substantia una est: et specie quadam formatur; et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis (cc.11.19) patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali: amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. Unde et species naturalium rerum a remotis repraesentat Filium: ordo autem Spiritum Sanctum. Et ideo,

sistentes. Y tampoco es persona la mente misma, en cuanto que permanece en su naturaleza, por no ser un todo subsistente, sino parte de un subsistente, a saber, el hombre.

Luego en nuestra mente se halla una semejanza de la divina Trinidad en cuanto a la procesión *que repite la Trinidad;* pues por lo dicho se ve que en la naturaleza divina hay Dios ingénito, que es principio de toda procesión divina, es decir, el Padre; y Dios engendrado, como Verbo concebido en el entendimiento, a saber, el Hijo; y Dios que procede como Amor, es decir, el Espíritu Santo; y fuera de éstas no hay dentro de la naturaleza divina ninguna otra procesión, sino la que tiende a los efectos exteriores. No obstante, nuestra mente falla en la representación de la Trinidad en que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma naturaleza y cada uno de ellos es persona perfecta, ya que el entender y querer de Dios son su mismo ser divino, según se ha demostrado. Por lo cual la semejanza de Dios se ve en el hombre como se ve en la semejanza de Hércules en la piedra, en cuanto a la representación de la forma, no en cuanto a la conveniencia de naturaleza. Por esto se dice también que en la mente del hombre está *la imagen de Dios,* según aquello: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.*

También en las demás cosas hallamos cierta semejanza de la Trinidad, en cuanto que toda cosa es una en su sustancia, y es formada por cierta especie y tiene algún orden. Ahora bien, es evidente por lo dicho que la concepción del entendimiento en el ser inteligible es como la información de la especie en el ser natural; y el amor es como la tendencia o el orden en la cosa natural. Por lo tanto, también las especies de las cosas naturales representan remotamente al Hijo, y el orden, al Espíritu Santo. Y

[3] Boecio, *De Trinitate* VI: PL 64,1255A: "Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem..."

por eso, en razón de esta remota y oscura representación en las cosas irracionales, se dice que hay en ellas un *vestigio* de la Trinidad, pero no una *imagen*, según aquello: *¿Acaso comprenderás los vestigios de Dios...?*

Y baste con lo dicho hasta el presente acerca de la Trinidad divina.

propter remotam repraesentationem et obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse Trinitatis *vestigium*, non *imago*: secundum illud Iob 11,7: *Numquid vestigia Dei comprehendes?* [4], etc.

Et haec de divina Trinitate ad praesens dicta sufficiant.

CAPITULUM XXVII
DE INCARNATIONE VERBI SECUNDUM TRADITIONEM SACRAE SCRIPTURAE

CAPITULO XXVII
Sobre la encarnación del Verbo, según la tradición de la Sagrada Escritura

Hemos dicho anteriormente hablando de la generación divina, que al Hijo de Dios, el Señor Jesucristo, le convenían unas cosas según la naturaleza divina y otras según la humana, en la cual se quiso encarnar el Hijo eterno de Dios asumiéndola en el tiempo. Ahora, pues, nos queda por tratar del misterio mismo de la encarnación, el cual es, entre todas las obras divinas, el que más excede la capacidad de nuestra razón, pues no puede imaginarse hecho más admirable que este de que el Hijo de Dios, verdadero Dios, se hiciese hombre verdadero. Y, siendo lo más admirable, se seguirá que todos los demás milagros estarán relacionados con la verdad de este hecho admirabilísimo, porque *lo supremo de cualquier género es causa de lo contenido en él.*

Y confesamos esta admirable encarnación de Dios por enseñárnosla la autoridad divina. Porque dice San Juan: *Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros.*—Y el apóstol San Pablo, hablando del Hijo de Dios, dice: *Quien, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se*

Quoniam autem supra (cc.4.8), cum de generatione divina ageretur, dictum est Dei Filio, Domino Iesu Christo, quaedam secundum divinam naturam, quaedam secundum h u m a n a m convenire, quam ex tempore assumendo, Dei aeternus Filius voluit incarnari: de ipso nunc Incarnationis mysterio restat dicendum (cf. c.1). Quod quidem inter divina opera maxime rationem excedit: nihil enim mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus, Dei Filius, fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est, consequitur quod ad huius maxime mirabilis fidem omnia alia miracula ordinentur: cum *id quod est in unoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur* [1].

Hanc autem Dei incarnationem mirabilem, auctoritate divina tradente, confitemur. Dicitur enim Io 1,14: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.*—Et Apostolus Paulus, Phil 2,6.7, dicit, de Filio Dei loquens: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo:*

[4] Vulg.: "Forsitan..."

[1] I *Metaphys.* I; 993b,24-26; *Expos. II Metaphys.* lect.2 (292-293).

sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo [2].

Hoc etiam ipsius Domini Iesu Christi verba manifeste ostendunt: cum de se quandoque loquatur humilia et humana, ut est illud, *Pater maior me est* (Io 14,28), et, *Tristis est anima mea usque ad mortem* (Mt 26,38), quae ei secundum humanitatem assumptam conveniunt; quandoque vero sublimia et divina, ut est illud, *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30), et, *Omnia quae habet Pater, mea sunt* [3], quae certum est ei secundum naturam divinam competere.

Ostendunt etiam hoc ipsius Domini facta quae de ipso leguntur. Quod enim timuit, tristatus est, esuriit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam. Quod propria potestate infirmos sanavit, quod mortuos suscitavit, et quod elementis mundi efficaciter imperavit, quod daemones expulit, quod peccata dimisit, quod a mortuis cum voluit resurrexit, quod denique caelos ascendit, divinam in eo virtutem demonstrant.

anonadó, tomando forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres, y en la condición de hombre.

También muestran suficientemente esto las palabras del mismo Señor Jesucristo, que a veces habla de sí humilde y llanamente; por ejemplo: *El Padre es mayor que yo* y *Triste está mi alma hasta la muerte*, y son cosas estas que le convienen según la humanidad asumida; por el contrario, otras veces dice de sí cosas sublimes y divinas: *Yo y el Padre somos una sola cosa* y *Todo cuanto tiene el Padre es mío*, que le competen ciertamente según la naturaleza divina.

Demuestran también esto los hechos que leemos del mismo Señor. Pues que temió, se entristeció, tuvo hambre, murió, pertenece a la naturaleza humana; pero que curó enfermos por su propio poder, resucitó muertos, ejerció un dominio eficaz sobre los elementos del mundo, expulsó a los demonios, perdonó los pecados, resucitó de entre los muertos cuando quiso y, finalmente, que subió a los cielos, demuestran en El un poder divino.

CAPITULUM XXVIII
DE ERRORE PHOTINI CIRCA INCARNATIONEM

CAPITULO XXVIII
Del error de Fotino acerca de la encarnación

Quidam autem, Scripturarum sensum depravantes, circa Domini nostri Iesu Christi divinitatem et humanitatem perversum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, ut Ebion et Cerinthus, et postea Paulus Samosatenus et Photinus, qui in Christo solum naturam humanam confitentur; divinitatem vero non per naturam, sed per quandam

Algunos, falseando el sentido de las Escrituras, erraron acerca de la divinidad y humanidad de nuestro Señor Jesucristo.

Porque hubo algunos, como Ebión y Cerinto, y después Pablo de Samosata y Fotino, que sólo admitieron en Cristo la naturaleza humana, imaginando que en El está la divinidad, no por naturaleza, sino por cierta ex-

[2] Vulg.: "... esse se aequalem..."

[3] Io 16,15: "Omnia quaecumque..." (Vulg.).

celente participación de la gloria divina que mereció por sus obras, según dijimos antes.

Pero, omitiendo algunas cosas que ya dijimos antes contra esta opinión, hemos de advertir que ella destruye el misterio de la encarnación.

Porque, según esta opinión, Dios no hubiese asumido la carne para hacerse hombre, sino que más bien el hombre carnal se hubiese hecho Dios. Y así no sería verdad lo que dice San Juan: *El Verbo se hizo carne,* sino lo contrario, *la carne se hizo Verbo.*

Igualmente, no convendrían al Hijo de Dios la anonadación o el descenso, sino que más bien convendría al hombre la glorificación y la ascensión, y así no sería verdadero lo dicho por Apóstol: *Quien, existiendo en la forma de Dios, se anonadó, tomando la forma de siervo,* sino solamente la exaltación del hombre a la gloria divina, de la que dice después: *Por lo cual Dios le exaltó.*

Tampoco sería verdad lo que dice el Señor: *He bajado del cielo,* sino sólo aquello: *Subo a mi Padre;* siendo así que la Sagrada Escritura une ambas cosas. Porque dice el Señor: *Nadie sube al cielo sino quien bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo, y el mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos.*

Y así tampoco convendría al Hijo el ser enviado por el Padre ni el haber salido del Padre para venir al mundo, sino sólo el ir al Padre y, sin embargo, El mismo une ambas cosas diciendo: *Mas ahora voy al que me ha enviado* y también: *Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre;* con lo cual se comprueba a la vez la humanidad y la divinidad.

excellentem divinae gloriae participationem, quam per opera meruerat, in eo fuisse confingunt, ut superius (c.4) dictum est.

Sed, ut alia praetermittamus quae contra positionem huiusmodi dicta sunt superius (ibid.), haec positio Incarnationis mysterium tollit.

Non enim, secundum positionem huiusmodi, Deus carnem assumpsisset, ut fieret homo: sed magis homo carnalis Deus factus fuisset. Et sic non verum esset quod Ioannes dicit (1,14), *Verbum caro factum est:* sed magis e contrario, *Caro Verbum facta fuisset.*

Similiter etiam non convenirent Dei Filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio et ascensio, et sic non verum esset quod Apostolus dicit (Phil 2, 6.7), *Qui cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum formam servi accipiens:* sed sola exaltatio hominis in divinam gloriam, de qua postmodum subditur (v.9), *Propter quod et Deus exaltavit illum.*

Neque verum esset quod Dominus dicit (Io 6,38), *Descendi de caelo,* sed solum quod ait (ibid., 20,17), *Ascendo ad Patrem meum:* cum tamen utrumque Scriptura coniungat. Dicit enim Dominus, Io 3,13: *Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, Filius hominis, qui est in caelo;* et Eph 4,10, *Qui descendit, ipse est qui ascendit super omnes caelos.*

Sic etiam non conveniret Filio quod missus esset a Patre neque quod a Patre exiverit ut veniret in mundum, sed solum quod ad Patrem iret: cum tamen ipse utrumque coniungat, dicens, Io 16,5, *Vado ad eum qui misit me;* et iterum (ibid. v.28), *Exivi a Patre et veni in mundum, et iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*[1]*;* in quorum utroque et humanitas et divinitas comprobatur.

[1] Vulg.: "... in mundum, iterum..."

CAPITULUM XXIX
De errore Manichaeorum circa incarnationem

CAPITULO XXIX
Del error de los maniqueos acerca de la encarnación

Fuerunt autem et alii qui, veritate Incarnationis negata, quandam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichaei[1], Dei Filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse. Unde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quae secundum hominem gessit, sicut quod natus est, quod comedit, bibit, ambulavit, passus est et sepultus, in veritate fuisse, sed in quadam simulatione, consequitur. Et sic patet quod totum Incarnationis mysterium ad quandam fictionem deducunt.

Haec autem positio primo quidem Scripturae auctoritatem evacuat. Cum enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, et in ceteris similiter, mentitur Scriptura dicens, *Verbum caro factum est* (Io 1,14), si solum phantastica caro fuit. Mentitur etiam dicens Iesum Christum ambulasse, comedisse, mortuum fuisse et sepultum, si haec in sola phantastica apparitione contigerunt. Si autem vel in modico auctoritati Sacrae Scripturae derogetur, iam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quae Sacris Scripturis innititur, secundum illud Io 20,31: *Haec scripta sunt ut credatis.*

Potest autem aliquis dicere Scripturae quidem Sacrae veritatem non deesse, dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset: quia rerum similitudines aequivoce ac figurate ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut ho-

Hubo también algunos que, negando la verdad de la encarnación, enseñaron cierta imitación ficticia de la misma. Pues dijeron los maniqueos que el Hijo de Dios había asumido un cuerpo, no verdadero, sino aparente. Por lo cual no pudo ser verdadero hombre, sino sólo aparente; ni tampoco fue verdadero, sino sólo ficticio, lo que hizo en cuanto hombre, como nacer, comer, beber, andar, padecer y ser sepultado. Por donde vemos que reducen totalmente el misterio de la encarnación a cierta ficción.

Pero esta opinión anula, en primer lugar, la autoridad de la Escritura, porque, como quiera que la apariencia de carne no es carne ni la apariencia de andar es andar, etc., miente la Escritura al decir: *El Verbo se hizo carne,* si fue solamente en realidad carne ficticia. Y miente también al decir que Jesucristo anduvo, comió, murió, y fue sepultado, si todo esto ocurrió solamente en apariencia imaginaria. Mas, por poco que se derogue la autoridad de la Santa Escritura, perece toda la firmeza de nuestra fe, que se funda en las Sagradas Escrituras, según aquello: *Y estas cosas fueron escritas para que creáis.*

Sin embargo, alguien puede decir que no carece de verdad la Sagrada Escritura cuando narra lo ficticio como real, porque las semejanzas de las cosas se nombran equívoca y figuradamente con los nombres de las mismas cosas, como, por ejemplo, un

[1] AUGUST., *De haeresibus* c.46: "... Nec fuisse in carne vera, sed simulatam speciem carnis ludificandis humanis sensibus praebuisse, ubi non solum mortem, verum etiam resurrectionem similiter mentiretur" (ed. OEHLER, *Corp. haeres.* t.1 p.210).

hombre pintado es llamado equívocamente hombre; y la Sagrada Escritura suele usar ese modo de hablar, como cuando dice: *Y la roca era Cristo.* Y vemos también que en ella se atribuyen a Dios muchas cosas corporales sólo en razón de alguna semejanza, como cuando se le llama cordero, león o algo parecido.

No obstante, aunque las semejanzas de las cosas toman a veces equívocamente los nombres de las mismas, no es propio de la Sagrada Escritura el proponer bajo tal equívoco toda la narración de un hecho, de suerte que no pueda verse claramente la verdad por otros lugares de la Escritura, pues de ello no se seguiría la instrucción, sino el engaño de los hombres; siendo así que dice el Apóstol: *Todo cuanto está escrito, se escribió para nuestra enseñanza* y *Toda Escritura divinamente inspirada es útil para enseñar, para argüir.*—Además, toda la narración evangélica sería ficticia y fabulosa si contara como reales las semejanzas aparentes de las cosas, cuando precisamente leemos: *Porque no fue siguiendo artificiosas fábulas como os dimos a conocer el poder de nuestro Señor Jesucristo.*

Si la Escritura narra alguna vez algo que no tuvo existencia real, sino sólo aparente, por el mismo estilo de la narración lo da a entender. Por ejemplo, se dice en el Génesis: *Y alzando los ojos*—Abrahán—*se le manifestaron tres varones,* lo cual indica que fueron varones aparentes. Por eso en ellos adoró a Dios y confesó la divinidad, diciendo: *He comenzado a hablar a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza;* y más adelante: *Lejos eso de ti, el juez de la tierra toda.*—Y no es causa de error alguno el que Isaías, Ezequiel y otros profetas hayan descrito cosas que sólo vieron imaginariamente, puesto que las emplean como descripción profética y no como narración histórica. Y, con

mo pictus aequivoce dicitur homo; et ipsa Sacra Scriptura consuevit, hoc modo loquendi uti, ut est illud 1 Cor 10,4, *Petra autem erat Christus.* Plurima autem corporalia in Scripturis de Deo inveniuntur dici propter similitudinem solam: sicut quod nominatur agnus vel leo, vel aliquid huiusmodi.

Sed licet rerum similitudines aequivoce rerum sibi nomina interdum assumant, non tamen competit Sacrae Scripturae ut narrationem unius facti totam sub tali aequivocatione proponat, ita quod ex aliis Scripturae locis manifesta veritas haberi non possit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur; cum tamen Apostolus dicat, Rom 15,4, quod *quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt;* et 2 Tim 3,16, *Omnis Scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum et erudiendum*[2].—Esset praeterea tota evangelica narratio poetica et fabularis, si rerum similitudines apparentes, quasi res ipsas narraret: cum tamen dicatur 2, Petr 1,16: *Non enim indoctas*[3] *fabulas secuti notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem.*

Sicubi vero Scriptura narrat aliqua quae apparentiam et non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit. Dicitur enim Gen 18,2: *Cumque elevasset oculos,* Abraham scilicet, *apparuerunt tres viri,* ex quo datur intelligi quod secundum apparentiam viri fuerunt. Unde et in eis Deum adoravit et deitatem confessus est, dicens (v. 27), *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis;* et iterum (v.25), *Non est tuum hoc, qui iudicas omnem terram*[4].—Quod vero Isaias et Ezechiel et alii prophetae aliqua descripserunt quae imaginarie visa sunt, errorem non generat: quia huiusmodi ponunt

[2] Vulg.: "... ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia".
[3] Vulg.: "doctas".
[4] Vulg.: "... non est hoc tuum..."

non in narratione historiae, sed in descriptione prophetiae. Et tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur: sicut Isaiae 6,1, *Vidi Dominum sedentem* etc.; Ez 1,3, *Facta est super me manus Domini et vidi*[5] etc.; Ez 8,3, *Emissa similitudo manus apprehendit me et adduxit, et veni in Ierusalem in visione Dei*[6].

Quod etiam aliqua in Scripturis de rebus divinis per similitudinem dicuntur, errorem generare non potest. Tum quia similitudines sumuntur a rebus tam vilibus ut manifestum sit quod haec secundum similitudinem, et non secundum rerum existentiam dicuntur.—Tum quia inveniuntur aliqua proprie dicta in Scripturis per quae veritas expresse manifestatur quae sub similitudinibus in locis aliis occultatur. Quod quidem in proposito non accidit: nam nulla Scripturae auctoritas veritatem eorum quae de humanitate Christi leguntur, excludit.

Forte autem quis dicat quod hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit, Rom 8,3: *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati*[7]. Vel per hoc quod dicit Phil 2,7: *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.*—Hic autem sensus per ea quae adduntur excluditur. Non enim dicit solum *in similitudinem carnis,* sed addit *peccati:* quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non *carnem peccati,* quia in eo peccatum non fuit, sed *similem carni peccati,* quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato.—Similiter fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit *in similitudinem hominum factus,* per hoc quod dicitur, *formam servi accipiens.* Manifestum est enim *formam* pro natura poni, et non pro similitudine, ex

todo, siempre añaden algo que muestra la apariencia, por ejemplo: *Vi al Señor sentado; El Señor puso su mano sobre mí; Tendió como una mano y me cogió y en visión divina me llevó a Jerusalén.*

Tampoco es causa de error el que en las Escrituras se diga algo de las cosas divinas por solas semejanzas, ya porque las semejanzas se toman de cosas tan viles, de modo que se ve que se dicen según semejanza y no según la existencia real, ya porque en las Escrituras hallamos otras cosas dichas propiamente por las que se manifiesta expresamente la verdad que en otros lugares se oculta bajo semejanzas. Pero esto no hace a nuestro propósito, porque ningún texto de la Escritura excluye la verdad de lo que leemos acerca de la humanidad de Cristo.

Mas quizá diga alguien que esto se da a entender por lo que dice el Apóstol: *Enviando Dios a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado;* o por aquello: *Haciéndose semejante a los hombres y en la condición de hombre.*—Pero no cabe tal sentido por lo que se dice a continuación. Pues no dice solamente *en semejanza de carne,* sino que añade *de pecado;* porque Cristo tuvo ciertamente verdadera carne, mas no carne de pecado, puesto que en El no lo hubo; pero sí *semejante a la carne de pecado,* porque tuvo carne pasible, cual es la carne del hombre a causa del pecado.—Igualmente, tampoco cabe un sentido ficticio en aquello que dice: *haciéndose semejante a los hombres,* al decir *tomando la forma de siervo.* Porque es evidente que usa *forma* en lugar de naturaleza, y no en sentido de semejanza, por lo que había dicho: *Quien, existiendo en la for-*

[5] Vulg.: "... super eum ibi manus Domini. Et vidi..."
[6] Vulg.: "... apprehendit me in cincinno capitis mei et elevavit me spiritus inter terram et adduxit me in Ierusalem..."
[7] Vulg.: "Deus Filium suum mittens..."

ma de Dios, donde se pone, *forma* en vez de naturaleza; porque no suponen que Cristo hubiera sido Dios por la sola semejanza. Se rechaza también el sentido ficticio por lo que añade: *hecho obediente hasta la muerte.*—Por tanto, no se toma semejanza por la semejanza de apariencia, sino por la natural semejanza de especie, tal como se dice que todos los hombres son semejantes en especie.

Y aún más expresamente rechaza la Sagrada Escritura toda sospecha de apariencia. Porque se dice que, *viéndole ellos andar sobre el mar, se turbaron y decían: Es un fantasma. Y de miedo comenzaron a gritar.* Y acto seguido desvaneció el Señor su sospecha, por lo que se añade: *Pero al instante les habló, diciendo: Tened confianza; soy yo; no temáis.*—Puesto que no parece razonable que, o bien haya ocultado a los discípulos que sólo había asumido un cuerpo aparente, siendo así que los había elegido para que dieran testimonio de la verdad *por lo que habían visto y oído;* o bien, si no se lo ocultó, el creer que se hallaban ante un fantasma no les hubiera entonces causado temor.

Y más expresamente todavía alejó el Señor de la mente de los discípulos la sospecha de un cuerpo aparente después de la resurrección. Porque se dice que los discípulos, *aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu*—es decir, cuando vieron a Jesús—. Y El les dijo: *¿Por qué os turbáis y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos? Ved mis manos y mis pies, que yo soy. Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo.* Y en vano se hubiera dejado palpar si sólo hubiese tenido un cuerpo aparente.

Además, los apóstoles se presentan a sí mismos como testigos idó-

hoc quod dixerat (v.6), *Qui cum in forma Dei esset,* ubi pro natura ponitur *forma:* non enim ponunt quod Christus fuerit similitudinarie Deus. Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit (v.8), *Factus obediens usque ad mortem.*—Non ergo similitudo accipitur pro similitudine apparentiae, sed pro naturali similitudine speciei: sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Magis autem Sacra Scriptura expresse phantasmatis suspicionem excludit. Dicitur enim Mt 14,26, quod *videntes discipuli Iesum ambulantem supra mare, turbati sunt, dicentes, Quia phantasma est, et prae timore clamaverunt*[8]. Dominus consequenter removit: unde subditur (v.27), *Statimque Iesus locutus est eis, dicens: Habete fiduciam, Ego sum, Nolite timere.*—Quamvis non rationabile videatur quod aut discipulos lateret quod non nisi corpus phantasticum assumpsisset, cum eos ad hoc elegerit ut de eo testimonium perhiberent veritatis *ex his quae viderant et audierant*[9]; aut si eos non latebat, aestimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

Adhuc autem expressius suspicionem phantastici corporis a mentibus discipulorum removit Dominus post resurrectionem. Dicitur enim Lucae ult.[10] quod discipuli, *conturbati et conterriti, aestimabant se spiritum videre,* dum scilicet viderunt Iesum. *Et dixit eis: Quid turbati estis, et cogitationes ascendunt in corda vestra? Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum. Palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Frustra enim se palpandum praebuit, si non nisi corpus phantasticum habuisset.

Item. Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt: dicit

[8] Vulg.: "Et videntes eum super mare ambulantem..."
[9] Act 4,20: "non enim possumus quae vidimus et audivimus non loqui" (Vulg.).
[10] C.24,37-39.

enim Petrus, Act 10,40: *Hunc,* scilicet Iesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis qui manducavimus et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis.* Et Ioannes Apostolus, in principio suae Epistolae[11], dicit: *Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae, hoc testamur.* Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei existentia, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo. Et sic *inanis est eorum praedicatio, inanis est et fides nostra*[12], ut dicit Paulus 1 Cor 15,14.

Amplius autem, si Christus verum corpus non habuit, non vere mortuus est. Ergo nec vere resurrexit. Sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, praedicantes mundo ipsum resurrexisse. Unde Apostolus ibidem (v.15) dicit: *Invenimur autem et falsi testes Dei: quoniam testimonium diximus adversus Deum, quod suscitaverit Iesum, quem non suscitavit.*

Praeterea. Falsitas non est idonea via ad veritatem: secundum illud Eccli 34,4: *A mendace quid verum dicetur?* Adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit: dicit enim ipse, Io 18,37: *Ego autem in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati*[13]. Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem si ea quae dicuntur de ipso, in apparentia tantum fuissent: nam *falsum est*

neos de Cristo, porque dice San Pedro: *A éste*—es decir, a Jesús—, *Dios le resucitó al tercer día y le dio manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros que comimos y bebimos con El, después de resucitado de entre los muertos.* Y el apóstol San Juan, al principio de la primera carta, dice: *Lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos, tocando al Verbo de vida..., os lo anunciamos a vosotros.* Ahora bien, no puede tomarse eficaz testimonio de verdad de aquello que no existió en realidad, sino sólo en apariencia. Por lo tanto, si el cuerpo de Cristo fue aparente, y no comió ni bebió, ni fue visto, ni palpado verdaderamente, sino sólo aparentemente, resulta que no es idóneo el testimonio que de Cristo dan los apóstoles. Y así, *vana es su predicación, vana nuestra fe,* como dice San Pablo.

Si Cristo no tuvo cuerpo verdadero, tampoco murió en realidad, ni tampoco resucitó. En consecuencia, los apóstoles son falsos testigos de Cristo al predicar al mundo que ha resucitado. Por lo que allí mismo dice el Apóstol: *Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó.*

Además, la falsedad no es buen camino para la verdad, según aquello: *¿De la mentira puede salir la verdad?* Ahora bien, la venida de Cristo al mundo fue para manifestar la verdad, ya que El mismo dice: *Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Luego en Cristo no hubo ninguna falsedad. Sin embargo, la habría si las cosas que se predican de El hubieran sido sólo aparentes, puesto que *llamamos*

[11] 1 Io 1,1-2: "... de verbo vitae; et vita manifestata est et vidimus et testamur" (Vulg.).
[12] Vulg.: "Si autem Christus non surrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides vestra"
[13] Vulg.: "Ego in hoc... veni in mundum..."

falso lo que no es como parece ser. Por lo tanto, todo lo que se dice de Cristo existió realmente.

En la carta a los Romanos se dice también que *somos justificados ahora por su sangre;* y en el Apocalipsis: *Con tu sangre, nos has comprado para Dios.* Si, pues, no tuvo sangre verdadera, tampoco la derramó por nosotros. Luego no fuimos en realidad justificados ni redimidos. Así, pues, de nada sirve estar con Cristo.

Además, si la venida de Cristo al mundo no se ha de entender sino como fantasía, nada nuevo ocurrió con su venida; pues también en el Antiguo Testamento se apareció Dios a Moisés y a los profetas bajo múltiples figuras, según lo atestigua la misma Escritura del Nuevo Testamento. Mas esto desvirtúa toda la doctrina del Nuevo Testamento. En consecuencia, el Hijo de Dios asumió un cuerpo no aparente, sino verdadero.

quod non est ut videtur[14]. Omnia igitur quae de Christo dicuntur, secundum rei existentiam fuerunt.

Adhuc. Rom 5,9, dicitur quod *iustificati sumus in sanguine Christi*[15], et Apoc 5,9, dicitur: *Redemisti nos, Domine, in sanguine tuo*[16]. Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque vere pro nobis ipsum fudit. Neque igitur vere iustificati, neque vere redempti sumus. Ad nihil igitur utile est esse in Christo.

Item. Si non nisi phantasia intelligendus est adventus Christi in mundum, nihil novum in Christi adventu accidit: nam et in Veteri Testamento Deus apparuit Moysi et prophetis secundum multiplices figuras, ut etiam Scriptura Novi Testamenti testatur[17]. Hoc autem totam doctrinam Novi Testamenti vacuat. Non igitur corpus phantasticum, sed verum Filius Dei assumpsit.

CAPITULUM XXX

DE ERRORE VALENTINI CIRCA INCARNATIONEM

CAPITULO XXX

Del error de Valentín acerca de la encarnación

Algo muy parecido pensó también Valentín acerca del misterio de la encarnación. Pues dijo que Cristo no tuvo cuerpo terreno, sino uno que bajó del cielo y que nada recibió de la Virgen Madre, sino que pasó por ella como por un acueducto. Y parece ser que algunas palabras de la Sagrada Escritura le dieron ocasión para errar. Pues se lee: *Nadie sube*

His autem et Valentinus propinque de mysterio Incarnationis sensit. Dixit enim quod Christus non terrenum corpus habuit, sed de caelo portavit: et quod nihil de Virgine Matre accepit, sed per eam quasi aquaeductum transivit[1]. Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis Sacrae Scripturae accepisse videtur. Dicitur enim

[14] IV *Metaphys.* 29; 1024b,21-26; *Expos. V Metaphys.* lect.22 (1129).
[15] Vulg.: "iustificati in sanguine ipsius".
[16] Vulg.: "redemisti nos, Deo..."
[17] Mc 12,26; Hebr 1,1.

[1] AUGUST., *De haeresibus* c.11: "Christum autem a Patro missum, id est a Profundo, spiritale vel caeleste corpus secum attulisse, nihilque assumpsisse de virgine Maria, sed per illam tamquam per rivum aut per fistulam sine ulla de illa assumpta carne transisse" (ed.cit., t.1 p.199).

Io 3,13.31: *Nemo ascendit in caelum nisi qui de caelo descendit, Filius hominis, qui est in caelo... Qui de caelo venit, super omnes est*[2]. Et Io 6,38, dicit Dominus: *Descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me.* Et 1 Cor 15,47: *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo caelestis.* Quae omnia sic intelligi volunt ut Christus de caelo etiam secundum corpus descendisse credatur.

Procedit autem tam haec Valentini positio, quam Manichaeorum praemissa (c. praec.) ex una falsa radice: quia credebant quod haec omnia terrena a diabolo sint creata. Unde, cum *Filius Dei in hoc apparuerit ut dissolvat opera diaboli*[3], sicut dicitur 1 Io 3,8, non ei competebat ut de creatura diaboli corpus assumeret: cum etiam Paulus dicat, 2 Cor 6,14.15: *Quae societas lucis ad tenebras? Quae autem conventio Christi ad Belial?*

Et quia quae ab eadem radice procedunt, similes fructus producunt, in idem falsitatis inconveniens relabitur haec positio cum praedicta. Uniuscuiusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materiam dico et formam, ex quibus constituitur ratio speciei in his quae sunt ex materia et forma composita. Sed sicut caro humana et os et huiusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aer, aqua et terra, et huiusmodi, qualia sentimus, sunt materia carnis et ossis et huiusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, non fuit in ipso vera caro et verum os, sed omnia secundum apparentiam tantum. Et ita etiam non fuit verus homo, sed apparens: cum tamen, ut dictum est (c. praec.), ipse dicat: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*[4].

al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo... El que viene de arriba está sobre todos. Y dice el Señor: *He bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió* y *El primer hombre fue de la tierra, terreno: el segundo hombre fue del cielo, celestial.* Todo lo cual quiere entenderlo de modo que se crea que Cristo bajó del cielo también en cuanto al cuerpo.

Mas tanto esta opinión de Valentín, como la ya citada de los maniqueos proceden de un falso principio, a saber: de que todo lo terreno había sido creado por el diablo. Y como *para esto apareció el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo*—como se dice en la primera carta de San Juan—, no convenía que tomara cuerpo de una criatura del diablo; siendo así que San Pablo dice también: *¿Qué comunidad hay entre la luz y las tinieblas? ¿Qué concordia entre Cristo y Belial?*

Y como las cosas que proceden de la misma raíz producen frutos iguales, esta opinión cayó en el mismo error que la anterior. Porque cada especie tiene sus principios esenciales, a saber, materia y forma, por los cuales queda constituida la razón de especie en las cosas compuestas de materia y forma. Pero así como la carne humana y los huesos y cosas semejantes, son materia propia del hombre, así también el fuego, el aire, el agua, la tierra y demás semejantes que percibimos por los sentidos son materia de la carne, de los huesos y de las demás partes. Si, pues, el cuerpo de Cristo no fue terreno, no hubo en El verdadera carne ni verdaderos huesos, sino sólo en apariencia. Y así tampoco fue verdadero hombre, sino más bien aparente y, sin embargo—según anotamos—, dice El mismo: *El espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.*

[2] Vulg.: "... qui descendit de caelo... qui desursum venit..."
[3] Vulg.: "In hoc apparuit Filius Dei..."
[4] Lc 24,39.

El cuerpo celeste es, por su naturaleza, incorruptible e inalterable y no puede ser llevado fuera *de su lugar*. Ahora bien, no convino que el Hijo de Dios rebajara en algo la dignidad de la naturaleza asumida, sino más bien que la exaltara. Por tanto, no trajo al mundo inferior un cuerpo celestial o incorruptible, sino que más bien hizo incorruptible y celestial al cuerpo asumido, terreno y pasible.

Además, dice el Apóstol, hablando del Hijo de Dios: *Nacido de la descendencia de David según la carne*. Si, pues, el cuerpo de David fue terreno, también lo fue el cuerpo de Cristo.

Dice también el mismo Apóstol que *envió Dios a su Hijo, nacido de mujer*. Y San Mateo dice que *Jacob engendró a José, el esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado Cristo*. Mas no se diría que había sido hecho o nacido de ella si solamente hubiese pasado por ella como un canal, sin tomar de ella nada. Luego de ella asumió el cuerpo.

Tampoco podría llamarse a María Madre de Jesús—y así la llama el evangelista—si de ella nada hubiera tomado.

Además, dice el Apóstol: *Quien santifica*—es decir, Cristo—, *como los santificados*—o sea, los fieles de Cristo—, *de uno solo vienen. Por tanto, no se avergüenza de llamarlos hermanos, diciendo: Anunciaré tu nombre a mis hermanos*. Y más abajo: *Pues como los hijos participan en la carne y en la sangre, de igual manera El participó de las mismas*. Pero si Cristo tuvo sólo un cuerpo celeste, es manifiesto, por tenerlo nosotros terreno, que no venimos de uno mismo, y, en consecuencia, que no podemos ser llamados hermanos suyos. Y tampoco participaría de la carne y de la sangre, pues es sabido

Adhuc. Corpus caeleste secundum suam naturam est incorruptibile et inalterabile, et extra suum *ubi* non potest transferri [5]. Non autem decuit quod Dei Filius dignitati naturae assumptae aliquid detraheret, sed magis quod eam exaltaret. Non igitur corpus caeleste aut incorruptibile ad inferiora portavit, sed magis assumptum terrenum corpus et passibile incorruptibile reddidit et caeleste.

Item. Apostolus dicit, Rom 1, 3, de Filio Dei, quod *factus est ex semine David secundum carnem* [6]. Sed corpus David terrenum fuit. Ergo et corpus Christi.

Amplius. Idem Apostolus dicit, Gal 4,4, quod *Deus misit Filium suum factum ex muliere* [7]. Et Mt 1,16, dicitur quod *Iacob genuit Ioseph, virum Mariae, de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus*. Non autem vel ex ea factus, vel de ea natus diceretur, si solum per eam sicut per fistulam transisset, nihil ex ea assumens. Ex ea igitur corpus assumpsit.

Praeterea. Non posset dici Mater Iesu Maria, quod Evangelista testatur (Mt 1,18), nisi ex ea aliquid accepisset.

Adhuc. Apostolus dicit, Hebr 2,11.12: *Qui sanctificat*, scilicet Christus, *et qui sanctificantur*, scilicet fideles Christi, *ex uno omnes. Propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicens: Narrabo nomen tuum fratribus meis* [8]. Et infra (v.14): *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem*. Si autem Christus corpus caeleste solum habuit, manifestum est, cum nos corpus terrenum habeamus, quod non sumus ex uno cum ipso, et per consequens neque fratres eius possumus dici. Neque etiam ipse participavit carni et sanguini: nam

[5] I *De caelo et mundo* 3; 269b,31-32; Expos. lect.5 (55).
[6] Vulg.: "factus est ei..."
[7] Vulg.: "Misit Deus..."
[8] Vulg.: "... fratres eos vocare... dicens: "nuntiabo"; Ps 21,23: "narrabo..."

notum est quod caro et sanguis ex elementis inferioribus componuntur, et non sunt naturae caelestis. Patet igitur contra Apostolicam sententiam praedictam positionem esse.

Ea vero quibus innituntur, manifestum est frivola esse. Non enim Christus descendit de caelo secundum corpus aut animam, sed secundum quod Deus. Et hoc ex ipsis verbis Domini accipi potest. Cum enim diceret, Io 3,13, *Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo*, adiunxit, *Filius hominis, qui est in caelo:* in quo ostendit se ita descendisse de caelo quod tamen in caelo esse non desierit. Hoc autem proprium deitatis est, ut ita in terris sit quod et caelum impleat: secundum illud Ier 23,24: *Caelum et terram ego impleo*. Non ergo Filio Dei, inquantum Deus est, descendere de caelo competit secundum motum localem: nam quod localiter movetur, sic ad unum locum accedit quod recedit ab altero. Dicitur igitur Filius Dei descendisse secundum hoc quod terrenam substantiam sibi copulavit: sicut et Apostolus eum *exinanitum* dicit (Phil 2,7), inquantum formam servi accepit, ita tamen quod divinitatis naturam non perdidit.

Id vero quod pro radice huius positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum. Ostensum est enim in secundo libro (cc.41. 15) quod ista corporalia non a diabolo, sed a Deo sunt facta.

que la carne y la sangre se componen de elementos inferiores y no son de naturaleza celeste. Es, pues, evidente que dicha opinión va contra la enseñanza apostólica.

Y las razones en que se apoyan son claramente vanas. Porque Cristo no descendió del cielo según el cuerpo o el alma, sino según Dios. Lo cual puede colegirse de las mismas palabras del Señor. Porque después de decir: *Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo*, añade: *El Hijo del hombre, que está en el cielo*. Con lo cual dio a entender que de tal manera había bajado del cielo, que no dejaba de permanecer en él. Ahora bien, es propio de la divinidad el estar de tal manera en la tierra que llene también los cielos, según aquello: *Yo lleno los cielos y la tierra*. Luego no compete al Hijo de Dios, en cuanto Dios, bajar del cielo según el movimiento local, ya que lo que se mueve localmente llega a un lugar dejando de estar en otro. Se dice, por tanto, que el Hijo de Dios descendió en cuanto que unió a sí la sustancia terrena; como dice también el Apóstol que *se anonadó, en cuanto que tomó la forma de siervo*, sin perder por ello la naturaleza de Dios.

Y, por cuanto hemos dicho, se ve que es falso lo que ellos tienen como raíz de su opinión. Pues probamos en el libro segundo que las cosas corporales no fueron hechas por el diablo, sino por Dios.

CAPITULUM XXXI
DE ERRORE APOLLINARIS CIRCA CORPUS CHRISTI

CAPITULO XXXI
Del error de Apolinar acerca del cuerpo de Cristo

Más arbitrariamente que éstos erró Apolinar acerca del misterio de la encarnación, coincidiendo, no obstante, con los anteriores en decir que el cuerpo de Cristo no fue asumido de la Virgen, sino más bien—lo cual es más impío—que parte del Verbo se convirtió en carne de Cristo. Y sirvióle de ocasión para errar aquello que se lee: *Y el Verbo se hizo carne*, que creyó debía entenderse como si el mismo Verbo se hubiera convertido en carne, a la manera como se entiende lo que leemos: *Y luego que el maestresala probó el agua convertida en vino*, que se dice así porque el agua se convirtió en vino.

Mas, por lo que llevamos dicho, es fácil ver que este error es inadmisible. En efecto, probamos anteriormente que Dios es totalmente inmutable, y es evidente que todo lo que se convierte en otro se muda. En consecuencia, por ser el Verbo de Dios verdadero Dios, según probamos, es imposible que se haya convertido en carne.

Además, el Verbo de Dios, por ser Dios, es simple, pues vimos que en Dios no puede haber composición. Luego, si algo del Verbo de Dios se convierte en otro, deja de ser lo que era antes, como el agua convertida en vino ya no es agua, sino vino. En consecuencia, según dicha opinión, el Verbo de Dios dejó de ser después de la encarnación. Lo cual es imposible, ya porque el Verbo de Dios es eterno, según aquello: *Al principio era el Verbo*, ya porque, después de la en-

Irrationabilius autem his circa Incarnationis mysterium Apollinaris erravit[1] in hoc tamen cum praedictis concordans, quod corpus Christi non fuit de Virgine assumptum, sed, quod est magis impium, aliquid Verbi dicit in carnem Christi fuisse conversum: occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur Io 1,14, *Verbum caro factum est*, quod sic intelligendum putavit quasi ipsum Verbum sit conversum in carnem, sicut et intelligitur illud quod legitur Io 2,9, *ut gustavit architriclinus aquam vinum factam*, quod ea ratione dicitur, quia conversa est aqua in vinum.

Huius autem erroris impossibilitatem ex his quae supra ostensa sunt, facile est deprehendere. Ostensum est enim supra (l.1, c.13) quod Deus omnino immutabilis est. Omne autem quod in aliud convertitur, manifestum est mutari. Cum igitur Verbum Dei sit verus Deus, ut ostensum est (c.3), impossibile est quod Verbum Dei fuerit in carnem mutatum.

Item. Verbum Dei, cum sit Deus simplex est: ostensum est enim supra (l.1, c.18) in Deo compositionem non esse. Si igitur aliquid Verbi Dei sit conversum in carnem, oportet totum Verbum conversum esse. Quod autem in aliud convertitur, desinit esse id quod prius fuit: sicut aqua conversa in vinum, iam non est aqua, sed vinum. Igitur post incarnationem, secundum positionem praedictam, Verbum Dei penitus non erit.

[1] AUGUST., *De haeresibus* c.55 (ed.cit., t.1 p.213); cf. H. LETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule:* Texte und Untersuchungen (Tübinga 1904).

Quod apparet impossibile: tum ex hoc quod Verbum Dei est aeternum, secundum illud Io 1,1, *In principio erat Verbum;* tum quia post incarnationem Christus Verbum Dei dicitur, secundum illud Apoc 19,13, *Vestitus erat veste aspersa sanguine, et vocabatur nomen eius Verbum Dei*[2].

Amplius. Eorum quae non communicant in materia et in genere uno, impossibile est fieri conversionem in invicem: non enim ex linea fit albedo, quia sunt diversorum generum; neque corpus elementare potest converti in aliquod corporum caelestium, vel in aliquam incorpoream substantiam, aut e converso, cum non conveniant in materia. Verbum autem Dei, cum sit Deus, non convenit neque in genere neque in materia cum quocumque alio: eo quod Deus neque in genere est, neque materiam habet (l.1, cc.17.25). Impossibile est igitur Verbum Dei fuisse in carnem conversum, vel in quodcumque aliud.

Praeterea. De ratione carnis, ossis et sanguinis et huiusmodi partium est quod sit ex determinata materia. Si igitur Verbum Dei sit in carnem conversum, secundum positionem praedictam, sequetur quod in Christo non fuerit vera caro nec aliquid aliud huiusmodi. Et sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantum, et alia huiusmodi quae supra (c. praec.) contra Valentinum posuimus.

Patet igitur hoc quod Ioannes dicit, *Verbum caro factum est*, non sic intelligendum esse quasi Verbum sit conversum in carnem: sed quia carnem assumpsit, ut cum hominibus conversaretur et eis visibilis appareret. Unde et subditur: *Et habitavit in nobis et vidimus gloriam eius* etc.: sicut et in Baruch de Deo dicitur (c.3.88) quod *in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

carnación, Cristo se llama Verbo de Dios, según el dicho: *Estaba empapado en sangre, y tiene por nombre Verbo de Dios.*

Es imposible también que las cosas que no comunican en materia o en género puedan convertirse mutuamente; como de una línea no se puede hacer la blancura, por pertenecer a diverso género; ni puede convertirse un cuerpo elemental en cuerpo celeste o en cualquier sustancia incorpórea, o viceversa, porque no convienen en materia. Ahora bien, el Verbo de Dios, por ser Dios, no conviene ni en género ni en materia con cualquier otro, porque Dios no está bajo género alguno ni tiene materia. Es imposible, por tanto, que el Verbo de Dios se haya convertido en carne o en cualquier otra cosa.

Además, es propio de la carne, los huesos, la sangre y demás partes, el ser de determinada materia. Luego, si el Verbo de Dios se hubiera convertido en carne—según dicha opinión—, se seguiría que en Cristo no habría verdadera carne ni ninguna otra de estas cosas. Y así, tampoco sería verdadero hombre, no sólo aparente, con los demás inconvenientes que anotamos arriba contra Valentín.

Es evidente, pues, que lo dicho por San Juan: *Y el Verbo se hizo carne*, no se ha de entender como si el Verbo se hubiera convertido en carne, sino como que asumió la carne para convivir con los hombres y hacérseles visible. Por eso añade: *Y habitó entre nosotros, y hemos visto su gloria.* Tal como en Baruc se dice de Dios, que *hizo, además, que se dejara ver en la tierra y conversara con los hombres.*

[2] Vulg.: "... et vocatur..."

CAPITULUM XXXII

DE ERRORE ARII ET APOLLINARIS CIRCA ANIMAM CHRISTI

CAPITULO XXXII

Del error de Arrio y de Apolinar acerca del alma de Cristo

Vemos que algunos no sólo pensaron equivocadamente acerca del cuerpo de Cristo, sino también acerca de su alma.

Pues sostuvo Arrio que en Cristo no hubo alma, sino que sólo asumió la carne, a la que sirvió de alma la divinidad. Y parece ser que se vio forzado a afirmarlo por cierta necesidad. Pues, queriendo afirmar que el Hijo de Dios era criatura y menor que el Padre, tomó para probarlo aquellos testimonios de las Escrituras que muestran en Cristo la flaqueza humana. Y para que nadie rechazara su prueba, diciendo que los testimonios invocados por él no convenían a Cristo según la naturaleza divina, sino según la humana, maliciosamente le negó a Cristo el alma, a fin de que, no pudiendo atribuir ciertas cosas al cuerpo humano, como el que se admiró, temió, oró, fuese necesario deducir de ahí una conclusión en menoscabo del mismo Hijo de Dios. Y para fundar su opinión, adujo las ya citadas palabras de San Juan: *Y el Verbo se hizo carne,* de las que quiso inferir que el Verbo había asumido solamente la carne, pero no el alma. Y en esto le siguió también Apolinar.

Mas lo que ya llevamos dicho demuestra que es imposible tal opinión. En efecto, probamos antes que Dios no puede ser forma del cuerpo. Por lo tanto, como el Verbo de Dios es Dios, según queda demostrado, es imposible que el Verbo de Dios sea forma del cuerpo, de modo que pueda hacer las veces del alma para el cuerpo.

Non solum autem circa corpus Christi, sed etiam circa eius animam aliqui male sensisse inveniuntur.

Posuit enim Arius quod in Christo non fuit anima, sed quod solam carnem assumpsit, cui divinitas loco animae fuit[1]. Et ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Cum enim vellet asserere quod filius Dei sit creatura et minor Patre, ad hoc probandum illa Scripturarum assumpsit testimonia quae infirmitatem humanam ostendunt in Christo. Et ne aliquis eius probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia Christo non secundum divinam naturam, sed humanam convenire, nequiter animam removit a Christo, ut, cum quaedam corpori humano convenire non possint, sicut quod miratus est, quod timuit, quod oravit, necessarium fiat huiusmodi in ipsum filium Dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suae positionis assertionem praemissum verbum Ioannis dicentis, *Verbum caro factum est* (Io 1,14): ex quo accipere volebat quod solam carnem Verbum assumpserit, non autem animam. Et in hac positione etiam Apollinaris eum secutus est.

Manifestum est autem ex praemissis hanc positionem impossibilem esse. Ostensum est enim supra (l.1, c.27) quod Deus forma corporis esse non potest. Cum igitur Verbum Dei sit Deus, ut ostensum est (c.3), impossibile est quod Verbum Dei sit forma corporis, ut sic carni pro anima esse possit.

[1] AUGUST., *De haeresibus* c.49 (ed.cit., t.2, p.3 p.573).

Utilis autem est haec ratio contra Apollinarem, qui Verbum Dei verum Deum esse confitebatur: et licet hoc Arius negaret, tamen etiam contra eum praedicta ratio procedit. Quia non solum Deus non potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercaelestium spirituum, inter quos supremum filium Dei Arius ponebat: — nisi forte secundum positionem Origenis, qui posuit humanas animas eiusdem speciei et naturae cum supercaelestibus spiritibus esse. Cuius opinionis falsitatem supra (l.2, cc.94.95) ostendimus.

Item. Subtracto eo quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. Manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse: cum sit eius forma. Si igitur Christus animam non habuit, verus homo non fuit: cum tamen Apostolus eum hominem asserat, dicens, 1 ad Tim 2, 5: *Unus est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*[2].

Adhuc. Ex anima non solum ratio hominis, sed et singularium partium eius dependet: unde, remota anima, oculus, caro et os hominis mortui aequivoce dicuntur, *sicut oculus pictus aut lapideus*[3]. Si igitur in Christo non fuit anima, necesse est quod nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia partium hominis: cum tamen Dominus haec in se esse perhibeat, dicens, Lucae ult.[4]: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.*

Amplius. Quod generatur ex aliquo vivente, filius eius dici non potest nisi in eandem speciem procedat: non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur. Sed si Christus animam non habuit, non fuit eiusdem speciei cum aliis hominibus: quae enim secundum formam differunt, eiusdem speciei esse non possunt. Non igi-

Este argumento vale ciertamente contra Apolinar, quien confesaba que el Verbo de Dios era verdadero Dios y, a pesar de que Arrio lo negara, también vale contra él. Ni Dios, ni cualquiera de los espíritus supracelestes—entre los cuales, según Arrio, era el principal el Hijo de Dios—pueden ser forma del cuerpo, a no ser, quizá, en la opinión de Orígenes, quien afirmó que las almas humanas eran de la misma especie y naturaleza que los espíritus supracelestes. Opinión cuya falsedad demostramos más arriba.

Además, suprimiendo lo esencial del hombre, no puede haber hombre verdadero. Y es evidente que el alma es lo principal de la esencia del hombre, ya que es su forma. En consecuencia, si Cristo no tuvo alma, no fue verdadero hombre, y, sin embargo, el Apóstol le llama hombre, diciendo: *Uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús.*

No sólo lo esencial, sino también cada una de las partes del hombre dependen del alma; por eso, desaparecida el alma, el ojo, la carne y los huesos del hombre muerto, se dicen tales equivocadamente, como *el ojo pintado o de piedra.* Si, pues, en Cristo no hubo alma, tampoco hubo verdadera carne, o cualquiera parte del hombre, y, sin embargo, el Señor demuestra tenerlas, diciendo: *El espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo.*

Lo que es engendrado de algún viviente no puede llamarse hijo suyo si no procede en la misma especie. Por ejemplo, el gusano no es hijo del animal del cual se genera. Ahora bien, si Cristo no tuvo alma, no fue de la misma especie que los demás hombres, puesto que los que difieren según la forma no pueden ser de la misma especie. Luego no podría de-

[2] Vulg.: "Unus enim Deus, unus et mediator..."
[3] II *De anima* 1: 412b,21-22; Expos. lect.2 (239)
[4] 24,39.

cirse que Cristo fuera Hijo de María Virgen o que ésta fuese madre suya, siendo así que tal cosa se afirma en la Escritura evangélica.

En el Evangelio se dice expresamente que Cristo tuvo alma. Por ejemplo: *Triste está mi alma hasta la muerte* y *Ahora mi alma se siente turbada.*

Y para que no digan, quizá, que el mismo Hijo de Dios se llama alma en razón de que, según su teoría, hace las veces del alma para el cuerpo, hay que tener en cuenta lo que dice el Señor: *Tengo poder para dar mi alma y para volver a tomarla,* de lo que se infiere que en Cristo había algo distinto del alma, lo cual tenía poder de dar su alma y de volverla a tomar. Pero el cuerpo no tenía poder para unirse al Hijo de Dios o separarse de El, pues esto excede incluso el poder de la naturaleza misma. Por tanto, es preciso colegir que en Cristo una cosa era el alma y otra la divinidad, en cuyo mérito se le atribuyó tal poder.

La tristeza, la ira y otras pasiones semejantes pertenecen al alma sensitiva, como se ve por el Filósofo en el libro VII de la *Física.* Sin embargo, por el Evangelio se comprueba que tales pasiones se dieron en Cristo. Es preciso, pues, que hubiera en Cristo alma sensitiva, la cual evidentemente se diferenciara por completo de la naturaleza divina del Hijo de Dios.

Mas como podría decirse que en el Evangelio se dice de Cristo todo lo humano metafóricamente, tal como se aplica a Dios en muchos lugares de la Sagrada Escritura, será necesario partir de algo que se entienda como dicho en sentido propio. Pues bien, así como las demás cosas corporales que cuentan de Cristo los evangelistas se entienden propia y no metafóricamente, así también es preciso que no entendamos metafóricamente el que comió o que tuvo hambre. Pero sólo tiene hambre quien tiene alma sensitiva, pues el hambre es gana de comer. Luego es necesario que Cristo tenga alma sensitiva.

tur dici poterit quod Christus sit filius Mariae Virginis, aut quod illa sit mater eius. Quod tamen in Evangelica Scriptura asseritur [5].

Praeterea. In Evangelio expresse dicitur quod Christus animam habuit: sicut est illud Mt 26,38: *Tristis est anima mea usque ad mortem;* et Io 12,27, *Nunc anima mea turbata est.*

Et ne forte dicant ipsum filium Dei animam dici, eo quod, secundum eorum positionem, loco animae carni sit: sumendum est quod Dominus dicit, Io 10,18, *Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam* [6]; ex quo intelligitur aliud esse quam animam in Christo, quod habuit potestatem ponendi animam suam et sumendi. Non autem fuit in potestate corporis quod uniretur Filio Dei vel separaretur ab eo: cum hoc etiam naturae potestatem excedat. Oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animam, et aliud divinitatem Filii Dei, cui merito talis potestas tribuitur.

Item. Tristitia, ira et huiusmodi passiones sunt animae sensitivae: ut patet per Philosophum in VII *Phys.*[7] Haec autem in Christo fuisse ex Evangeliis comprobatur. Oportet igitur in Christo fuisse animam sensitivam: de qua planum est quod differt a natura divina Filii Dei.

Sed quia potest dici humana in Evangeliis metaphorice dici de Christo, sicut et de Deo in plerisque locis Sacrae Scripturae loquuntur, accipiendum est aliquid quod necesse sit ut proprie dictum intelligatur. Sicut enim alia corporalia quae de Christo Evangelistae narrant, proprie intelliguntur et non metaphorice, ita oportet non metaphorice de ipso intelligi quod manducaverit et esurierit [8]. Esurire autem non est nisi habentis animam sensitivam: cum esuries sit appetitus cibi. Oportet igitur quod Christus habuit animam sensitivam.

[5] Mt 1,18.25; Lc 2,7.
[6] Vulg.: "potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum..."
[7] C.3; 247a,7-13; Expos. lect.6 (922).

CAPITULUM XXXIII

De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, et de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam

CAPITULO XXXIII

Del error de Apolinar, quien dijo que Cristo no tuvo alma racional, y del error de Orígenes, que afirmaba que el alma de Cristo fue creada antes del mundo

His autem testimoniis Evangelicis Apollinaris convictus, confessus est in Christo animam sensitivam fuisse: tamen sine mente et intellectu, ita quod Verbum Dei fuerit illi animae loco intellectus et mentis [1].

Sed nec hoc sufficit ad inconvenientia praedicta vitanda. Homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quod mentem humanam et rationem habet. Si igitur Christus haec non habuit, verus homo non fuit, nec eiusdem speciei nobiscum. Anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet quam anima rationem habens. Est enim secundum Philosophum VIII *Metaphy.* [2], quod in definitionibus et speciebus qualibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciem, sicut in numeris unitas. *Rationale* autem est differentia specifica. Si igitur in Christo fuit anima sensitiva sine ratione, non fuit eiusdem speciei cum anima nostra, quae est rationem habens. Nec ipse igitur Christus fuit eiusdem speciei nobiscum.

Convencido Apolinar por estos testimonios evangélicos, confesó que en Cristo había alma sensitiva, pero no mente y entendimiento, de tal suerte que el Verbo de Dios reemplazaba al entendimiento y a la mente.

Pero tal concesión no evita los inconvenientes señalados. Pues el hombre recibe la especie humana cuando tiene mente humana y razón. Si, pues, Cristo no las tuvo, no fue hombre verdadero ni de la misma especie que nosotros. Porque el alma carente de razón es de distinta especie que el alma racional. En efecto, según el Filósofo, en el libro VIII de la *Metafísica,* en las definiciones y especies, cualquier diferencia esencial añadida o quitada cambia la especie, como en los números la unidad. Ahora bien, *racional* es una diferencia específica. Por lo tanto, si en Cristo hubo alma sensitiva carente de razón, no fue de la misma especie de nuestra alma racional. Y, en consecuencia, tampoco Cristo fue de la misma especie que nosotros.

[8] Mt 4,2; 9,11; 11,19.
[1] August., *De haeresibus* c.55 (ed.cit., t.1 p.213); cf. H. de Riedmatten, *Sur les notions doctrinales opposées a Apollinaire:* Revue Thomiste (1951) 553-571.
[2] VII *Metaphys.* 3; 1043b,36-1044a,2; Expos. VIII *Metaphys.* lect.3 (1724).

Entre las mismas almas carentes de razón existen diferencias específicas, como se ve claramente en los animales irracionales, que difieren específicamente entre sí, y, sin embargo, cada uno recibe la especie de su propia alma. Así, pues, el alma sensitiva, carente de razón, es como un género que comprende bajo sí muchas especies. Pero nada está en el género que no esté en alguna de sus especies. Luego, si el alma de Cristo estuvo en el género de alma sensitiva, necesariamente estuvo bajo alguna de sus especies; por ejemplo, en la especie de alma de león o de cualquier otra bestia. Lo cual es absolutamente absurdo.

El cuerpo se compara al alma como la materia a la forma y como el instrumento al agente principal. Mas es necesario que la materia sea proporcionada a la forma y el instrumento al agente principal. Luego, según sea la diferencia entre las almas, así será la diversidad entre los cuerpos. Lo que se ve también respecto al sentido, pues en los diversos animales hallamos diversas disposiciones de los miembros, según que convienen a las diversas disposiciones de las almas. Por tanto, si en Cristo no hubo alma como la nuestra, tampoco hubo miembros como los humanos.

Puesto que, según Apolinar, el Verbo de Dios es verdadero Dios, no puede convenirle la admiración, porque admiramos aquellas cosas cuyas causas ignoramos. De igual modo tampoco puede convenirle la admiración al alma sensitiva, pues no es de su pertenencia el tender al conocimiento de las causas. Sin embargo, en Cristo hubo admiración, según se prueba por los Evangelios, pues se dice que, oyendo Jesús las palabras del centurión, se *maravilló*. Es necesario, pues, que además de la divinidad del Verbo y del alma sensitiva, pon-

Adhuc. Inter ipsas animas sensitivas ratione carentes diversitas secundum speciem existit: quod patet ex animalibus irrationalibus, quae ab invicem specie differunt, quorum tamen unumquodque secundum propriam animam speciem habet. Sic igitur anima sensitiva ratione carens est quasi unum genus sub se plures species comprehendens. Nihil autem est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Si igitur anima Christi fuit in genere animae sensitivae ratione carentis, oportet quod contineretur sub aliqua specierum eius: utpote quod fuerit in specie animae leonis aut alicuius alterius belluae. Quod est omnino absurdum.

Amplius. Corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et sicut instrumentum ad principale agens. Oportet autem materiam proportionatam esse formae, et instrumentum principali agenti. Ergo secundum diversitatem animarum oportet et corporum diversitatem esse. Quod et secundum sensum apparet: nam in diversis animalibus inveniuntur diversae dispositiones membrorum, secundum quod conveniunt diversis dispositionibus animarum. Si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra, nec etiam membra habuisset sicut sunt membra humana.

Praeterea. Cum secundum Apollinarem Verbum Dei sit verus Deus (cf. c.31), ei admiratio competere non potest: nam ea admiramur quorum causam ignoramus[3]. Similiter autem nec admiratio animae sensitivae competere potest: cum ad animam sensitivam non pertineat sollicitari de cognitione causarum. In Christo autem admiratio fuit, sicut ex Evangeliis probatur: dicitur enim Mt 8,10, quod audiens Iesus verba centurionis *miratus est*. Oportet igitur, praeter divinitatem Verbi et animam sen-

[3] I *Metaphys.* 2; 982b,17-18; *Expos. I Metaphys.* lect.3 (55).

sitivam, in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei competere possit, scilicet mentem humanam.

Manifestum est igitur ex praedictis (c.29 sqq.) quod in Christo verum corpus humanum et vera anima humana fuit. Sic igitur quod Ioannes dicit (1,14), *Verbum caro factum est*, non sic intelligitur quasi Verbum sit in carnem conversum; neque sic quod Verbum carnem solam assumpserit; aut cum anima sensitiva, sine mente; sed secundum consuetum modum Scripturae, ponitur pars pro toto, ut sic dictum sit, *Verbum caro factum est*, ac si diceretur, *Verbum homo factum est;* nam et *anima* interdum pro homine ponitur in Scriptura, dicitur enim Ex 1,5, *Erant omnes animae quae egressae sunt de femore Iacob septuaginta*[4]; similiter etiam *caro* pro toto homine ponitur, dicitur enim Is 40,5, *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est.* Sic igitur et hic *caro* pro toto homine ponitur ad exprimendam humanae naturae infirmitatem, quam Verbum Dei assumpsit.

Si autem Christus humanam carnem et humanam animam habuit, ut ostensum est, manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis eius conceptionem. Ostensum est enim quod humanae animae propriis corporibus non praeexistunt (1.2, c.83). Unde patet falsum esse Origenis dogma[5], dicentis animam Christi ab initio, ante corporales creaturas, cum omnibus aliis spiritualibus creaturis creatam et a Verbo Dei assumptam, et demum, circa fines saeculorum, pro salute hominum carne fuisse indutam.

gamos en Cristo algo por lo que pueda convenirle la admiración, a saber, la mente humana.

Por lo tanto, es evidente por lo dicho que en Cristo hubo verdadero cuerpo humano y verdadera alma humana. Y así lo que dice San Juan: *Y el Verbo se hizo carne*, no debe entenderse como si el Verbo se hubiera convertido en carne, ni como si el Verbo hubiera asumido solamente la carne, o con alma sensitiva, aunque sin mente, sino que, según la costumbre de la Escritura, se pone la parte por el todo, y así se dice: *El Verbo se hizo carne*, por decir: *El Verbo se hizo hombre*, pues incluso a veces pone la Escritura en lugar de hombre la palabra *alma;* por ejemplo: *Setenta eran todas las almas engendradas por Jacob.* De modo semejante se usa también *carne* por hombre, como cuando se dice: *Verá toda carne a la vez que ha hablado la boca de Yavé.* Luego también aquí se pone *carne* en lugar de todo el hombre, para expresar la flaqueza de la naturaleza humana que el Verbo asumió.

Y si Cristo tuvo carne y alma humanas, según acabamos de probar, evidentemente su alma no se dio antes de la concepción del cuerpo. Pues quedó probado ya que las almas humanas no son antes que sus propios cuerpos. Luego se ve que es falsa la tesis de Orígenes, quien decía que el alma de Cristo fue creada en el principio con todas las demás criaturas espirituales, antes de las corporales, y asumida por el Verbo de Dios, y después, hacia el fin de los siglos, fue revestida de carne para la salvación de los hombres.

[4] Vulg.: "... animae eorum qui egressi sunt..."
[5] *De principiis* II c.6 n.2: PG 11,211B-212A; cf. Id., *ibid.*, VIII 2, col.220A.

CAPITULUM XXXIV

De errore Theodori Mopsuesteni et Nestorii circa unionem Verbi ad hominem [1]

CAPITULO XXXIV

Del error de Teodoro de Mopsuestia y de Nestorio acerca de la unión del Verbo con el hombre

Lo dicho manifiesta que ni faltó a Cristo la naturaleza divina, como creyeron Ebión, Cerinto y Fotino; ni tampoco un verdadero cuerpo humano, según el error de Manés y de Valentín; ni tampoco el alma humana, según afirmaron Arrio y Apolinar. Pues bien, conviniendo en Cristo estas tres sustancias, a saber: la divinidad, el alma humana y su verdadero cuerpo humano, queda por averiguar qué se ha de pensar acerca de su unión, según las enseñanzas de la Escritura.

Teodoro de Mopsuestia y su seguidor Nestorio formularon una doctrina acerca de dicha unión. Dijeron, en efecto, que el alma humana y el verdadero cuerpo humano convinieron en Cristo por una unión natural para constituir un hombre de la misma especie y naturaleza que los demás hombres, y que en tal hombre habitó Dios como en su templo, es decir, por la gracia, lo mismo que en los demás hombres santos. E invocaron a su favor estos testimonios: cuando Cristo dijo a los judíos: *Destruid este templo y en tres días lo levantaré,* a lo que añade el evangelista, como comentando: *Pero El hablaba del templo de su cuerpo,* y lo que dice el Apóstol: *Plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud.*—De ahí nació, además, cierta unión afec-

Ex praemissis (c.28 sqq.) igitur apparet quod Christo nec divina natura defuit, ut Ebion, Cerinthus et Photinus dixerunt; nec verum corpus humanum, secundum errorem Manichaei atque Valentini; nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arius et Apollinaris. His igitur tribus substantiis in Christo convenientibus, scilicet divinitate, anima humana, et vero humano corpore, circa horum unionem quid sentiendum sit secundum Scripturarum documenta, inquirendum restat (c.34.38).

Theodorus igitur Mopsuestenus [2], et Nestorius [3] eius sectator, talem sententiam de praedicta unione protulerunt. Dixerunt enim quod anima humana et corpus humanum verum naturali unione convenerunt in Christo ad constitutionem unius hominis eiusdem speciei et naturae cum aliis hominibus; et quod in hoc homine Deus habitavit sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut et in aliis hominibus sanctis; unde dicitur Io 2,19, quod ipse Iudaeis dixit, *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud,* et postea Evangelista, quasi exponens, subdit (v.21), *Ille autem dicebat de templo corporis sui;* et Apostolus, Col 1,19, dicit quod *in ipso*

[1] Cf. I. Backees, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin:* Forschungen zur Christlichen Literatur-und Dogmengeschichte XVII-3/4; cf. Bulletin Thomiste III p.944.

[2] Cf. *De Incarnatione* liber septimus (fragmentos entre las obras de Leoncio Bizantino: PG 66,976AC).

[3] I. Backes, o.c., ha estudiado detalladamente este punto, que debe ser relacionado con III *Sent.* d.4 q.2 a.2c. En Santo Tomás se nota un progreso o evolución doctrinal, como también un conocimiento mejor de los textos griegos patrísticos, concretamente de las Actas del Concilio de Efeso y Constantinopla.

complacuit omnem plenitudinem habitare [4]. Et ex hoc consecuta est ulterius quaedam affectualis unio inter hominem illum et Deum, dum et homo ille bona sua voluntate illum acceptavit, secundum illud Io 8,29, *Qui me misit, mecum est, et non reliquit me solum, quia quae placita sunt ei facio semper* [5]; ut sic intelligatur talis esse unio hominis illius ad Deum, qualis est unio de qua Apostolus dicit, 1 ad Cor 6,17, *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est* [6].—Et sicut ex hac unione nomina quae proprie Deo conveniunt, ad homines transferuntur, ut dicantur *dii,* et *filii Dei,* et *domini,* et *sancti,* et *christi,* sicut ex diversis locis Scripturae patet; ita et nomina divina homini illi conveniunt, ut, propter Dei inhabitationem et unionem affectus, dicatur et Deus, et Dei filius, et Dominus, et Sanctus, et Christus.—Sed tamen, quia in illo homine maior plenitudo gratiae fuit quam in aliis hominibus sanctis, fuit prae ceteris templum Dei, et arctius Deo secundum affectum unitus, et singulari quodam privilegio divina nomina participavit. Et propter hanc excellentiam gratiae, constitutus est in participatione divinae dignitatis et honoris, ut scilicet coadoretur Deo.—Et sic, secundum praedicta, oportet quod alia sit persona Verbi Dei, et alia persona illius hominis qui Verbo Dei co-adoratur. Et si dicatur una persona utriusque, hoc erit propter unionem affectualem praedictam: ut sic dicatur homo ille et Dei Verbum una persona, sicut dicitur de viro et muliere quod *iam non sunt duo, sed una caro* (Mt 19,6).—Et quia talis unio non facit ut quod de uno dicitur, de altero dici possit, non enim quicquid convenit viro, verum est de muliere, aut e converso; ideo in unione Verbi et illius hominis hoc observandum putant,

tiva entre aquel hombre y Dios, en cuanto que aquel hombre se adhirió con su buena voluntad a Dios y El lo aceptó, según aquello: *El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado.* Para que se entienda que tal es la unión de aquel hombre con Dios cual es la unión de que habla el Apóstol: *El que se allega al Señor se hace un espíritu con El.*—Y así como por esta unión los nombres que convienen propiamente a Dios se aplican traslaticiamente a los hombres llamándoles *dioses, hijos de Dios, señores, santos* y *cristos,* según se ve por los diversos lugares de la Escritura, así también los nombres divinos convienen a aquel hombre en razón de la inhabitación de Dios, de suerte que es llamado Dios e Hijo de Dios, Señor, y Santo, y Cristo.—Sin embargo, como en aquel hombre hubo mayor plenitud de gracia que en los demás hombres santos, fue templo de Dios con preferencia a los demás y estuvo más estrechamente unido a Dios por el afecto, y participó por privilegio singular de los nombres divinos. Y en razón de esta excelencia de gracia fue constituido en la participación de la divina dignidad y honor, de suerte que sea *co-adorado* con Dios.—Y así, según lo dicho, es preciso que una sea la persona del Verbo de Dios y otra la persona de aquel hombre que es co-adorado con Dios. Y si se habla de una sola persona de ambos, esto obedecerá a la mencionada unión de afectos y así se dice de aquel hombre y del Verbo de Dios una persona, como se dice del varón y de la mujer que *ya no son dos, sino una sola carne.*—Y como tal unión no hace que lo que se dice de uno pueda decirse del otro—pues no todo lo que conviene al varón es cierto de la mujer, o viceversa—, de ahí que piensen que en la unión del Verbo con aquel hombre, lo que es propio del hombre, perteneciente a la naturaleza hu-

[4] Vulg.: "... inhabitare".

[5] Vulg.: "... quia ego..."

[6] Vulg.: "... adhaeret Domino..."

mana, no pueda decirse convenientemente del Verbo de Dios o de Dios; según esto, a aquel hombre le conviene haber nacido de virgen, haber padecido, haber muerto, haber sido sepultado, etc. Todo lo cual—afirman—no debe decirse de Dios o del Verbo de Dios.—Mas, como hay ciertos nombres que, aunque convengan principalmente a Dios, se comunican también de algún modo a los hombres, como *Cristo, Señor, Santo,* y también *Hijo de Dios,* nada impide, según ellos, que dichas cosas se prediquen de tales nombres. Y así se dice convenientemente, según ellos, que Cristo, o el *Señor de la gloria,* el *Santo de los santos,* o el *Hijo de Dios,* nació de virgen, padeció, murió y fue sepultado.—Y, en consecuencia, dicen que la bienaventurada Virgen no debe ser llamada Madre de Dios o del Verbo de Dios, sino Madre de Cristo.

quod ea quae sunt propria illius hominis, ad humanam naturam pertinentia, de Verbo Dei, aut de Deo, convenienter dici non possunt; sicut homini illi convenit quod sit natus de virgine, quod passus, mortuus et sepultus, et huiusmodi; quae omnia asserunt de Deo, vel de Dei Verbo, dici non debere.—Sed quia sunt quaedam nomina quae, etsi Deo principaliter conveniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum, sicut *Christus, Dominus, Sanctus,* et etiam *filius Dei,* de huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet praedicta praedicari. Convenienter enim dicimus secundum eos quod Christus, vel *Dominus gloriae,* vel *Sanctus sanctorum,* vel *Dei filius,* sit natus de virgine, passus, mortuus et sepultus.—Unde et Beatam Virginem non matrem Dei vel Verbi Dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Pero, pensando atentamente, se ve que dicha opinión niega la verdad de la encarnación. Pues, según lo dicho, el Verbo de Dios estuvo unido a aquel hombre solamente en cuanto a la inhabitación por la gracia, de la que resulta la unión de voluntades. Pero inhabitar el Verbo de Dios en el hombre no es encarnarse el Verbo de Dios. El Verbo de Dios y Dios mismo habitó en todos los santos desde la constitución del mundo, según el dicho del Apóstol: *Vosotros sois templo de Dios vivo, según dijo Dios: Yo habitaré en ellos* y, sin embargo, tal inhabitación no puede llamarse encarnación; de lo contrario, Dios se hubiera encarnado frecuentemente desde el principio del mundo.—Ni es tampoco suficiente para que haya encarnación que el Verbo de Dios, o Dios, habite en un hombre con gracia más abundante, *porque lo más y lo menos no cambian la especie de unión.*—Por tanto, como quiera que la religión cristiana se fundamenta en la fe de la encarnación, es

Sed si quis diligenter consideret, praedicta positio veritatem Incarnationis excludit. Non enim secundum praedicta Verbum Dei fuit homini illi unitum nisi secundum inhabitationem per gratiam, ex qua consequitur unio voluntatum. Inhabitatio autem Verbi Dei in homine non est Verbum Dei incarnari. Habitavit enim Verbum Dei, et Deus ipse, in omnibus sanctis a constitutione mundi, secundum illud Apostoli 2 ad Cor 6,16, *Vos estis templum Dei vivi: sicut dicit Dominus, Quoniam inhabitabo in illis*[7]: quae tamen inhabitatio incarnatio dici non potest; alioquin frequenter ab initio mundi Deus incarnatus fuisset.—Nec hoc etiam ad incarnationis rationem sufficit si Verbum Dei, aut Deus, pleniori gratia habitavit in illo homine: quia *magis et minus speciem non diversificant unionis.*—Cum igitur Christiana religio in fide Incarnationis fundetur, evidenter apparet quod

[7] Vulg.: "... dicit Deus..."

praedicta positio fundamentum Christianae religionis tollit.

evidente que tal opinión destruye su propio fundamento.

Praeterea. Ex ipso modo loquendi Scripturarum falsitas praedictae positionis apparet. Inhabitationem enim Verbi Dei in sanctis hominibus consuevit Sacra Scriptura his modis significare: *Locutus est Dominus ad Moysen*[8]; *Dicit Dominus ad Moysen*[9]; *Factum est verbum Domini ad Ieremiam*[10] (aut ad aliquem aliorum prophetarum); *Factum est verbum Domini in manu Aggaei Prophetae*[11]. Nunquam autem legitur quod *verbum Domini factum sit* vel Moyses, vel Ieremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo singulariter unionem Dei Verbi ad carnem Christi designat Evangelista, dicens (Io 1,14) *Verbum caro factum est,* ut supra (c. praec.) expositum est. Manifestum est igitur quod non solum per modum inhabitationis Verbum Dei in homine Christo fuit, secundum traditiones Scripturae.

Incluso el mismo modo de hablar de las Escrituras evidencia la falsedad de dicha opinión. En efecto, la Escritura acostumbra a significar la inhabitación del Verbo de Dios en los hombres santos por estos modos: *Habló el Señor a Moisés, Dijo el Señor a Moisés, Llegó la palabra del Señor a Jeremías* (o a cualquiera de los profetas), *Fue la palabra de Yavé por mano de Ageo, profeta.* Pero nunca leemos: *El Verbo de Dios se hizo* Moisés, o Jeremías, o alguno de los otros. Y, sin embargo, el Evangelio designa de este modo singular la unión del Verbo de Dios con la carne de Cristo diciendo: *El Verbo se hizo carne,* según expusimos antes. Es evidente, pues, según las enseñanzas de las Escrituras, que el Verbo de Dios no estuvo en el hombre Cristo solamente a modo de inhabitación.

Item. Omne quod factum est aliquid, est illud quod factum est: sicut quod factum est homo, est homo; et quod factum est album, est album. Sed Verbum Dei factum est homo, ut ex praemissis (c. praec.) habetur. Igitur Verbum Dei est homo. Impossibile est autem ut duorum differentium persona aut hypostasi vel supposito, unum de altero praedicetur: cum enim dicitur, *Homo est animal,* id ipsum quod animal est, homo est; et cum dicitur, *Homo est albus,* ipse homo albus esse significatur, licet albedo sit extra rationem humanitatis. Et ideo nullo modo dici potest quod Sortes sit Plato, vel aliquod aliud singularium eiusdem vel alterius speciei. Si igitur *Verbum caro factum est,* idest *homo,* ut Evangelista testatur (Io 1,14); impossibile est

Además, todo lo que se convierte en algo es aquello en que se convierte, como lo que se hace hombre es hombre y lo que se hace blanco es blanco. Ahora bien, el Verbo de Dios se hizo hombre, según vimos. Luego es hombre. Pero es imposible que, de dos que difieran en persona, hipóstasis o supuesto, el uno se predique del otro; pues cuando se dice: *El hombre es animal,* el mismo que es animal es hombre, y cuando se dice: *El hombre es blanco,* se quiere significar que el mismo hombre es blanco, aunque la blancura misma no sea esencial a la humanidad. Y así, en modo alguno puede decirse que Sócrates sea Platón, o cualquier otro singular de la misma o de distinta especie. Por tanto, si el *Verbo se hizo carne,* esto es, *hombre,* como atestigua el evangelista, es imposible que haya dos personas, o dos hipóstasis,

[8] Cf. Ex 6,2.10.13, etc.
[9] Cf. Ex 4,19, etc., "dixit Dominus..."
[10] Ier 29,30.
[11] Ag 1,3.

o dos supuestos, para el Verbo de Dios y aquel hombre.

Además, los pronombres demostrativos se refieren a la persona, o hipóstasis, o supuesto, pues nadie dirá: *Yo corro,* si es otro el que corre, a no ser quizá en sentido figurado, por ejemplo, cuando otro corre en su lugar. Ahora bien, aquel hombre llamado Jesús dice de sí mismo: *Antes de que Abrahán naciese, era yo;* y *Yo y el Padre somos una sola cosa* e incluso otras muchas afirmaciones que evidentemente pertenecen a la divinidad del Verbo de Dios. Es, por tanto, manifiesto que la persona e hipóstasis de aquel hombre que habla es la misma persona del Hijo de Dios.

Consta también por lo dicho que ni el cuerpo de Cristo bajó del cielo, según el error de Valentín, ni tampoco su alma, según el error de Orígenes. Resulta, pues, que pertenece al Verbo de Dios el haber descendido no por un movimiento local, sino en razón de su unión a la naturaleza inferior, según dijimos. Pero aquel hombre, hablando de su persona, dice que había descendido del cielo: *Yo soy el pan vivo bajado del cielo.* Es preciso, pues, que la persona e hipóstasis de aquel hombre sea la persona del Verbo de Dios.

También es manifiesto que el ascender al cielo pertenece a Cristo hombre, el cual, *viéndole los apóstoles, se elevó,* y descender del cielo conviene al Verbo de Dios. Pero el Apóstol dice *El mismo que bajó es el que subió.* Luego la persona e hipóstasis de aquel hombre es la misma persona e hipóstasis del Verbo de Dios.

Además, a quien tiene el origen en el mundo y no fue antes que el mundo fuera no le compete *venir al mundo.* Mas el hombre Cristo tiene según la carne un origen mundano, puesto que tuvo verdadero cuerpo

quod Verbi Dei et illius hominis sint duae personae, vel duae hypostases, vel duo supposita.

Adhuc. Pronomina demonstrativa ad personam referuntur, vel hypostasim vel suppositum: nemo enim diceret, *Ego curro* alio currente; nisi forte figurative, utpote quod alius loco eius curreret. Sed ille homo qui dictus est Iesus, dicit de se, *Antequam Abraham fieret, ego sum,* Io 8,58; et Io 10,30, *Ego et Pater unum sumus;* et plura alia quae manifeste ad divinitatem Verbi pertinent. Ergo manifestum est quod persona illius hominis loquentis et hypostasis est ipsa persona Filii Dei.

Amplius. Ex superioribus patet quod neque corpus Christi de caelo descendit, secundum errorem Valentini (c.30); neque anima, secundum errorem Origenis (c.33). Unde restat quod ad Verbum Dei pertineat quod dicitur descendisse, non motu locali, sed ratione unionis ad inferiorem naturam, ut supra (c.30) dictum est. Sed ille homo, ex persona sua loquens, dicit se descendisse de caelo, Io 6,51: *Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.* Necesse est igitur personam et hypostasim illius hominis esse personam Verbi Dei.

Item. Manifestum est quod ascendere in caelum Christo homini convenit, qui *videntibus Apostolis elevatus est* [12], ut dicitur Act 1,9. Descendere autem de caelo Verbo Dei convenit. Sed Apostolus dicit, Eph 4,1-10: *Qui descendit, ipse est et qui ascendit.* Ipsa igitur est persona et hypostasis illius hominis, quae est persona et hypostasis Verbi Dei.

Adhuc. Ei quod originem habet ex mundo, et quod non fuit antequam esset in mundo, non convenit *venire in mundum.* Sed homo Christus secundum carnem originem habet ex mundo, quia

[12] Vulg.: "videntibus illis..."

verum corpus humanum et terrenum habuit, ut ostensum est (c.29 sqq.). Secundum animam vero non fuit antequam esset in mundo: habuit enim veram animam humanam, de cuius natura est ut non sit antequam corpori uniatur (l.2, c.83 sqq.). Relinquitur igitur quod homini illi ex sua humanitate non conveniat *venire in mundum.* Ipse autem se dicit venisse in mundum: *Exivi,* inquit, *a Patre, et veni in mundum,* Io 16,28. Manifestum est igitur quod id quod Verbo Dei convenit, de homine illo dicitur vere: nam quod Verbo Dei conveniat venire in mundum, manifeste ostendit Ioannes Evangelista, dicens (Io 1,10.11): *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit: in propria venit.* Oportet igitur personam et hypostasim illius hominis loquentis esse personam et hypostasim Verbi Dei.

Item. Apostolus dicit, Hebr 10,5: *Ingrediens mundum dicit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi.* Ingrediens autem mundum Verbum Dei est, ut ostensum est (supra, *Adhuc. Ei quod).* Ipsi igitur Dei Verbo corpus aptatur, ut scilicet sit proprium corpus eius. Quod dici non posset nisi esset eadem hypostasis Dei Verbi et illius hominis. Oportet igitur esse eandem hypostasim Dei Verbi et illius hominis.

Amplius. Omnis mutatio vel passio conveniens corpori alicuius, potest attribui ei cuius est corpus: si enim corpus Petri vulneretur, flagelletur, aut moriatur, potest dici quod Petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. Sed corpus illius hominis fuit corpus Verbi Dei, ut ostensum est (supra, *Item. Apostolus).* Ergo omnis passio quae in corpore illius hominis facta fuit, potest Verbo Dei attribui. Recte igitur dici potest quod Verbum Dei, et Deus, est passus, crucifixus, mortuus et sepultus. Quod ipsi negabant.

humano y terreno, según probamos ya. Y en cuanto al alma, no fue antes de ser en el mundo, pues tuvo verdadera alma humana, de cuya naturaleza es propio no ser antes de unirse al cuerpo. Resulta, pues, que a aquel hombre no le compete, por su humanidad, *venir al mundo.* Y, sin embargo, El mismo dice de sí que ha venido al mundo, al declarar: *Salí del Padre y vine al mundo.* Es evidente, pues, que lo que le conviene al Verbo de Dios se dice con verdad de aquel hombre, puesto que el evangelista San Juan muestra claramente que conviene al Verbo de Dios el haber venido al mundo, cuando dice: *Estaba en el mundo y por El fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció. Vino a los suyos.* Por tanto es preciso que la persona e hipóstasis de aquel hombre que así habla sea la persona e hipóstasis del Verbo de Dios.

También dice el Apóstol: *Entrando en este mundo, dice: No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo.* Y sabemos que quien entra en el mundo es el Verbo de Dios. Luego es al mismo Verbo de Dios a quien se prepara un cuerpo, de suerte que sea su propio cuerpo. Mas esto no podría decirse si la hipóstasis del Verbo de Dios no fuera idéntica a la de aquel hombre. Es necesario, pues, que la hipóstasis del Verbo de Dios y la de aquel hombre sea la misma.

Todo cambio o pasión perteneciente a un cuerpo determinado puede atribuirse a aquel cuyo es el cuerpo; pues si el cuerpo de Pedro es herido, flagelado o muere, puede decirse que Pedro es herido, flagelado o que muere. Pero el cuerpo de aquel hombre fue el cuerpo del Verbo de Dios, según dijimos. En consecuencia, toda pasión producida en el cuerpo de aquel hombre puede atribuirse al Verbo de Dios. Luego puede decirse con rectitud que el Verbo de Dios, y Dios, padeció, fue crucificado, muerto y sepultado, que es lo que ellos negaban.

Dice también el Apóstol: *Convenía que aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar a muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al autor de la salud de ellos.* De donde se colige que aquel para quien y por quien son todas las cosas, y que condujo los hombres a la gloria, y que es autor de la salvación humana, padeció y murió. Pero estas cuatro cosas son singularmente de Dios y a nadie más se atribuyen, pues se dice: *Todo lo ha hecho Yavé en atención a sí;* y San Juan dice del Verbo de Dios: *Todas las cosas fueron hechas por El:* y en el Salmo: *Da Yavé la gracia y la gloria;* y en otro lugar: *De Yavé viene la salvación de los justos.* Es evidente, pues, que puede decirse con rectitud que *Dios, Verbo de Dios, nació y murió.*

Aunque algún hombre pueda llamarse señor, por participar de dominio, sin embargo, ningún hombre ni criatura alguna puede llamarse *Señor de la gloria,* porque solamente Dios posee por naturaleza la gloria de la bienaventuranza futura y los demás por don gratuito. Por eso se dice en los Salmos: *Es Yavé el Dios de los ejércitos, El es Rey de la gloria.* No obstante, el Apóstol dice que el Señor de la gloria ha sido crucificado. Luego puede decirse en verdad que *Dios ha sido crucificado.*

El Verbo de Dios se llama Hijo de Dios por naturaleza, según aparece por lo dicho; más el hombre, en razón de la inhabitación divina, se llama hijo de Dios por la gracia de adopción. Así, pues, según dicha opinión, hay que considerar en el Señor Jesucristo ambos modos de filiación, pues el Verbo que inhabita es Hijo de Dios por naturaleza, y el hombre inhabitado lo es por la gracia de adopción. En consecuencia, aquel hombre no puede llamarse *propio o unigénito Hijo de Dios,* pero sí y solamente el Verbo de Dios, el cual, por

Item. Apostolus dicit, Hebr 2,10: *Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum, per passionem consummari*[13]*:* ex quo habetur quod ille propter quem sunt omnia, et per quem sunt omnia, et qui homines in gloriam adducit, et qui est auctor salutis humanae, passus est et mortuus. Sed haec quatuor singulariter sunt Dei, et nulli alii attribuuntur: dicitur enim Prov 16,4, *Universa propter semetipsum operatus est Dominus;* et Io 1,3, de Verbo Dei dicitur *Omnia per ipsum facta sunt;* et in Psalmo (83,12), *Gratiam et gloriam dabit Dominus;* et alibi (36,39), *Salus autem iustorum a Domino.* Manifestum est igitur recte dici *Deum, Dei Verbum, esse passum et mortuum.*

Praeterea. Licet aliquis homo participatione dominii dominus dici possit, nullus tamen homo, neque creatura aliqua, potest dici *Dominus gloriae:* quia gloriam futurae beatitudinis solus Deus ex natura possidet, alii vero per donum gratiae; unde et in Psalmo (23,8.10) dicitur, *Dominus virtutum ipse est Rex gloriae.* Sed Apostolus dicit Dominum gloriae esse crucifixum, 1 ad Cor 2,8. Vere igitur dici potest quod *Deus sit crucifixus.*

Adhuc. Verbum Dei dicitur Dei Filius per naturam, ut ex supra (c.11) dictis patet: homo autem, propter inhabitationem Dei, dicitur Dei filius per gratiam adoptionis. Sic igitur in Domino Iesu Christo, secundum positionem praedictam, est accipere utrumque filiationis modum: nam Verbum inhabitans est Dei Filius per naturam; homo inhabitatus est Dei filius per gratiam adoptionis. Unde homo ille non potest dici *proprius,* vel *unigenitus Dei Filius,* sed solum Dei Verbum, quod, secundum proprietatem nativitatis, singulariter a Patre genitum est. Attribuit autem Scriptura proprio et unigenito Dei Filio passionem et mortem. Dicit enim Apostolus, Rom 8,32: *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.* Et Io 3,16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in illum non pereat, sed habeat vitam aeternam*[14]. Et quod loquatur de traditione ad mortem, patet per id quod eadem verba supra (v.14) praemiserat de filio hominis crucifixo, dicens: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita oportet exaltari filium hominis, ut omnis qui credit in illum*[15] etc. Et Apostolus mortem Christi indicium divinae dilectionis ad mundum esse ostendit, dicens, Rom 5,8.9: *Commendat suam caritatem Deus in nobis, quoniam, cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*[16]. Recte igitur dici potest quod *Verbum Dei, Deus, sit passus et mortuus.*

[13] Vulg.: "... consummare".

propio nacimiento, fue engendrado singularmente por el Padre. Ahora bién, la Escritura atribuye la pasión y muerte al propio unigénito Hijo de Dios. Pues dice el Apóstol: *No perdonó a su propio Hijo, antes lo entregó por todos nosotros.* Y San Juan: *Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna.* Y se ve que habla de la entrega a la muerte por lo que precede a estas palabras acerca del Hijo del hombre crucificado, cuando dice: *A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo el que creyere en El,* etc. Además, el Apóstol presenta la muerte de Cristo como signo del amor de Dios hacia el mundo, diciendo: *Pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros.* Luego se puede decir con rectitud que *el Verbo de Dios, que es Dios, padeció y murió.*

Si alguien se dice hijo de tal madre, es porque ha tomado de ella el cuerpo, aunque el alma no le venga de la madre, sino del exterior. Mas el cuerpo de aquel hombre fue tomado de la Virgen Madre y vimos también que el cuerpo de aquel hombre era el cuerpo del Hijo natural de Dios, es decir, del Verbo de Dios. Por lo tanto, se dice convenientemente que la bienaventurada Virgen es *madre del Verbo de Dios,* y también de *Dios,* aunque la divinidad no se toma de la madre, pues no es necesario que el hijo tome de la madre todo lo que pertenece a su sustancia, sino solamente el cuerpo.

Además, dice el Apóstol: *Envió Dios a su Hijo, hecho de mujer,* por cuyas palabras se muestra cómo ha de entenderse la misión del Hijo de Dios, puesto que se dice enviado en

Item. Ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit. Corpus autem illius hominis ex Virgine Matre sumptum est: ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus Filii Dei naturalis, id est Verbi Dei (supra, *Item. Apostolus*). Convenienter igitur dicitur quod Beata Virgo sit *Mater Verbi Dei,* et etiam *Dei,* licet divinitas Verbi a matre non sumatur: non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus.

Amplius. Apostolus dicit, ad Gal 4,4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere:* ex quibus verbis ostenditur qualiter missio Filii Dei sit intelligenda: eo enim di-

[14] Vulg.: "...qui credit in eum..."

[15] Vulg.: "... exaltari oportet... qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam aeternam".

[16] Vulg.: "... cum adhuc peccatores... secundum tempus Christus..."

cuanto que es hecho de mujer. Y esto no podría ser verdadero si el Hijo de Dios no hubiese sido antes de ser hecho de mujer, puesto que lo que es enviado a algo necesariamente es antes de estar en aquello a que se envía. Mas aquel hombre, Hijo adoptivo, según Nestorio, no fue antes de nacer de mujer. Luego el dicho *envió Dios a su Hijo,* no puede entenderse del Hijo adoptivo, sino que es preciso entenderlo del Hijo natural, esto es, de Dios, Verbo de Dios. Pero si uno es hecho de mujer, se llama hijo de mujer. Luego, *Dios, Verbo de Dios, es hijo de mujer.*

Mas quizá diga alguien que la expresión del Apóstol no debe entenderse como si el Hijo de Dios hubiera sido enviado para ser hecho de mujer, sino como si el Hijo de Dios, que fue hecho de mujer y bajo la ley, hubiera sido enviado para redimir *a los que estaban bajo la ley.* Y, según esto, la afirmación *Hijo suyo* no sería preciso entenderla del hijo natural, sino de aquel hombre que es hijo de adopción.—Pero tal sentido se rechaza por las mismas palabras del Apóstol. Pues sólo puede eximir de la ley quien está sobre ella, que es el autor de la ley. Ahora bien, la ley fue puesta por Dios. Luego es propio de Dios el eximir de la ley. Y, no obstante, el Apóstol lo atribuye al Hijo de Dios, de quien habla. Por lo tanto, el Hijo de Dios, de quien habla, es el Hijo natural. En consecuencia, es verdad decir que el *Hijo natural de Dios, esto es, Dios, Verbo de Dios, fue hecho de mujer.*

Lo evidencia también el hecho de que en los Salmos se atribuye al mismo Dios la redención del género humano: *Tú me has rescatado, ¡oh Yavé, Dios de verdad!*

La adopción de hijos de Dios se hace por el Espíritu Santo, según el dicho: *Habéis recibido el espíritu de adopción de hijos.* Mas el Espíritu Santo no es un don del hombre, sino de Dios. Luego la adopción de hijos no es causada por el hombre, sino

citur missus quo factus est ex muliere. Quod quidem verum esse non posset nisi Filius Dei ante fuisset quam factus esset ex muliere: quod enim in aliquid mittitur, prius esse intelligitur quam sit in eo quo mittitur. Sed homo ille, filius adoptivus, secundum Nestorium, non fuit antequam natus esset ex muliere. Quod ergo dicit, *Misit Deus Filium suum,* non potest intelligi de filio adoptivo, sed oportet quod intelligatur de Filio naturali, idest de Deo Dei Verbo. Sed ex hoc quod aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. *Deus ergo, Dei Verbum, est filius mulieris.*

Sed forte dicet aliquis non debere verbum Apostoli sic intelligi quod Dei Filius ad hoc sit missus ut sit factus ex muliere: sed ita quod Dei filius qui est factus ex muliere et sub lege, ad hoc sit missus, *ut eos qui sub lege erant redimeret* (l.c.v.5). Et secundum hoc, quod dicit *filium suum,* non oportebit intelligi de Filio naturali, sed de homine illo qui est filius adoptionis.—Sed hic sensus excluditur ex ipsis Apostoli verbis. Non enim a lege potest absolvere nisi ille qui supra legem existit, qui est auctor legis. Lex autem a Deo posita est. Solius igitur Dei est a servitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apostolus Filio Dei de quo loquitur. Filius ergo Dei de quo loquitur, est Filius naturalis. Verum est ergo dicere quod *naturalis Dei Filius, idest Deus Dei Verbum, est factus ex muliere.*

Praeterea. Idem patet per hoc quod redemptio humani generis ipsi Deo attribuitur in Psalmo (30,6): *Redemisti me, Domine Deus veritatis.*

Adhuc. Adoptio filiorum Dei fit per Spiritum Sanctum: secundum illud Rom 8,15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum.* Spiritus autem Sanctus non est donum hominis, sed Dei. Adoptio ergo filiorum non causatur ab ho-

mine, sed a Deo. Causatur autem a Filio Dei misso a Deo et facto ex muliere: quod patet per id quod Apostolus subdit (l.c.), *ut adoptionem filiorum reciperemus.* Oportet igitur verbum Apostoli intelligi de Filio Dei naturali. Deus igitur, Dei Verbum, *factus est ex muliere,* idest ex Virgine Matre.

Item. Ioannes dicit (1,14): *Verbum caro factum est.* Non autem habet carnem nisi ex muliere. Verbum igitur factum est ex muliere, idest ex Virgine Matre. Virgo igitur est Mater Dei Verbi.

Amplius. Apostolus dicit, Rom 9,5, quod *Christus est ex patribus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in saecula*[17]. Non autem est ex patribus nisi mediante Virgine. Deus igitur qui est super omnia, est ex Virgine secundum carnem. Virgo igitur est Mater Dei secundum carnem.

Adhuc. Apostolus dicit, Phil 2, 6.7, de Christo Iesu, quod, *cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus.* Ubi manifestum est si, secundum Nestorium, Christum dividamus in duos, scilicet in hominem illum qui est filius adoptivus, et in Filium Dei naturalem, qui est Verbum Dei, quod non potest intelligi de homine illo. Ille enim homo, si purus homo sit, non prius fuit in forma Dei, ut postmodum in similitudinem hominum fieret: sed magis e converso homo existens divinitatis particeps factus est, in quo non fuit exinanitus, sed exaltatus. Oportet igitur quod intelligatur de Verbo Dei, quod prius fuerit ab aeterno in forma Dei, idest in natura Dei, et postmodum exinanivit semetipsum, in similitudinem hominum factus.—Non potest autem intelligi ista exinanitio per solam inhabitationem

por Dios. Es causada, pues, por el Hijo de Dios, enviado de Dios y hecho de mujer; lo que parece claro por lo que añade el Apóstol: *Para que recibiésemos la adopción de hijos.* En consecuencia, es preciso entender la palabra del Apóstol como dicha del Hijo natural de Dios. Por tanto, Dios, Verbo de Dios, *fue hecho de mujer,* esto es, de la Virgen Madre.

Dice San Juan: *El Verbo se hizo carne.* Ahora bien, no puede tener carne sino de mujer. Luego el Verbo fue hecho de mujer, esto es, de la Virgen Madre. La Virgen, pues, es madre del Verbo de Dios.

Dice también el Apóstol: *Cristo procede de los patriarcas según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, Dios bendito por los siglos.* Ahora bien, no procede de los patriarcas sino mediante la Virgen. Luego Dios, que está sobre todas las cosas, procede de la Virgen según la carne. En consecuencia, la Virgen es madre de Dios según la carne.

Y hablando de Cristo Jesús, dice el Apóstol: *Existiendo en la forma de Dios..., se anonadó, tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres.* Por donde se ve claro que si, según Nestorio, dividimos a Cristo en dos, a saber, aquel hombre que es Hijo adoptivo y el Hijo natural de Dios, que es el Verbo de Dios, no puede entenderse esto como dicho de aquel hombre. En efecto, aquel hombre, si fue puro hombre, no fue antes en la forma de Dios, de suerte que se hiciera después semejante a los hombres, sino más bien, por el contrario, siendo hombre, fue hecho partícipe de la divinidad y esto no es anonadarse, sino ser exaltado. Es preciso, pues, entenderlo del Verbo de Dios, el cual, existiendo desde la eternidad en la forma de Dios, esto es, en la naturaleza de Dios, se anonadó después a sí mismo, hecho semejante a los hombres.—Mas esta anonadación no puede entenderse por sólo la inhabita-

[17] Vulg.: "... quorum patres, et ex quibus est Christus..."

ción del Verbo de Dios en el hombre Cristo Jesús. Puesto que el Verbo de Dios habitó mediante la gracia en todos los santos desde el principio del mundo, y, sin embargo, no se dice que se anonadara; porque Dios comunica de tal forma su bondad a las criaturas, que nada pierde, antes bien se engrandece en cierto sentido, en cuanto que su sublimidad se hace patente por la bondad de las criaturas y tanto más cuanto mejores fueren éstas. Luego, si el Verbo de Dios habitó en el hombre Cristo más plenamente que en los demás santos, también la anonadación del Verbo compete a éste menos que a los demás.—Es, por tanto, evidente que no se debe entender la unión del Verbo a la naturaleza humana solamente por la inhabitación del Verbo de Dios en aquel hombre, como decía Nestorio, sino en cuanto que el Verbo de Dios se hizo verdaderamente hombre. Pues solamente así tendrá lugar el *anonadamiento*, de modo que el Verbo de Dios se diga *anonadado*; no por pérdida de su propia grandeza, sino por asunción de la pequeñez humana; de igual manera que si el alma existiera antes que el cuerpo y se dijera que se hace sustancia corpórea, es decir, hombre, no por mutación de su propia naturaleza, sino por asunción de la naturaleza corpórea.

Además, es evidente que el Espíritu Santo habitó en el hombre Cristo, pues se dice que *Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán*. Por lo tanto, si hay que entender la encarnación del Verbo solamente en cuanto que el Hijo de Dios habitó plenísimamente en aquel hombre, habrá que decir necesariamente que también el Espíritu Santo se encarnó. Lo cual es completamente extraño a la doctrina de la fe.

También es evidente que el Verbo de Dios habita en los santos ángeles, los cuales, al participar del Verbo, se llenan de inteligencia, pues dice el Apóstol: *No socorrió a los ángeles, sino a la descendencia de Abrahán*. Se ve, pues, que la asunción de la

Verbi Dei in homine Iesu Christo. Nam Verbum Dei in omnibus sanctis, a principio mundi, habitavit per gratiam, nec tamen dicitur exinanitum: quia Deus sic suam bonitatem creaturis communicat quod nihil ei subtrahitur, sed magis quodammodo exaltatur, secundum quod eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, et tanto amplius quanto creaturae fuerint meliores. Unde, si Verbum Dei plenius habitavit in homine Christo quam in aliis sanctis, minus etiam hic quam in aliis convenit exinanitio Verbi.—Manifestum est igitur quod unio Verbi ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem Verbi Dei in homine illo, ut Nestorius dicebat: sed secundum hoc quod Verbum Dei vere factum est homo. Sic enim solum habebit locum *exinanitio*: ut scilicet dicatur Verbum Dei *exinanitum*, idest *parvum factum*, non amissione propriae magnitudinis, sed assumptione humanae parvitatis; sicut si anima praeexisteret corpori, et diceretur fieri substantia corporea quae est homo, non mutatione propriae naturae, sed assumptione naturae corporeae.

Praeterea. Manifestum est quod Spiritus Sanctus in homine Christo habitavit: dicitur enim Lc 4,1, quod *Iesus plenus Spiritu Sancto regressus est a Iordane*. Si igitur incarnatio Verbi secundum hoc solum intelligenda est quod Verbum Dei in homine illo plenissime habitavit, necesse erit dicere quod etiam Spiritus Sanctus erit incarnatus. Quod est omnino alienum a doctrina fidei.

Adhuc. Manifestum est Verbum Dei in sanctis angelis habitare, qui participatione Verbi intelligentia replentur. Dicit autem Apostolus, Hebr 2,16: *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*. Manifestum est igitur quod assumptio humanae naturae a Verbo non est secundum solam inhabitationem accipienda.

Adhuc. Si, secundum positionem Nestorii, Christus separaretur in duos secundum hypostasim differentes, idest in Verbum Dei et hominem illum, impossibile est quod Verbum Dei *Christus* dicatur. Quod patet tum ex modo loquendi Scripturae, quae nunquam ante incarnationem Deum, aut Dei Verbum, nominat Christum. Tum etiam ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim *Christus* quasi *unctus*. Unctus autem intelligitur *oleo exultationis* (Hebr 1,9), idest *Spiritu Sancto*, ut Petrus exponit, Act 10,38[18]. Non autem potest dici quod Verbum Dei sit unctum Spiritu Sancto: quia sic Spiritus Sanctus esset maior Filio, ut sanctificans sanctificato. Oportebit igitur quod hoc nomen *Christus* solum pro homine illo possit intelligi.—Quod ergo dicit Apostolus, ad Phil 2,5.6, *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu*, ad hominem illum referendum est. Subdit autem, *Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*. Verum est igitur dicere quod homo ille est in forma, idest in natura Dei, et aequalis Deo. Licet antem homines dicantur *dii*, vel *filii Dei*, propter inhabitantem Deum, nunquam tamen dicitur quod sint *aequales Deo*. Patet igitur quod homo Christus non per solam inhabitationem dicitur Deus.

Item. Licet nomen Dei ad sanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiae, nunquam tamen opera quae sunt solius Dei, sicut creare caelum et terram, vel aliquid huiusmodi, de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiae dicitur. Christo autem homini attribuitur omnium creatio. Dicitur enim Hebr 3,1.2: *Conside-*

naturaleza humana por el Verbo no debe considerarse solamente según la inhabitación.

Además, si, según la opinión de Nestorio, se divide a Cristo en dos diferentes, según la hipóstasis, esto es, el Verbo de Dios y aquel hombre, es imposible que el Verbo de Dios se llame *Cristo*. Lo cual se prueba, ya por el modo de hablar de la Escritura, que nunca llama Cristo a Dios o al Verbo de Dios antes de la encarnación; ya también por la misma razón del nombre. Pues se dice *Cristo* como *Ungido*. Y se entiende de ungido con *óleo de exultación*, esto es, *con el Espíritu Santo*, según explica San Pedro. Pero no puede decirse que el Verbo de Dios sea ungido por el Espíritu Santo, porque entonces el Espíritu Santo sería mayor que el Hijo, como el que santifica es mayor que el santificado. Será, pues, preciso, que este nombre *Cristo* sólo pueda aplicarse a aquel hombre.—Luego lo que dice el Apóstol: *Tened los mismos sentimientos que tuvo Jesús*, hay que referirlo a aquel hombre, puesto que añade: *Pues, existiendo en la forma de Dios, no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios*. Por lo tanto, es verdad decir que aquel hombre existe en la forma de Dios, esto es, en la naturaleza de Dios, y que es igual a Dios. Y aunque los hombres se digan *dioses* o *hijos de Dios*, por habitar Dios en ellos, sin embargo, nunca se dice que sean *iguales a Dios*. Es evidente, pues, que Cristo hombre se llama Dios no solamente por la inhabitación.

Aunque el nombre de Dios se aplique a los hombres santos a causa de la inhabitación, no obstante, nunca se predican de alguno de los santos, en razón de dicha inhabitación, las obras que pertenecen sólo a Dios, como crear el cielo y la tierra y otras semejantes. Mas a Cristo hombre se le atribuye la creación de todo, porque leemos en la carta a los He-

[18] Vulg.: "quomodo unxit Eum Deus Spiritu Sancto..."

breos: *Considerad al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión, Jesús, fiel al que le hizo, como lo fue Moisés en toda su casa.* Lo cual es preciso entenderlo de aquel hombre y no del Verbo de Dios, ya porque probamos que, según la opinión de Nestorio, no puede llamarse Cristo al Verbo de Dios, o ya porque el Verbo de Dios no fue hecho, sino engendrado. Y añade el Apóstol: *Y es tenido por digno de tanta mayor gloria que Moisés, cuanto mayor que la gloria de la casa es la de quien la fabricó.* Luego Cristo hombre fabricó la casa de Dios. Lo que demuestra luego el Apóstol, diciendo: *Pues toda casa es fabricada por alguno, pero el Hacedor de todo es Dios.* Y así prueba el Apóstol que Cristo hombre fabricó la casa de Dios, por ser Dios quien lo creó todo. Según esto, se atribuye a aquel hombre la creación de toda obra propia de Dios. Luego Cristo hombre es el mismo Dios en cuanto a la hipóstasis y no solamente en razón a la inhabitación.

También es evidente que Cristo hombre, hablando de sí, se atribuye muchas cosas divinas y sobrenaturales, como aquello que dice San Juan: *Yo le resucitaré en el último día* y *Yo le doy la vida eterna.* Lo cual, ciertamente, sería soberbia suma si aquel hombre que habla no fuese Dios mismo—en cuanto a la hipóstasis—, sino que solamente habitara Dios en él. Pero en Cristo no cabe tal suposición, pues dice de sí mismo: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.* En consecuencia, la persona de aquel hombre es la misma que la de Dios.

Así como se lee en las Escrituras que aquel hombre fue exaltado, pues se dice: *Exaltado a la diestra de Dios,* etc., así también se lee que

rate Apostolum et Pontificem confessionis nostrae Iesum Christum, qui fidelis est ei qui fecit illum, sicut et Moyses, in omni domo illius*[19]: quod oportet de homine illo, et non de Dei Verbo intelligi, tum quia ostensum est quod, secundum positionem Nestorii, Verbum Dei Christus dici non potest; tum quia Verbum Dei non est factum, sed genitum. Addit autem Apostolus (v.3): *Ampliori gloria iste prae Moyse dignus habitus est, quanto ampliorem honorem habet domus qui fabricavit illam*[20]. Homo igitur Christus fabricavit domum Dei. Quod consequenter Apostolus probat, subdens (v.4): *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo: qui autem omnia creavit, Deus est.* Sic igitur Apostolus probat quod homo Christus fabricavit domum Dei, per hoc quod Deus creavit omnia. Quae probatio nulla esset nisi Christus esset Deus creans omnia. Sic igitur homini illi attribuitur creatio universorum: quod est proprium opus Dei. Est igitur homo Christus ipse Deus secundum hypostasim, et non ratione inhabitationis tantum.

Amplius. Manifestum est quod homo Christus, loquens de se, multa divina dicit et supernaturalia: ut est illud Io 6,40, *Ego resuscitabo illum in novissimo die*[21]; et Io 10,28, *Ego vitam aeternam do eis.* Quod quidem esset summae superbiae, si ille homo loquens non esset secundum hypostasim ipse Deus, sed solum haberet Deum inhabitantem. Hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit, Mt 11,29: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde.* Est igitur eadem persona hominis illius et Dei.

Praeterea. Sicut legitur in Scripturis quod homo ille est *exaltatus,* dicitur enim Act 2,33, *Dextera igitur Dei exaltatus* etc., ita legitur

[19] Vulg.: "... nostrae Iesum qui... domo eius".
[20] Vulg.: "Amplioris enim gloriae iste prae Moyse dignus est habitus..."
[21] Vulg.: "... resuscitabo eum..."

quod Deus sit *exinanitus,* Phil 2,7, *Exinanivit semetipsum* etc. Sicut igitur sublimia possunt dici de homine illo ratione unionis, ut quod sit Deus, quod resuscitet mortuos, et alia huiusmodi; ita de Deo possunt dici humilia, ut quod sit natus de Virgine, passus, mortuus et sepultus.

Adhuc. Relativa tam verba quam pronomina idem suppositum referunt. Dicit autem Apostolus, Col 1,16, loquens de Filio Dei, *In ipso condita sunt universa in caelo et in terra, visibilia et invisibilia*[22]; et postea subdit (v.18), *Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis.* Manifestum est autem quod hoc quod dicitur, *in ipso condita sunt universa,* ad Verbum Dei pertinet: quod autem dicitur, *primogenitus ex mortuis,* homini Christo competit. Sic igitur Dei Verbum et homo Christus sunt unum suppositum, et per consequens una persona; et oportet quod quicquid dicitur de homine illo, dicatur de Verbo Dei, et e converso.

Item. Apostolus dicit, 1 ad Cor 8,6: *Unus est Dominus Iesus Christus, per quem omnia*[23]. Manifestum est autem quod Iesus, nomen illius hominis per quem omnia, convenit Verbo Dei. Sic igitur Verbum Dei et homo ille sunt unus Dominus, nec duo domini nec duo filii, ut Nestorius dicebat. Et ex hoc ulterius sequitur quod Verbi Dei et hominis sit una persona.

Si quis autem diligenter consideret, haec Nestorii opinio quantum ad Incarnationis mysterium, parum differt ab opinione Photini (cc.4.28)[24]. Quia uterque hominem illum Deum dici asserebat solum propter inhabitationem gratiae: quamvis Photinus dixerit quod ille homo nomen divi-

Dios se anonadó: *Antes se anonadó,* etc. Luego, así como en razón de la unión pueden predicarse de aquel hombre cosas sublimes, como que es Dios, que resucitó de entre los muertos, etc., así también pueden decirse de Dios cosas humildes, como que nació de la Virgen, que padeció, murió y fue sepultado.

Tanto los nombres como los pronombres relativos indican un mismo supuesto, pues dice el Apóstol, hablando del Hijo de Dios: *En El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles.* Y después añade: *El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; es el principio, el primogénito de los muertos.* Se ve, pues, que esto que dice: *En El fueron creadas todas las cosas,* se refiere al Verbo de Dios y lo que dice: *El primogénito de los muertos,* compete a Cristo hombre. Por lo tanto, el Verbo de Dios y Cristo hombre son un solo supuesto y, por consiguiente, una sola persona; y lo que se diga de aquel hombre conviene que se diga del Verbo de Dios, y viceversa.

Dice también el Apóstol: *Un solo Señor Jesucristo, por quien son todas las cosas.* Ahora bien, es evidente que Jesús, nombre de aquel hombre, conviene al Verbo de Dios. Por tanto, el Verbo de Dios y aquel hombre son un solo Señor, no dos señores ni dos hijos, como decía Nestorio. Resulta, pues, que la persona del Verbo de Dios y la de aquel hombre es una sola.

Y si alguien estudia esto con diligencia, verá que esta opinión de Nestorio, en lo que se refiere al misterio de la encarnación, difiere poco de la opinión de Fotino. Pues una y otra afirmaban que hay que llamar Dios a aquel hombre solamente por la inhabitación de la gracia. Si bien Fotino decía que aquel hombre mere-

[22] Vulg.: "... in caelis et in terra..."
[23] Vulg.: "et unus Dominus..."
[24] C.3 (ACOe, I-III 163,5-8; MANSI, t.5 col.205E,208A; PG 77,1372C-D): cf. 1 q.42 a.2 ad 1; 3 q.16 a.4 ad 2; q.46 a.12 ad 2-3.

ció el nombre de Dios y la gloria por su pasión y buenas obras, mientras que Nestorio decía que tuvo tal nombre y la gloria desde el principio de su concepción, gracias a que Dios habitaba plenísimamente en El.—Sin embargo, difieren mucho en lo tocante a la generación eterna del Verbo, pues Nestorio la confesaba, mientras que Fotino la negaba en absoluto.

nitatis et gloriam per passionem et bona opera meruit; Nestorius autem confessus est quod a principio suae conceptionis huiusmodi nomen et gloriam habuit, propter plenissimam habitationem Dei in ipso.—Circa generationem autem aeternam Verbi multum differebant: nam Nestorius eam confitebatur; Photinus vero negabat omnino.

CAPITULUM XXXV
CONTRA ERROREM EUTYCHETIS

CAPITULO XXXV
Contra el error de Eutiques

Y como, según vimos muchas veces, es preciso entender el misterio de la encarnación de suerte que sea una e idéntica la persona del Verbo de Dios y la del hombre, queda ahora una dificultad en el estudio de este misterio. En efecto, la personalidad divina sigue necesariamente a la naturaleza divina. Y lo mismo hay que decir de la naturaleza humana, pues todo lo que subsiste en la naturaleza intelectual o racional tiene razón de persona. De ahí que no parezca posible que haya una sola persona, siendo dos las naturalezas, divina y humana.

Para solucionar tal dificultad, propusieron algunos diversas opiniones. Y así, Eutiques, para salvar, contra Nestorio, la unidad de persona en Cristo, dijo que había también en Cristo una sola naturaleza, de suerte que, a pesar de que antes de la unión hubiera dos naturalezas distintas, divina y humana, sin embargo, en la unión se juntaron en una sola naturaleza. Y así decía que la persona de Cristo *procedía de dos naturalezas,* pero *que no subsistía en dos naturalezas.* Por esto fue condenado en el sínodo de Calcedonia.

Quia ergo, sicut multipliciter ostensum est (c. praec.), ita oportet mysterium Incarnationis intelligi quod Verbi Dei et hominis sit una eademque persona, relinquitur quaedam circa huius veritatis considerationem difficultas. Naturam enim divinam necesse est ut sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur et de humana natura: nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personae. Unde non videtur esse possibile quod sit una persona et sint duae naturae, divina et humana.

Ad huius autem difficultatis solutionem diversi diversas positiones attulerunt. Eutyches enim, ut unitatem personae contra Nestorium servaret in Christo, dicit in Christo esse etiam unam naturam, ita quod, quamvis ante unionem essent duae naturae distinctae, divina et humana, in unione tamen coierunt in unam naturam. Et sic dicebat Christi personam *ex duabus naturis esse,* non autem *in duabus naturis subsistere.* Propter quod in Chalcedonensi Synodo est condemnatus [1].

[1] *Cf. C. de Constantinopla* (a.448): MANSI, t.6 col.743.

Mas se ve que esta opinión es falsa por muchas razones. Probamos más arriba que en Cristo Jesús hubo cuerpo y alma racional y divinidad. Y es evidente que el cuerpo de Cristo, aun después de la unión, no fue la misma divinidad del Verbo, puesto que el cuerpo de Cristo, incluso después de la unión, fue palpable y visible a los ojos corpóreos y distinto de los demás por la configuración de los miembros. Todo lo cual es extraño a la divinidad del Verbo. De la misma manera, también el alma de Cristo, después de la unión, fue algo distinto de la divinidad del Verbo, ya que el alma de Cristo, aun después de la unión, estuvo afectada por las pasiones de tristeza, de dolor y de ira, lo que no puede convenir en modo alguno a la divinidad del Verbo. Pero el alma y el cuerpo humanos constituyen la naturaleza humana. En consecuencia, aun después de la unión, en Cristo se distinguió la naturaleza humana de la divinidad del Verbo, que es naturaleza divina. Hay, pues, en Cristo, incluso después de la unión, dos naturalezas.

Naturaleza es aquello por lo que una cosa se dice cosa natural. Y una cosa se dice natural en cuanto que tiene forma, lo mismo que la cosa artificial. Por ejemplo, no se dice casa mientras no tenga la forma del arte, como no se dice caballo mientras no tenga la forma de su naturaleza. Por lo tanto, la forma de la cosa natural es su naturaleza. Ahora bien, es preciso decir que en Cristo hay dos formas aun después de la unión, pues dice el Apóstol hablando de Cristo Jesús que, *existiendo en la forma de Dios, tomó la forma de siervo.* Y no puede decirse que la forma de Dios sea la misma forma de siervo, puesto que nadie recibe lo que ya tiene. Y así, si la forma de Dios fuese la misma del siervo, teniendo ya la forma de Dios, no recibiría la del siervo. Ni puede decirse tampoco que la forma de Dios haya desaparecido en Cristo a causa

Huius autem positionis falsitas ex multis apparet. Ostensum enim est supra (c.28 sqq.) quod in Christo Iesu et corpus fuit, et anima rationalis, et divinitas. Et manifestum est quod corpus Christi, etiam post unionem, non fuit ipsa Verbi divinitas: nam corpus Christi, etiam post unionem, palpabile fuit, et corporeis oculis visibile, et lineamentis membrorum distinctum; quae omnia aliena sunt a divinitate Verbi, ut ex superioribus (l.1, c.17 sqq.) patet. Similiter etiam anima Christi post unionem aliud fuit a divinitate Verbi: quia anima Christi, etiam post unionem, passionibus tristitiae et doloris et irae affecta fuit; quae etiam divinitati Verbi nullo modo convenire possunt, ut ex praemissis (l.1, c.89) patet. Anima autem humana et corpus constituunt humanam naturam. Sic igitur, etiam post unionem, humana natura in Christo fuit aliud a divinitate Verbi, quae est natura divina. Sunt igitur in Christo, etiam post unionem, duae naturae.

Item. Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis: non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturae suae. Forma igitur rei naturalis est eius natura. Oportet autem dicere quod in Christo sint duae formae, etiam post unionem. Dicit enim Apostolus, Phil 2,6.7, de Christo Iesu, quod, *cum in forma Dei esset, formam servi accepit* [2]. Non autem potest dici quod sit eadem forma Dei, et forma servi: nihil enim accipit quod iam habet; et sic, si eadem est forma Dei et forma servi, cum iam formam Dei habuisset, non accepisset formam servi. Neque iterum potest dici quod forma Dei in Christo

[2] Vulg.: "... servi accipiens".

de la unión, pues así Cristo no sería Dios después de la unión. Tampoco puede decirse que haya perecido la forma de siervo en la unión, porque en tal caso no la recibiría. Y ni siquiera puede decirse que la forma de siervo se haya mezclado con la forma de Dios, porque las cosas mezcladas no permanecen íntegras, sino que desaparecen en parte; según esto, no podría decirse que había recibido la forma de siervo, sino sólo parte de ella. Y así, es preciso afirmar, según las palabras del Apóstol, que en Cristo, después de la unión, hubo dos formas. Luego también dos naturalezas.

El nombre de *naturaleza* se usó en primer lugar para designar la generación de los que nacen. De ahí pasó a significar el principio de tal generación. Y luego se usó para el principio intrínseco del movimiento en el móvil. Y como tal principio es materia o forma, se llama también naturaleza la forma o la materia de la cosa natural que tiene en sí el principio del movimiento. Y como la forma y la materia constituyen la esencia de la cosa natural, el nombre de naturaleza se extendió a significar la esencia de cualquier cosa que exista en la naturaleza, de suerte que se llama naturaleza de alguna cosa a *la esencia significada por la definición,* y en este sentido hablamos aquí de la naturaleza cuando decimos que en Cristo están la naturaleza humana y la divina.

Si, pues, según decía Eutiques, la naturaleza humana y la divina fueron dos antes de la unión, pero de ellas resultó una sola naturaleza después de unidas, es preciso que esto suceda mediante alguno de los modos por los que de muchas cosas suele hacerse una.

Y que de muchas cosas salga una acontece, en primer lugar, *según el solo orden,* y así de muchas casas resulta una ciudad y de muchos soldados un ejército. En segundo lugar, *se-*

per unionem sit corrupta: quia sic Christus post unionem non esset Deus. Neque iterum potest dici quod forma servi sit corrupta in unione: quia sic non accepisset formam servi. Sed nec dici potest quod forma servi sit permixta formae Dei: quia quae permiscentur, non manent integra, sed partium utrumque corrumpitur; unde non diceret quod accepisset formam servi, sed aliquid eius. Et sic oportet dicere, secundum verba Apostoli, quod in Christo, etiam post unionem, fuerunt duae formae. Ergo duae naturae.

Amplius. Nomen *naturae* primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium. Et exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi. Et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili. Et quia huiusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus. Et quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis: ut sic natura alicuius rei dicatur *essentia, quam significat definitio*[3]. Et hoc modo hic de natura est quaestio: sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo, et divinam.

Si igitur, ut Eutyches posuit, humana natura et divina fuerunt duae ante unionem, sed ex eis in unione conflata est una natura, oportet hoc esse aliquo modorum secundum quos ex multis natum est unum fieri.

Fit autem unum ex multis, uno quidem modo, *secundum ordinem tantum:* sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus. Alio modo, *ordine et*

[3] II *Physic.* 1; 193a,30b,3; Expos. lect.2 (151).

gún el orden y la composición, y así de las partes de la casa unidas y de la conexión de las paredes se hace la casa. Pero estas dos maneras no sirven para constituir de muchas naturalezas una sola. Pues aquellas cosas cuya forma es el orden y la composición, no son cosas naturales, para que su unidad pueda decirse unidad de naturaleza.

Y en tercer lugar se hace una cosa de muchas *por mezcla,* tal como de los cuatro elementos se hace un cuerpo mixto. Y tampoco este modo atañe a nuestro propósito. En primer lugar, porque la mezcla es solamente de aquellos que tienen materia común y que pueden obrar y recibir mutuamente, lo cual no puede acontecer aquí, pues probamos en el libro primero que Dios es inmaterial y completamente impasible.—En segundo lugar, porque no puede resultar mezcla alguna de aquellas cosas de las cuales una excede mucho a las otras. Pues, si alguien echa una gota de vino en mil ánforas de agua, no habrá mezcla, sino pérdida de vino; y por lo mismo no decimos que la leña echada al horno de fuego se mezcla con el fuego, sino más bien que es consumida por el fuego, gracias a la excelente virtud del fuego. Ahora bien, la naturaleza divina excede hasta el infinito a la humana, por ser infinita la virtud de Dios, según probamos en el primer libro. Luego de ninguna manera pueden mezclarse una y otra naturaleza.—En tercer lugar, porque, dado que hubiera mezcla, ninguna de las dos permanecería íntegra, porque las cosas que se mezclan desaparecen en la mezcla si ésta es verdadera. En consecuencia, si se mezclan ambas naturalezas, a saber, la divina y la humana, ni una ni otra permanecerían, pero sí una distinta. Y así Cristo no sería ni Dios ni hombre. Luego lo que dijo Eutiques no puede entenderse como si en el Señor Jesucristo hubiese habido dos naturalezas antes de la unión y, después de la unión, una sola; como si de dos naturalezas

compositione: sicut ex partibus domus coniunctis et parietum colligatione fit domus. Sed hi duo modi non competunt ad constitutionem unius naturae ex pluribus. Ea enim quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae.

Tertio modo, ex pluribus fit unum *per commixtionem:* sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum. Hic etiam modus nullo modo competit ad propositum. Primo quidem, quia mixtio non est nisi eorum quae communicant in materia, et quae agere et pati ad invicem nata sunt. Quod quidem hic esse non potest: ostensum est enim in primo libro (c.17 sq.) quod Deus immaterialis et omnino impassibilis est.—Secundo, quia ex his quorum unum multum excedit aliud, mixtio fieri non potest: si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquae, non erit mixtio, sed corruptio vini[4]; propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi, propter excellentem ignis virtutem. Divina autem natura in infinitum humanam excedit: cum virtus Dei sit infinita, ut in Primo ostensum est (c.43). Nullo igitur modo posset fieri mixtio utriusque naturae.—Tertio quia, dato quod fieret mixtio, neutra natura remaneret salvata: miscibilia enim in mixto non salvantur, si sit vera mixtio. Facta igitur permixtione utriusque naturae, divinae scilicet et humanae, neutra natura remaneret, sed aliquod tertium: et sic Christus neque esset Deus neque homo. Non igitur sic potest intelligi quod Eutyches dixit, ante unionem fuisse duas naturas, post unionem vero unam in Domino Iesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta una natura.—Relinquitur ergo quod hoc intelligatur hoc modo, quod

[4] I *De generatione et corruptione* 10; 328a,27-28; Expos. lect.25 (179).

resultara una sola.—Sólo cabe entenderlo de modo que, después de la unión, haya permanecido una de ellas. Por lo tanto, o hubo en Cristo solamente la naturaleza divina, siendo en El imaginario lo que parecía humano, según dijo Maniqueo, o la naturaleza divina se convirtió en humana, según enseñó Apolinar, contra lo que argüimos antes. Resulta, pues, que es imposible que antes de la unión hubiera dos naturalezas en Cristo y después de la unión una sola.

Además, nunca se ha visto que permaneciendo dos naturalezas, se haga de ellas una sola; y la razón está en que cada naturaleza es un todo, mientras que aquellas cosas de las que se forma otra tienen razón de parte; y así, puesto que del alma y del cuerpo se hace uno, ni el cuerpo ni el alma pueden llamarse naturaleza, pues ni uno ni otro tienen especie completa, sino que ambos son partes de una misma naturaleza. Por lo tanto, por ser la naturaleza humana, y lo mismo la divina, una naturaleza completa, es imposible que concurran en una sola naturaleza, a no ser que una u otra perezca. Mas esto no puede suceder, pues es evidente por lo dicho que Cristo, siendo uno, es verdadero Dios y verdadero hombre. Luego es imposible que en Cristo haya uno sola naturaleza.

De dos cosas que permanecen se hace una sola naturaleza, primero, de partes corporales, así como con miembros se constituye un animal; lo que no tiene lugar aquí, por no ser algo corpóreo la naturaleza divina. Segundo, de materia y de forma se hace algo único, así como con el alma y el cuerpo se hace un animal. Mas esto no dice a nuestro caso, pues vimos en el libro primero que Dios ni es materia ni puede ser forma de alguien. Si, pues, Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, según consta, es imposible que en El haya una sola naturaleza.

altera tantum earum post unionem remanserit. Aut igitur fuit in Christo sola natura divina, et id quod videbatur in eo humanum fuit phantasticum, ut Manichaeus dixit; aut divina natura conversa est in humanam, ut Apollinaris dixit; contra quos supra (c.29 sqq.) disputavimus. Relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante unionem fuisse duas naturas in Christo, post unionem vero unam.

Amplius. Nunquam invenitur ex duabus naturis manentibus fieri unam: eo quod quaelibet natura est quoddam totum, ea vero ex quibus aliquid constituitur, cadunt in rationem partis; unde, cum ex anima et corpore fiat unum, neque corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura, quia neutrum habet speciem completam, sed utrumque est pars unius naturae. Cum igitur natura humana sit quaedam natura completa, et similiter natura divina, impossibile est quod concurrant in unam naturam, nisi vel utraque vel altera corrumpatur. Quod esse non potest: cum ex supra (c. praec.) dictis pateat unum Christum et verum Deum et verum hominem esse. Impossibile est igitur in Christo unam esse tantum naturam.

Item. Ex duobus manentibus una natura constituitur vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal: quod hic dici non potest, cum divina natura non sit aliquid corporeum. Vel sicut ex materia et forma constituitur aliquid unum, sicut ex anima et corpore animal. Quod etiam non potest in proposito dici: ostensum est enim in primo libro (cc.17.27) quod Deus neque materia est, neque alicuius forma esse potest. Si igitur Christus est verus Deus et verus homo, ut ostensum est (c. praec.), impossibile est quod in eo sit una natura tantum.

Adhuc. Subtractio vel additio alicuius essentialis principii variat speciem rei: et per consequens mutat naturam, quae nihil est aliud quam *essentia, quam significat definitio,* ut dictum est (supra). Et propter hoc videmus quod differentia specifica addita vel subtracta definitioni, facit differre secundum speciem: sicut animal rationale, et ratione carens, specie differunt; sicut et in numeris unitas addita vel subtracta facit aliam speciem numeri[5]. Forma autem est essentiale principium. Omnis igitur formae additio facit aliam speciem et aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. Si igitur divinitas Verbi addatur humanae naturae sicut forma, faciet aliam naturam. Et sic Christus non erit humanae naturae, sed cuiusdam alterius: sicut corpus animatum est alterius naturae quam id quod est corpus tantum.

Adhuc. Ea quae non conveniunt in natura, non sunt similia secundum speciem, ut homo et equus. Si autem natura Christi sit composita ex divina et humana, manifestum est quod non erit natura Christi in aliis hominibus. Ergo non erit similis nobis secundum speciem. Quod est contra Apostolum dicentem, Hebr 2,17, quod *debuit per omnia fratribus assimilari.*

Praeterea. Ex forma et materia semper constituitur una species, quae est praedicabilis de pluribus actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. Si igitur humanae naturae divina natura quasi forma adveniat, oportebit quod ex commixtione utriusque quaedam communis species resultet, quae sit a multis participabilis. Quod patet esse falsum: non enim est nisi unus Iesus Christus[6], Deus et homo. Non igitur divina

La adición o sustracción de algún principio esencial cambia la especie de la cosa y, en consecuencia, también la naturaleza, que no es más que la *esencia significada en la definición,* según dijimos antes. Y por esto vemos que una diferencia específica añadida o quitada a la definición hace variar de especie, y así, animal racional y carente de razón se distinguen específicamente, igual que en los números la unidad añadida o disminuida hace otra especie de número. Ahora bien, la forma es el principio esencial. Luego toda adición de forma cambia la especie y la naturaleza en el sentido en que usamos aquí naturaleza. En consecuencia, si la divinidad del Verbo se añadiera a la naturaleza humana como forma, resultaría otra. Y así Cristo no sería de la naturaleza humana, sino de otra cualquiera; lo mismo que un cuerpo animado es de naturaleza distinta del que es solamente cuerpo.

Las cosas que no convienen en naturaleza tampoco son semejantes en especie, como hombre y caballo. Mas si la naturaleza de Cristo se compone de la divina y de la humana, es evidente que la naturaleza de Cristo no está en los demás hombres. Y, en consecuencia, no es semejante a nosotros según la especie. Lo cual va contra el Apóstol, que dice: *Hubo de semejarse en todo a sus hermanos.*

Con la forma y la materia se constituye siempre una sola especie, que es predicable de muchas cosas, en acto o en potencia, dentro de lo que ella comprende. Luego, si a la naturaleza humana le sobreviene como forma la naturaleza divina, es necesario que de la mezcla de ambas resulte cierta especie común, participable por muchos. Lo cual es evidentemente falso, puesto que no hay sino un solo Jesucristo, Dios y hombre. En consecuencia, la naturaleza

[5] VII *Metaphys.* 3; 1043b,36-1044a,2; *Expos. VIII Metaphys.*, lect.3 (1724).

[6] Cf. 1 Cor 8,6: "... et unus Dominus Iesus Christus"; 3 q.17 a.1: "quia vero nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum... sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus, masculine, sed etiam quod est unum, neutraliter".

divina y la humana no constituyeron en Cristo una sola naturaleza.

También parece ser extraño a la fe lo que dijo Eutiques, a saber: que antes de la unión hubo en Cristo dos naturalezas. Pues como quiera que la naturaleza humana se compone de alma y cuerpo, se seguiría que, bien el alma, bien el cuerpo, bien una y otro, hubieran sido antes de la encarnación de Cristo. Lo cual, según se ve por lo dicho, es falso. Luego es contrario a la fe decir que hubo en Cristo dos naturalezas antes de la unión y una sola después de ella.

et humana natura in Christo constituerunt unam naturam.

Amplius. Hoc etiam videtur a fide alienum esse quod Eutyches dixit, ante unionem in Christo fuisse duas naturas. Cum enim humana natura ex anima et corpore constituatur, sequeretur quod vel anima, vel corpus, aut utrumque, ante Christi incarnationem fuerint. Quod per supra (cc.30.34) dicta patet esse falsum. Est igitur fidei contrarium dicere quod ante unionem fuerint duae naturae Christi, et post unionem una.

CAPITULUM XXXVI

De errore Macarii Antiocheni ponentis unam tantum voluntatem in Christo

CAPITULO XXXVI

Del error de Macario de Antioquía, que puso en Cristo una sola voluntad

Casi viene a insistir en lo mismo la opinión de Macario de Antioquía, para quien en Cristo hay una sola operación y una sola voluntad.

En efecto, toda naturaleza tiene alguna operación propia, puesto que la forma, a quien toda naturaleza debe su propia especie, es principio de operación. De donde se infiere que, así como a naturalezas diversas corresponden formas diversas, así también corresponden diversas acciones. Si, pues, en Cristo hubo una sola operación, se sigue que en El hubo una sola naturaleza, lo cual es herejía eutiquiana. Resulta, por tanto, falso que en Cristo haya una sola operación.

Además, en Cristo está la naturaleza divina perfecta, según la cual es consustancial al Padre, y la naturaleza humana perfecta, según la

Fere autem in idem redire videtur et Macarii Antiocheni positio, dicentis in Christo esse unam tantum operationem et voluntatem [1].

Cuiuslibet enim natura est aliqua operatio propria: nam forma est operationis principium, secundum quam unaquaeque natura habet propriam speciem. Unde oportet quod, sicut diversarum naturarum sunt diversae formae, ita sint et diversae actiones. Si igitur in Christo sit una tantum actio, sequitur quod in eo sit una tantum natura: quod est Eutychianae haeresis (cf. c. praec.). Relinquitur igitur falsum esse quod in Christo sit una tantum operatio.

Item. In Christo est divina natura perfecta, per quam consubstantialis est Patri; et humana natura perfecta, secundum quam

[1] Cf. Mansi, t.11 col.349D-360D.

est unius speciei nobiscum. Sed de perfectione divinae naturae est voluntatem habere, ut in Primo ostensum est (c.72): similiter etiam de perfectione humanae naturae est quod habeat voluntatem, per quam est homo liberi arbitrii. Oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

Adhuc. Voluntas est una pars potentialis animae humanae, sicut et intellectus. Si igitur in Christo non fuit alia voluntas praeter voluntatem Verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus praeter intellectum Verbi. Et sic redibit positio Apollinaris (cf. c.33).

Amplius. Si in Christo fuit tantum una voluntas, oportet quod in eo fuerit solum voluntas divina: non enim Verbum voluntatem divinam, quam ab aeterno habuit, amittere potuit. Ad voluntatem autem divinam non pertinet mereri: quia meritum est alicuius in perfectionem tendentis. Sic igitur Christus nihil, neque sibi neque nobis, sua passione meruisset. Cuius contrarium docet Apostolus, Phil 2,8.9, dicens: *Factus est obediens Patri usque ad mortem, propter quod et Deus exaltavit illum* [2].

Praeterea. Si in Christo voluntas humana non fuit, sequitur quod neque secundum naturam assumptam liberi arbitrii fuerit: nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrii. Sic igitur non agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quae libero arbitrio carent. Nihil igitur in eius actibus virtuosum et laudabile, aut nobis imitandum, fuit. Frustra igitur dicit, Mt 11,29: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde;* et Io 13,15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis* [3].

Adhuc. In uno homine puro, quamvis sit supposito unus, sunt

cual es de la misma especie que nosotros. Ahora bien, pertenece a la perfección de la naturaleza divina el tener voluntad, según dijimos en el libro primero; e igualmente pertenece a la perfección de la naturaleza humana el tener voluntad, por la cual goza el hombre de libre albedrío. Luego es preciso que haya en Cristo dos voluntades.

La voluntad es una parte potencial del alma humana, lo mismo que el entendimiento. Luego, si en Cristo no hubo más voluntad que la voluntad del Verbo, por idéntica razón no hubo en El más entendimiento que el entendimiento del Verbo. Y así volvemos a la opinión de Apolinar.

Si en Cristo hubo una sola voluntad, necesariamente ésta fue la voluntad divina, ya que el Verbo no pudo perder la voluntad divina que tuvo desde la eternidad. Pero la voluntad divina no puede merecer, puesto que el mérito pertenece a quien tiende a la perfección. Y, así Cristo con su pasión, no hubiera merecido nada, ni para sí ni para nosotros. Y, sin embargo, el Apóstol enseña lo contrario, cuando dice: *Hecho obediente hasta la muerte..., por lo cual Dios le exaltó.*

Además, si Cristo no tuvo voluntad humana, se sigue que tampoco tuvo libertad según la naturaleza asumida, puesto que el hombre es libre por la voluntad. Y así Cristo no obró a modo de hombre, sino a modo de los demás animales, que carecen de libertad. Y, por tanto, en sus actos no hubo nada virtuoso o digno de ser alabado o imitado por nosotros. En vano, pues, dice: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón* y *Yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho.*

En un puro hombre, a pesar de ser un solo supuesto, hay, sin embargo,

[2] Cf. 1.4 c.4 n.1.

[3] Vulg.: "... ego feci vobis..."

varios apetitos y operaciones, según los diversos principios naturales. En efecto, según la parte racional hay en él voluntad y según la sensitiva, el apetito irascible y el concupiscible, y, además, el apetito natural, que resulta de las fuerzas naturales. De la misma manera, con el ojo ve, con el oído oye, con el pie camina, con la lengua habla y con la mente entiende; todo lo cual son operaciones diversas. Y la razón de esto está en que las operaciones no se multiplican solamente según los diversos sujetos operantes, sino también según los diversos principios por los que un mismo e idéntico sujeto obra, de los cuales toman también especie las operaciones. Ahora bien, la naturaleza divina dista mucho más de la humana de lo que distan entre sí los principios naturales de la naturaleza humana. Hay, por lo tanto, en Cristo dos voluntades y dos operaciones: una de la naturaleza divina y otra de la humana, a pesar de que el mismo Cristo sea uno en ambas naturalezas.

Se prueba de un modo convincente por autoridad de la Escritura que en Cristo hubo dos voluntades. Pues dice El mismo: *He bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió* y *No se haga mi voluntad, sino la tuya.* Por lo cual se ve que Cristo tuvo una voluntad propia distinta de la voluntad del Padre. Mas es evidente que hubo en Cristo una voluntad común a sí y al Padre, pues así como el Padre y el Hijo tienen una misma naturaleza, así también tienen una misma voluntad. Luego hay dos voluntades en Cristo.

Y lo mismo hay que decir de las operaciones. En efecto, hubo en Cristo una operación común a sí y al Padre, pues El mismo dice: *Lo que el Padre hace, lo hace igualmente el Hijo.* Y hay también en El otra operación que no conviene al Padre, como dormir, tener hambre, comer y otras semejantes, que Cristo tuvo o sufrió humanamente, según enseñan

tamen plures et appetitus et operationes, secundum diversa naturalia principia. Nam secundum rationalem partem, inest ei v o l u n t a s ; secundum sensitivam, irascibilis et concupiscibilis; et rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. Similiter autem et secundum oculum videt, secundum aurem audit, pede ambulat, lingua loquitur, et mente intelligit: quae sunt operationes diversae. Et hoc ideo est, quia operationes non multiplicantur solum secundum diversa subiecta operantia, sed etiam secundum diversa principia quibus unum et idem subiectum operatur, a quibus etiam operationes speciem trahunt. Divina vero natura multo plus distat ab humana quam naturalia principia humanae naturae ab invicem. Est igitur alia et alia voluntas et operatio divinae et humanae naturae in Christo, licet ipse Christus sit in utraque natura unus.

Item. Ex auctoritate Scripturae manifeste ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. Dicit enim ipse, Io 6,38: *Descendi de caelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me;* et Lc 22,42: *Non mea voluntas, sed tua fiat;* ex quibus patet quod in Christo fuit quaedam voluntas propria eius, praeter voluntatem Patris. Manifestum est autem quod in eo fuit voluntas quaedam communis sibi et Patri: Patris enim et Filii, sicut est una natura, ita etiam est una voluntas. Sunt igitur in Christo duae voluntates.

Idem autem et de operationibus patet. Fuit enim in Christo una operatio sibi et Patri communis: cum ipse dicat, Io 5,19: *Quaecumque Pater facit*[4], *haec et similiter Filius facit.* Est autem in eo et alia operatio, quae non convenit Patri, ut dormire, esurire, comedere, et alia huiusmodi, quae Christus humanitus fecit vel

[4] Vulg.: "... ille fecerit, haec et Filius similiter..."

passus est, ut Evangelistae tradunt. Non igitur fuit in Christo una tantum operatio.

Videtur autem haec positio ortum habuisse ex hoc quod eius auctores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter unum, et ordine unum[5]. Viderunt enim voluntatem humanam in Christo omnino sub voluntate divina ordinatam fuisse, ita quod nihil voluntate humana Christus voluit nisi quod eum velle voluntas divina disposuit. Similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est, vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas divina disposuit: secundum illud Io 8,29: *Quae placita sunt ei, facio semper.* Humana etiam operatio Christi quandam efficaciam divinam ex unione divinitatis consequebatur, sicut actio secundarii a g e n t i s consequitur efficaciam quandam ex principali agente: et ex hoc contigit quod quaelibet eius actio vel passio fuit salubris. Propter quod Dionysius humanam Christi operationem vocat *theandricam*[6], idest *Dei-virilem:* et etiam quia est Dei et hominis. Videntes igitur humanam voluntatem et operationem Christi sub divina ordinari infallibili ordine, iudicaverunt in Christo esse tantum voluntatem et operationem unam: quamvis non sit idem, ut dictum est, *ordinis unum* et *simpliciter unum.*

los evangelistas. Luego en Cristo no hubo solamente una operación.

Parece que esta opinión nació de no haber sabido distinguir sus autores entre lo que es uno en absoluto y uno en cuanto al orden. Pues vieron que la voluntad humana en Cristo había estado completamente ordenada bajo la voluntad divina, de suerte que Cristo no quiso con voluntad humana sino lo que la voluntad divina dispuso que quisiera. De igual modo, nada obró Cristo según la naturaleza humana, bien haciendo, bien padeciendo, fuera de lo que dispuso la voluntad divina, según aquello: *Yo hago siempre lo que es de su agrado.* Asimismo, la operación humana de Cristo recibía cierta eficacia divina de la unión con la divinidad, igual que la acción del agente secundario consigue cierta eficacia del agente principal y, por esto, sucede que cualquier acción o pasión suya fue salutífera. Por esto Dionisio llamó a la operación humana de Cristo *teándrica,* esto es, *divino-humana,* y y también porque es de Dios y del hombre. Por lo tanto, viendo que la voluntad humana y la operación de Cristo estaban ordenadas bajo la divina con un orden infalible, creyeron que en Cristo había una sola voluntad y una sola operación, aunque no se identifiquen, según queda dicho, *lo que es uno en cuanto al orden* y *lo que es uno en absoluto.*

[5] Cf. I *Perihermeneias,* lect.8 (89); *Quodlib.* VI q.11 a.1 (19); XII *Metaphys.* lect.12 (2629-2634); I 47 a.3c ad 1.
[6] *Epist.* IV, in fine: PG 3,1072C; *De div. nom.* II lect.3 (168); 3 q.19 a.1 arg.1 et ad 1.

CAPITULUM XXXVII

CONTRA EOS QUI DIXERUNT EX ANIMA ET CORPORE NON ESSE ALIQUID UNUM CONSTITUTUM IN CHRISTO [1]

CAPITULO XXXVII

Contra los que dijeron que el alma y el cuerpo no constituyen un todo único en Cristo

Por lo dicho se ve, pues, que en Cristo hay solamente una persona y dos naturalezas, según el testimonio de la fe, y en contra de lo que afirmaron Nestorio y Eutiques. Pero, como esto parece contrario a lo que la razón natural conoce por experiencia, hubo algunos que tiempo después sostuvieron sobre dicha unión la opinión siguiente: Puesto que el hombre se constituye por la unión del alma y del cuerpo, pero con *esta* alma y *este* cuerpo se constituye *este hombre,* lo cual designa la hipóstasis y la persona, queriendo evitar la necesidad de atribuir a Cristo una hipóstasis o persona, además de la hipóstasis o persona del Verbo, afirmaron que en Cristo no estuvieron unidos el alma y el cuerpo ni se formó con ellos una sustancia, queriendo eludir de esta manera la herejía de Nestorio.—Por otra parte, como parece imposible que una cosa sea sustancial a otra y no tenga la naturaleza que ésta tuvo anteriormente, sin mutación de la misma, y, además, el Verbo es absolutamente inmutable, para no verse obligados a sostener que el cuerpo y el alma asumidos pertenecen a la naturaleza eterna del Verbo, afirmaron que el Verbo asumió el alma y el cuerpo humanos de una manera accidental, tal como el hombre se pone el vestido; y de esta suerte querían librarse del error de Eutiques.

Pero esta opinión se opone en absoluto a la doctrina de la fe. Pues

Ex praemissis (c.34 sq.) igitur manifestum est quod in Christo est tantum una persona, secundum fidei assertionem, et duae naturae, contra id quod Nestorius et Eutyches posuerunt. Sed quia hoc alienum videtur ab his quae naturalis ratio experitur, fuerunt quidam posteriores talem de unione positionem asserentes [2]. Quia enim ex unione animae et corporis constituitur *homo,* sed ex hac anima et ex hoc corpore *hic homo,* quod hypostasim et personam designat; volentes evitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasim vel personam Verbi, dixerunt quod anima et corpus non fuerunt unita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est, et per hoc Nestorii haeresim vitare volebant [3].—Rursus [4], quia hoc impossibile videtur quod aliquid sit substantiale alicui et non sit de natura eius quam prius habuit, absque mutatione ipsius; Verbum autem omnino immutabile est: ne cogerentur ponere animam et corpus assumpta pertinere ad naturam Verbi quam habuit ab aeterno, posuerunt quod Verbum assumpsit animam humanam et corpus modo accidentali, sicut homo assumit indumentum; per hoc errorem Eutychetis excindere volentes.

Sed haec positio omnino doctrinae fidei repugnat. Anima enim

[1] Cf. PEDRO LOMBARDO, III *Sent.* d.6 c.6.
[2] Cf. ABELARDO, *Introd. ad theol.* l.3 c.6: PL 178,1106.
[3] Cf. III *Sent.* d.6 n.10 (ed. Moos, p.218).
[4] Cf. III *Sent.* d.6 n.10 (ed.cit., *ibid.*).

et corpus sua unione hominem constituunt: forma enim materiae adveniens speciem constituit. Si igitur anima et corpus non fuerint unita in Christo, Christus non fuit homo: contra Apostolum dicentem 1 ad Tim 2,5: *Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus.*

Item. Unusquisque nostrum ea ratione homo dicitur quia est ex anima rationali et corpore constitutus. Si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solum quia habuit animam et corpus licet non unita, aequivoce dicetur homo, et non erit eiusdem speciei nobiscum: contra Apostolum dicentem, Hebr 2,17: quod *debuit per omnia fratribus assimilari.*

Adhuc. Non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed solum corpus humanum. Non est autem corpus humanum nisi quod est per unionem animae rationalis vivificatum: neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro et os, anima separata, dicuntur nisi aequivoce [5]. Non igitur poterit dici quod Verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animae non unitum assumpsit.

Amplius. Anima humana naturaliter unibilis est corpori. Anima igitur quae nunquam corpori unitur ad aliquid constituendum, non est anima humana: quia *quod est praeter naturam, non potest esse semper* [6]. Si igitur anima Christi non est unita corpori eius ad aliquid constituendum, relinquitur quod non sit anima humana. Et sic in Christo no fuit humana natura.

Praeterea. Si Verbum unitum est animae et corpori accidentaliter sicut indumento, natura humana non fuit natura Verbi. Verbum igitur, post unionem, non fuit subsistens in duabus naturis:

el alma y el cuerpo al unirse, constituyen al hombre; porque la forma que sobreviene a la materia constituye la especie. Por consiguiente, si el alma y el cuerpo no se hubiesen unido en Cristo, Cristo no hubiera sido hombre, en contra de lo que afirma el Apóstol al decir: *Mediador entre Dios y los hombres es el hombre Cristo Jesús.*

Además, cada uno de nosotros se llama hombre porque está compuesto de alma racional y de cuerpo. Luego si Cristo no se llama hombre por esta razón, sino solamente porque tuvo alma y cuerpo, aunque no unidos, se llamará equívocamente hombre y no será de nuestra misma especie, contra lo que dice el Apóstol: *Por esto hubo de asemejarse en todo a sus hermanos.*

A la naturaleza humana no le pertenece un cuerpo cualquiera, sino solamente el humano. Pero el cuerpo humano no es si no es vivificado por la unión del alma racional; pues, estando separada el alma, ni el ojo, ni la mano o el pie, ni la carne o el hueso, pueden llamarse humanos, como no sea equívocamente. Luego no habría podido decirse que el Verbo asumió la naturaleza humana si hubiera asumido un cuerpo no unido al alma.

El alma humana tiende por naturaleza a unirse al cuerpo. Por lo tanto, el alma que nunca se une al cuerpo para constituir un ser no es alma humana, porque *lo que se da al margen de la naturaleza no puede ser siempre.* Por consiguiente, si el alma de Cristo no se unió a su cuerpo para constituir algo, síguese que no es el alma humana. Y, según esto, en Cristo no hubo naturaleza humana.

Si el Verbo se unió accidentalmente al alma y al cuerpo como a un vestido, la naturaleza humana no fue la naturaleza del Verbo. Luego el Verbo, después de la unión, no subsistió en las dos naturalezas, así como

[5] II *De anima* 1; 412b,21-22; Expos. lect.2 (239).
[6] II *De caelo et mundo* 3; 286a,17-18; Expos. lect.4 (335).

tampoco se puede decir que el hombre vestido subsiste en dos naturalezas. Por afirmar esto fue condenado Eutiques en el concilio de Calcedonia.

Lo que sufre el vestido no se refiere a quien lo viste, pues no se dice que el hombre nace cuando le visten ni que el hombre es herido cuando le destrozan el vestido. Por lo tanto, si el Verbo asumió el alma y el cuerpo así como el hombre asume el vestido, no se podrá decir que Dios haya nacido o padecido por haber asumido el cuerpo.

Si el Verbo asumió la naturaleza humana solamente a modo de vestido, con el cual pudiera manifestarse a los ojos de los hombres, inútilmente hubiera asumido el alma, que es invisible por naturaleza.

Según esto, el Hijo asumió la carne humana a la manera que el Espíritu Santo la forma de paloma en que apareció. Lo cual es falso, porque el Espíritu Santo no se dice *hecho paloma* ni *menor que el Padre*, así como del Hijo se dice hecho hombre y menor que el Padre según la naturaleza asumida.

Un buen observador verá que de esta opinión se derivan los inconvenientes de diversas herejías. Porque, al decir que el Hijo de Dios se unió accidentalmente al alma y al cuerpo, tal como el hombre al vestido, coincide con la opinión de Nestorio, quien afirmó que dicha unión se hizo por inhabitación del Verbo de Dios en el hombre, pues no podía comprender que Dios se vistiera de carne mediante contacto corpóreo, sino solamente por inhabitación de la gracia.—También, por decir que la unión del Verbo con el alma y con la carne humanas es accidental, síguese que, después de la unión, el Verbo no subsiste en ambas naturalezas, que es la opinión de Eutiques, pues nada hay subsistente en lo que se le une accidentalmente.—Y, al afirmar que el

sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere. Quod quia Eutyches dixit, in Chalcedonensi Synodo est damnatus [7].

Item. Indumenti passio non refertur ad indutum: non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. Si igitur Verbum assumpsit animam et corpus sicut homo indumentum, non poterit dici quod Deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

Adhuc. Si Verbum assumpsit humanam naturam solum ut indumentum, quo posset hominum oculis apparere, frustra animam assumpsisset, quae secundum suam naturam invisibilis est.

Amplius. Secundum hoc non aliter assumpsisset Filius carnem humanam quam Spiritus Sanctus columbae speciem in qua apparuit (Mt 3,16). Quod patet esse falsum: nam Spiritus Sanctus non dicitur *factus columba* [8], neque *minor Patre*, sicut Filius dicitur factus homo, et minor Patre secundum naturam assumptam (Io 14,28).

Item. Si quis diligenter consideret, ad hanc positionem diversarum haeresum inconvenientia sequuntur. Ex eo enim quod dicit Filium Dei unitum animae et carni accidentali modo, sicut hominem vestimento, convenit cum opinione Nestorii, qui secundum inhabitationem Dei Verbi in homine unionem esse factam asseruit (c.34): non enim Deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solum per gratiam inhabitantem.—Ex hoc etiam quod dixit accidentalem unionem Verbi ad animam et carnem humanam, sequitur quod Verbum post unionem non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches dixit (c.35): nihil enim subsistit in eo quod sibi acciden-

[7] *Actio quinta:* MANSI, t.7 col.114-115.
[8] Mt 3,16: "sicut columbam"; Lc 3,22: "... corporali specie, sicut columba".

taliter unitur.—Ex eo vero quod dicit animam et carnem non uniri ad aliquid constituendum, convenit partim quidem cum Ario et Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali (c.32 s.); et partim cum Manichaeo, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse (c.29). Si enim anima non est unita carni ad alicuius constitutionem, phantasticum erat quod videbatur Christus similis aliis hominibus ex unione animae et corporis constitutis.

Sumpsit autem haec positio occasionem ex verbo Apostoli dicentis, Phil 2,7: *Habitu inventus ut homo*. Non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. Quae autem metaphorice dicuntur, non oportet secundum omnia similia esse. Habet igitur natura humana assumpta quandam indumenti similitudinem, inquantum Verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum: non autem quantum ad hoc quod unio Verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

alma y la carne no se unen para constituir algo, coincide en parte con Arrio y Apolinar, quienes sostuvieron que el cuerpo de Cristo no está vivificado por el alma racional y en parte conviene con Maniqueo, quien afirmó que Cristo no fue un hombre verdadero, sino fantástico. Pues, si el alma no se unió a la carne para constituir algo, Cristo aparecía ilusoriamente como semejante a los demás hombres constituidos de alma y cuerpo.

Esta teoría nació ocasionalmente de unas palabras del Apóstol, que dice: *Haciéndose semejante a los hombres*, cuyo sentido metafórico no entendieron. Y es sabido que lo que se dice metafóricamente no implica una semejanza total. Así, la naturaleza humana asumida tiene cierta semejanza de vestido, pues el Verbo aparecía visible por la carne como el hombre aparece por el vestido, pero sin que expresara que la unión del Verbo con la naturaleza humana fue accidental.

CAPITULUM XXXVIII

CONTRA EOS QUI PONUNT DUO SUPPOSITA VEL DUAS HYPOSTASES IN UNA PERSONA CHRISTI [1]

CAPITULO XXXVIII

Contra los que defienden dos supuestos o dos hipóstasis en la persona única de Cristo

Hanc igitur positionem, propter praedicta inconvenientia, alii quidem vitantes, posuerunt ex anima et carne in Domino Iesu Christo unam substantiam consti-

Para evitar dicha opinión, en vista de los inconvenientes expuestos, sostuvieron algunos que con el alma y la carne se formó una sustancia en el Señor Jesucristo, o sea, cierto hom-

[1] En este capítulo, Santo Tomás examina la primera de las tres opiniones sobre la unión hipostática reseñadas por Pedro Lombardo en III *Sent.* d.6 c.2. Santo Tomás, en el *Comentario a las Sentencias*, en el *Quodlibeto* IX y en el *Contra errores graecorum* c.20, únicamente había rechazado la teoría como contraria a la opinión común de los teólogos, mientras que ahora lo hace como teoría propia de Nestorio. En los escritos posteriores: *Summa III pars*, *De unione Verbi incarnati* a.2 y *Comentario a San Juan* únicamente la considera como herética.

bre de la misma especie que los demás, el cual, según dicen, está unido al Verbo de Dios, no ciertamente en la naturaleza, sino en la *persona,* de modo que la persona es única para el Verbo de Dios y para aquel hombre; pero como dicho hombre es una sustancia individual, que viene a ser lo mismo que hipóstasis y supuesto, dicen algunos que una es la hipóstasis y el supuesto de dicho hombre y otra la del Verbo de Dios, aunque ambos tienen una sola persona; y por razón de esta unidad dicen que el Verbo de Dios se predica de dicho hombre y tal hombre del Verbo de Dios, en este sentido: *El Verbo de Dios es hombre,* es decir, *la persona del Verbo de Dios es la persona del hombre,* y viceversa. Según esto, cuanto se predica del Verbo de Dios puede predicarse también de dicho hombre, y al contrario, aunque restringidamente; de modo que, cuando se dice *Dios padeció,* se entienda *el hombre, que es Dios por la unidad de persona, padeció* y *el hombre que creó las estrellas,* o sea, *aquel que es hombre.*

Pero esta opinión cae necesariamente en el error de Nestorio. Pues si se mira la diferencia existente entre persona e hipóstasis, se ve que la persona no es algo contrario a la hipóstasis, sino una parte suya. Pues la persona no es más que la hipóstasis de una naturaleza determinada, es decir, la racional, como consta por la definición de Boecio, quien dice que *la persona es la sustancia individual de naturaleza racional;* y por esto se ve que, aunque no toda hipóstasis es persona, sin embargo, toda hipóstasis de la naturaleza humana es persona. Luego, si sólo por la unión del alma y del cuerpo se constituye en Cristo cierta sustancia particular, que es la hipóstasis, o sea, tal hombre, síguese que de esa misma unión resulta la persona. Así, pues, en Cristo habrá dos personas, una nuevamente constituida, que será

tutam esse, scilicet hominem quendam eiusdem speciei aliis hominibus; quem quidem hominem unitum dicunt Verbo Dei, non quidem in natura, sed in *persona,* ut scilicet sit una persona Verbi Dei et illius hominis; sed quia homo ille quaedam individua substantia est, quod est esse hypostasim et suppositum, dicunt quidam [2] in Christo aliam esse hypostasim et suppositum illius hominis et Verbi Dei, sed unam personam utriusque; ratione cuius unitatis dicunt Verbum Dei de homine illo praedicari, et hominem illum de Dei Verbo; ut sit sensus, *Verbum Dei est homo,* idest, *Persona Verbi Dei est persona hominis, et e converso;* et hac ratione, quicquid de Verbo Dei praedicatur, dicunt de homine illo posse praedicari, et e converso, cum quadam tamen replicatione, ut, cum dicitur, *Deus est passus,* sit sensus, *Homo, qui est Deus propter unitatem personae, est passus;* et, *Homo creavit stellas,* idest, *ille qui est homo.*

Sed haec positio de necessitate in errorem Nestorii delabitur. Si enim differentia personae et hypostasis attendatur, invenitur persona esse non alienum ab hypostasi, sed quaedam pars eius. Nihil enim aliud est persona quam hypostasis talis naturae, scilicet rationalis: quod patet ex definitione Boetii dicentis [3] quod *persona est rationalis naturae individua substantia:* ex quo patet quod, licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanae naturae persona est. Si igitur ex sola unione animae et corporis constituta est in Christo quaedam substantia particularis quae est hypostasis, scilicet ille homo, sequitur quod ex eadem unione sit constituta persona. Sic igitur in Christo erunt duae personae,

[2] Cf. III *Sent.* d.6 c.2. En la edición canadiense de la *Summa* (Ottawa) 3 q.2 a.3 (p.2427a,37) se lee: "opinio Archiepiscopi Senonensis; cf. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea* p.3.ª tr.1 c.1 q.8 (Parisiis, P. Pigouchet, 1500) p.113rb.

[3] *De duabus naturis* c.3: PL 64,1343; cf. l.4 c.10 n.3

una illius hominis de novo constituta, et alia aeterna Verbi Dei. Quod est Nestorianae impietatis.

Item. Etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idem est hypostasis Verbi Dei quod persona. Si igitur hypostasis Verbi Dei non est illius hominis, neque etiam persona Verbi Dei erit persona illius hominis. Et sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona Verbi Dei.

Adhuc. Dato quod persona esset aliud ab hypostasi Verbi Dei vel hominis, non posset alia differentia inveniri nisi quod persona supra hypostasim addit proprietatem aliquam: nihil enim ad genus substantiae pertinens addere potest, cum hypostasis sit completissimum in genere substantiae, quod dicitur *substantia prima* [4]. Si igitur unio facta est secundum personam et non secundum hypostasim, sequitur quod non sit facta unio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem. Quod iterum redit in errorem Nestorii.

Amplius. Cyrillus dicit [5], in Epistola ad Nestorium [6], quae est in Ephesina Synodo [7] approbata: *Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne, eundem videlicet Deum simul et hominem, anathema sit.* Et fere ubique in Synodalibus scriptis hoc errori Nestorii deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

Praeterea. Damascenus, in III libro [8], dicit: *Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam unionem: non secundum prosopicam,* idest personalem, *ut Dei inimicus dicit Nestorius, sed secundum hy-*

la de aquel hombre, y otra la eterna del Verbo de Dios. Y éste es el error de Nestorio.

Además, aunque la hipóstasis de dicho hombre no puede llamarse persona, sin embargo, la hipóstasis del Verbo de Dios es lo mismo que persona. Por lo tanto, si la hipóstasis del Verbo de Dios no es la de aquel hombre, tampoco la persona del Verbo de Dios será la persona de tal hombre. Y así será falsa su afirmación de que la persona de dicho hombre es la persona del Verbo de Dios.

Aun suponiendo que la persona se diferenciara de la hipóstasis del Verbo de Dios y de aquel hombre, sólo sería posible diferenciarlas diciendo que la persona añade cierta propiedad sobre la hipóstasis; porque nada de lo que pertenece al género de sustancia se puede añadir, ya que la hipóstasis es lo más completo del género sustancial, por lo cual se denomina *sustancia primera.* Luego si la unión se hizo según la persona y no según la hipóstasis, resulta que dicha unión únicamente se hizo mediante alguna propiedad accidental. Y se vuelve a caer en el error de Nestorio.

Además, dice San Cirilo en una carta que escribió a Nestorio, y que fue aprobada en el Concilio de Efeso: *Si alguien no confiesa que el Verbo procedente de Dios Padre no se unió a la carne según la subsistencia, siendo un solo Cristo con su carne, o sea, Dios y hombre a un mismo tiempo, sea anatema.* Error que casi en todos los escritos sinodales se atribuye a Nestorio, quien suponía en Cristo dos hipóstasis.

Dice también San Juan Damasceno: *Sostenemos que se hizo la unión de dos naturalezas perfectas: no según la persona (no según lo personal), como dice Nestorio, enemigo de Dios, sino según la hipóstasis.* Esto demuestra

[4] *Categ.* 5: 2a,11-14.

[5] *Anath.* II: MANSI, t.5 col.510C.

[6] *Epistola* "Salvatore nostro": MANSI, t.5 col.502B-510B.

[7] *Actio prima:* MANSI, t.4 col.1180B-D; I. Backes, o.c., p.30-31, estima que los conocimientos que Santo Tomás tiene del quinto concilio ecuménico (Constantinopolitano, a.553) los tiene directa o indirectamente de Alcuino.

[8] *De fide orthodoxa* III c.3: PG 94,993AB.

que la opinión de Nestorio fue confesar una sola persona y dos hipóstasis.

Es preciso que sean lo mismo hipóstasis y supuesto. Porque de la primera sustancia, que es la hipóstasis, se predica todo lo demás, a saber, todos los universales del género de sustancia y los accidentes, según dice el Filósofo en el libro de los *Predicamentos.* Luego, si en Cristo no hay dos hipóstasis, tampoco habrá dos supuestos.

Además, si el Verbo y el hombre se diferencian por el supuesto, es preciso que, al suponer dicho hombre, no se suponga el Verbo de Dios, y viceversa. Mas, siendo distintos los supuestos, es preciso que se distinga también cuanto se predica de los mismos, porque al supuesto del hombre no le convienen los predicados divinos mencionados sino por razón del Verbo; y al contrario, tampoco. Según esto, lo que las Escrituras dicen de Cristo, tanto lo divino como lo humano, habrá que entenderlo separadamente y esto va contra el sentir de San Cirilo, refrendado en el Concilio: *Si alguien aplica a dos personas o subsistencias aquellas palabras que se encuentran en las Escrituras evangélicas y apostólicas como dichas de Cristo por los santos o por El mismo de sí, y aplica algunas al hombre, entendiéndolo especialmente como si no fuera el mismo Verbo de Dios, y otras, propias de la divinidad, como privativas del Verbo procedente del Padre, sea anatema.*

También, según la citada opinión, lo que conviene por naturaleza al Verbo de Dios no se predicaría de aquel hombre sino por cierta asociación con la persona única, pues no otra cosa significa la reserva que interponen cuando explican así: *Aquel hombre creó las estrellas,* o sea, *el Hijo de Dios, que es aquel hombre;*

postasim. Unde patet expresse quod haec fuit positio Nestorii, confiteri unam personam et duas hypostases.

Item. Hypostasis et suppositum oportet idem esse. Nam de prima substantia, quae est hypostasis, omnia alia praedicantur: scilicet et universalia in genere substantiae, et accidentia, secundum Philosophum in *Praedicamentis* [9]. Si igitur in Christo non sunt duae hypostases, per consequens neque duo supposita.

Adhuc. Si Verbum et homo ille supposito differunt, oportet quod, supposito homine illo, non supponatur Verbum Dei, nec e converso. Sed distinctis suppositis, necesse est et ea quae de ipsis dicuntur, distingui: nam supposito hominis non conveniunt praedicta praedicata divina nisi propter Verbum, neque e converso. Separatim igitur accipienda erunt quae de Christo in Scripturis dicuntur, divina scilicet et humana: quod est contra sententiam Cyrilli [10], in Synodo confirmatam [11], dicentis: *Si quis personis duabus vel subsistentiis vel eas quae sunt in Evangelicis et Apostolicis Scripturis impertit voces, de Christo a Sanctis dictas, aut ab ipso de se; et quasdam quidem velut homini praeter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo dicibiles* [12], *soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit.*

Amplius. Secundum positionem praedictam, ea quae Verbo Dei conveniunt per naturam, de illo homine non dicerentur nisi per quandam associationem in una persona: hoc enim significat replicatio interposita cum sic exponunt, *Homo ille creavit stellas,* idest, *Filius Dei, qui est homo ille,* et

[9] *Categ.* 5; 2a,19b,6.
[10] Anathematismus IV: MANSI, t.5 col.510C-511A.
[11] Cf. MANSI, t.4 col.1170B.
[12] Léase *decibiles* (MANSI, t.4 col.1084A) = *Deo-decibiles;* cf. 3 q.2 a.3c (edit. Leonina Maior, t.11 p.30b,1).

similiter de aliis huiusmodi. Unde, cum dicitur, *Homo ille est Deus,* sic intelligitur: *Homo ille Verbo Deus existit.* Huiusmodi autem locutiones condemnat Cyrillus, dicens [13]: *Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Dei Verbo, conglorificari, et co-appellari Deum, quasi alterum alteri (id enim quod est «co» semper quoties additur hoc intelligi cogit); et non magis una adoratione honorificat Emanuelem, et unam ei glorificationem adhibet, secundum quod factum est caro Verbum: anathema sit.*

Praeterea. Si homo ille supposito est aliud a Dei Verbo, non potest ad personam Verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est a Verbo. Sed hoc est alienum a recto sensu fidei. Dicitur enim in Ephesina Synodo [14], ex verbis Felicis Papae et Martyris: *Credimus in Deum nostrum Iesum de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit praeter illum. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut sit alter praeter ipsum: sed Deus existens perfectus, factus simul et homo perfectus, incarnatus de Virgine.*

Item. Quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nisi secundum quid. Si igitur in Christo sunt duo supposita, sequitur quod sit simpliciter duo, et non secundum quid. Quod est *solvere Iesum* (cf. 1 Io 4,3): quia unumquodque intantum est inquantum unum est [15]; quod igitur non est simpliciter unum, non est simpliciter ens.

y lo mismo de otras cosas parecidas. Por eso, cuando se dice: *Aquel hombre es Dios,* se entiende *aquel hombre que es Dios con el Verbo.* Expresiones que condena San Cirilo, al decir: *Si alguien se atreve a decir que es necesario coadorar al hombre asumido como a Verbo de Dios, conglorificarlo y coapelarlo Dios, como a otro de otro (pues siempre que se añade la preposición «co» se entiende forzosamente esto) y no honra más bien al Enmanuel con una sola adoración y le rinde una sola glorificación, por haberse hecho carne el Verbo, sea anatema.*

Además, si aquel hombre es otro que el Verbo de Dios por el supuesto, no puede pertenecer a la persona del Verbo sino por la asunción con que El le asumió. Pero esto es contrario al recto sentir de la fe. Pues se dice en el Concilio de Efeso con palabras de San Félix papa y mártir: *Creemos en Jesús, Dios nuestro, nacido de la Virgen María, porque El es el Hijo sempiterno de Dios y el Verbo, y no un hombre asumido por Dios, como distinto de El. Pues el Hijo de Dios no asumió al hombre para que fuera distinto de El, sino que, siendo perfecto Dios, se hizo a la vez hombre perfecto, tomando carne de la Virgen.*

Por otra parte, las cosas que son varias por razón del supuesto, son esencialmente varias, aunque accidentalmente puedan formar una unidad. Luego, si en Cristo hay dos supuestos, resulta que son dos esencialmente, y no accidentalmente. Lo cual es *aniquilar a Jesús,* porque en tanto es una cosa en cuanto una; luego lo que no es esencialmente uno, tampoco es esencialmente *ente.*

[13] Cf. MANSI, t.4 col.1084B-C; PG 77,120C-D.
[14] *Actione* I: MANSI, t.4 col.1187C; PL 5,155AB.
[15] III *Metaphys.* 2; 1003b,26-32; *Expos. IV Metaphys.* lect.2 (550-553).

CAPITULUM XXXIX
QUID CATHOLICA FIDES SENTIAT DE INCARNATIONE CHRISTI

CAPITULO XXXIX
El sentir de la fe católica sobre la encarnación de Cristo

Ex supra dictis (a c.27) igitur manifestum est quod, secundum Catholicae fidei traditionem oportet dicere quod in Christo sit natura divina perfecta, et humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali et humana carne constituta; et quod hae duae naturae unitae sunt in Christo non per solam inhabitationem; neque accidentali modo, ut homo unitur vestimento; neque in sola personali habitudine et proprietate; sed secundum unam hypostasim et suppositum unum. Hoc enim solum modo salvari possunt ea quae in Scripturis circa Incarnationem traduntur. Cum enim Scriptura Sacra indistincte quae sunt Dei homini illi attribuat, et quas sunt illius hominis Deo, ut ex praemissis patet; oportet unum et eundem esse de quo utraque dicantur.

Sed quia opposita de eodem secundum idem dici vere non possunt; divina autem et humana quae de Christo dicuntur, oppositionem habent, utpote *passum* et *impassibile*, *mortuum* et *immortale*, et cetera huiusmodi; necesse est quod secundum aliud et aliud divina et humana praedicentur de Christo. Sic igitur quantum ad id *de quo* utraque praedicantur, non est distinctio facienda, sed invenitur unitas. Quantum autem ad id secundum *quod* praedicantur, distinctio est facienda. Naturales autem proprietates praedicantur de unoquoque secundum eius naturam: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam gravitatis. Cum igitur aliud et aliud sit secundum quod divina et humana praedicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas et impermixtas. Id autem de quo praedicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiae pertinentem, est hypostasis et suppositum illius naturae. Quia igitur indistinctum est et unum id de quo humana et divina praedicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse unam hypostasim et unum suppositum humanae et divinae naturae. Sic enim vere et proprie de homine illo praedicabuntur divina secundum hoc quod homo ille importat suppositum non solum humanae naturae, sed divinae: et e converso de Verbo Dei praedicantur humana inquantum est suppositum humanae naturae.

Ex quo etiam patet quod, licet Filius sit incarnatus, non tamen oportet neque Patrem neque Spiritum Sanctum esse incarnatum: cum incarnatio non sit facta secundum unionem in natura, in qua tres Personae divinae conveniunt, sed secundum hypostasim et suppositum, prout tres Personae distinguuntur. Et sic, sicut in Trinitate sunt plures personae subsistentes in una natura, ita in mysterio Incarnationis est una persona subsistens in pluribus naturis.

Como consecuencia de lo dicho se ve que, según la tradición de la fe católica, es preciso afirmar que en Cristo hay una naturaleza divina perfecta y una naturaleza humana perfecta, compuesta de alma racional y de carne humana, y que estas dos naturalezas se unieron en Cristo no por sola inhabitación ni de un modo accidental, como el hombre se une con el vestido, ni por una sola relación y propiedad personal, sino en una sola hipóstasis y en un solo supuesto. Unicamente de esta manera puede salvarse lo que dicen la Escrituras sobre la encarnación. Y como quiera que la Sagrada Escritura atribuye indistintamente lo que es de Dios a aquel hombre y lo que es de aquel hombre a Dios, como se ve por lo ya referido, es necesario que sea uno e idéntico aquel de quien ambas cosas se predican.

Y como las cosas opuestas no pueden en realidad predicarse de un mismo sujeto por idéntica razón, y de Cristo se dicen cosas divinas y humanas que son opuestas entre sí, como *pasible* e *impasible*, *muerto* e *inmortal*, etc., es necesario que lo divino y lo humano se predique de Cristo según distintos aspectos. Así, pues, respecto al sujeto de que ambas cosas se predican, descubrimos la unidad y no cabe distinción alguna. Sin embargo, respecto al motivo de la predicación hay que distinguir. Pero las propiedades naturales se predican de cada cosa según su naturaleza; por ejemplo, que esta piedra sea arrastrada hacia abajo por naturaleza de la gravedad. Luego como lo divino y lo humano se predican de Cristo bajo distintos aspectos, es necesario afirmar que hay en El dos naturalezas inconfundibles y sin mezclarse. Ahora bien, aquello de lo cual se predican las propiedades naturales según la propia naturaleza, que pertenece al género de sustancia, es la hipóstasis y el supuesto de dicha naturaleza. Luego como en Cristo es indistinto y único aquello de quien se predica lo divino y lo humano, es necesario decir que Cristo es la única hipóstasis y el único supuesto de las naturalezas divina y humana. Y así se predicarán verdadera y propiamente de aquel hombre las cosas divinas, ya que dicho hombre incluye el supuesto no sólo de la naturaleza humana, sino también de la divina y, viceversa, las cosas humanas se predican del Verbo de Dios por ser supuesto de la naturaleza humana.

Y esto demuestra también que, aunque el Hijo se encarnó, no fue preciso que se encarnaran el Padre o el Espíritu Santo, pues la encarnación no se hizo por unión con la naturaleza, que es común a las tres divinas personas, sino por unión con el supuesto y la hipóstasis, que es distinto en las tres personas. Y así como en la Trinidad hay varias personas subsistentes en una sola naturaleza, así también hay en el misterio de la encarnación una sola persona subsistente en varias naturalezas.

CAPITULUM XL
OBIECTIONES CONTRA FIDEM INCARNATIONIS

CAPITULO XL
Objeciones contra la fe de la encarnación

Sed contra hanc Catholicae fidei sententiam plures difficultates concurrunt, propter quas adversarii fidei Incarnationem impugnant (cf c.49).

Ostensum est enim in primo libro (c.20) quod Deus neque cor-

Pero contra esta sentencia de la fe católica concurren varias dificultades, en que se apoyan los enemigos de la fe para impugnar la encarnación.

Ya quedó demostrado en el libro primero que Dios no es cuerpo ni

virtud corpórea. Pero, si asumió la carne, resulta o que se convirtió en cuerpo o es una virtud corpórea, después de la encarnación. Luego parece imposible que Dios se encarnase.

Todo lo que adquiere una nueva naturaleza está sujeto a mutación sustancial, puesto que una cosa se engendra cuando adquiere una naturaleza. Por lo tanto, si la hipóstasis del Hijo de Dios se hace nuevamente subsistente en la naturaleza humana, parece que hubiera cambiado sustancialmente.

Ninguna hipóstasis de una naturaleza determinada rebasa los términos de la misma, pues es más bien la naturaleza la que está fuera de la hipóstasis como conteniendo muchas de ellas. Luego si la hipóstasis del Hijo de Dios se hizo por la encarnación hipóstasis de la naturaleza humana resulta que el Hijo de Dios no estará en todo lugar después de la encarnación, pues la naturaleza humana no está en todas las partes.

A una sola cosa corresponde una sola *esencia,* pues esto significa la sustancia de una cosa, que es una para cada uno. Pero la naturaleza de una cosa es su propia esencia, *pues la naturaleza es lo que significa la definición de una cosa.* Como se ve, es imposible que subsista una sola hipóstasis en dos naturalezas.

En los seres inmateriales se identifican la esencia y la cosa, como antes se demostró. Y esto se da principalmente en Dios, que no sólo es su esencia, sino también su ser. Pero la naturaleza humana no puede identificarse con la hipóstasis divina. Luego parece imposible que la hipóstasis divina subsista en la naturaleza humana.

La naturaleza es más simple y

pus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quod vel sit mutatus in corpus, vel quod sit virtus in corpore, post incarnationem. Impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

Item. Omne quod acquirit novam naturam, est substantiali mutationi subiectum: secundum hoc enim aliquid generatur, quod naturam aliquam acquirit. Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata.

Adhuc. Nulla hypostasis alicuius naturae extenditur extra naturam illam: quin potius natura invenitur extra hypostasim, utpote multas hypostases sub se habens. Si igitur hypostasis Filii Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanae naturae, sequitur quod Filius Dei non sit ubique post incarnationem: cum humana natura ubique non sit.

Amplius. Rei unius et eiusdem non est nisi unum *quod quid est:* hoc enim significat substantiam rei, quae unius una est. Sed natura cuiuslibet rei est *quod quid est* eius: *natura enim rei est quam significat definitio*[1]. Impossibile est igitur, ut videtur, quod una hypostasis in duabus naturis subsistat.

Praeterea. In his quae sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei et res, ut supra (l.1, c. 21; 2, c.54) ostensum est. Et hoc praecipue est in Deo, qui est non solum sua quidditas, sed etiam suum esse (l.1, c.22). Sed humana natura non potest esse idem quod divina hypostasis. Ergo impossibile esse videtur quod divina hypostasis subsistat in humana natura.

Item. Natura est simplicior et

[1] II *Physic. 1;* 193a,3a-b,3; Expos. lect.2 (151).

formalior hypostasi quae in ea subsistit: nam per additionem alicuius materialis natura communis individuatur ad hanc hypostasim. Si igitur divina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quod humana natura sit simplicior et formalior quam divina hypostasis. Quod est omnino impossibile.

Adhuc. In his solum quae sunt ex materia et forma composita, differre invenitur singulare et quidditas eius: ex eo quod singulare est individuatum per materiam designatam, quae in quidditate et natura speciei non includitur; in signatione enim Socratis includitur haec materia, non autem in ratione humanae naturae. Omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per materiam signatam. Quod de divina hypostasi dici non potest. Non est igitur possibile, ut videtur, quod hypostasis Verbi Dei subsistat in humana natura.

Amplius. Anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quam in aliis hominibus. Sed in aliis hominibus ex sua unione constituunt suppositum, hypostasim et personam. Igitur in Christo ex unione animae et corporis constituitur suppositum, hypostasis et persona. Non autem suppositum, hypostasis et persona Dei Verbi, quae est aeterna. Igitur in Christo est aliud suppositum, hypostasis et persona, praeter suppositum, hypostasim et personam Dei Verbi, ut videtur.

Praeterea. Sicut ex anima et corpore constituitur humana natura in communi, ita ex hac anima et ex hoc corpore constituitur *hic homo,* quod est hypostasis hominis. Sed in Christo fuit haec anima et hoc corpus. Igitur ex eorum unione constituta est hypostasis, ut videtur. Et sic idem quod prius.

Item. Hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solum et carne consistens, est

más formal que la hipóstasis subsistente en ella, porque por adición de algo material la naturaleza común se individualiza para recibir tal hipóstasis. Si, pues, la hipóstasis divina subsiste en la naturaleza humana, síguese, al parecer, que la naturaleza humana es más simple y más formal que la hipóstasis divina. Cosa absolutamente imposible.

Solamente en las cosas compuestas de materia y forma se da la diferencia entre lo singular y la esencia, porque lo singular se individualiza por concreción de la materia, que así no se encuentra en la esencia y en la naturaleza de la especie; por ejemplo, la designación de Sócrates implica una materia concretada, mas la designación de naturaleza humana no la implica. Luego toda hipóstasis subsistente en la naturaleza humana está constituida por determinada materia. Y esto no puede decirse de la hipóstasis divina. Por lo tanto, no es posible, como se ve, que la hipóstasis del Verbo de Dios subsista en la naturaleza humana.

El alma y el cuerpo tenían el mismo poder en Cristo que en los demás hombres. Pero en los demás hombres constituyen, al unirse, el supuesto, la hipóstasis y la persona. Luego el alma y el cuerpo de Cristo constituyen al unirse el supuesto, la hipóstasis y la persona. Y no el supuesto, la hipóstasis y la persona del Verbo de Dios, que es eterna. Según esto, en Cristo hay, al parecer, además del supuesto, la hipóstasis y la persona del Verbo de Dios, otro supuesto, hipóstasis y persona.

Así como con el alma y el cuerpo se constituye la naturaleza humana en común, así con *esta* alma y *este* cuerpo se constituye *este hombre,* que es la hipóstasis del hombre. Ahora bien, en Cristo hubo esta alma y este cuerpo. Luego con la unión de ambos se constituyó una hipóstasis. Y resulta lo mismo que antes.

Este hombre, Cristo, considerado como compuesto únicamente de alma y carne, es una sustancia. Y no uni-

versal; luego particular. Por lo tanto, es una hipóstasis.

Si el supuesto de la naturaleza divina y de la humana es el mismo en Cristo, es preciso que de la esencia del hombre que es Cristo sea la hipóstasis divina. Pero no pertenece a la esencia de los demás hombres. Luego *hombre* se predica equívocamente de Cristo y de los demás. Y así no será de nuestra misma especie.

Tres cosas hay en Cristo, como consta por lo dicho: el cuerpo, el alma y la divinidad. Pero el alma, como es más noble que el cuerpo, no puede ser supuesto del cuerpo, sino más bien su forma. Luego tampoco la divinidad puede ser supuesto de la naturaleza humana, antes bien se relaciona formalmente con la misma.

Todo cuanto sobreviene a una cosa completa ya en su ser, le sobreviene accidentalmente. Ahora bien, como el Verbo de Dios es eterno, es evidente que la carne asumida le sobreviene después de estar completo en su ser. Luego le sobreviene accidentalmente.

quaedam substantia. Non autem universalis. Ergo particularis. Ergo est hypostasis.

Adhuc. Si idem est suppositum humanae et divinae naturae in Christo, oportet quod de intellectu hominis qui est Christus, sit hypostasis divina. Non autem est de intellectu aliorum hominum. *Homo* igitur aequivoce de Christo dicetur et aliis. Et sic non erit eiusdem speciei nobiscum.

Amplius. In Christo tria inveniuntur, ut ex dictis (c. praec.) patet: scilicet corpus, anima et divinitas. Anima autem, cum sit nobilior corpore, non est suppositum corporis, sed magis forma eius. Neque igitur id quod est divinum, est suppositum humanae naturae, sed magis formaliter se habet ad ipsam.

Praeterea. Omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed, cum Verbum Dei sit ab aeterno, manifestum est quod caro assumpta advenit ei post esse completum. Igitur advenit ei accidentaliter.

CAPITULUM XLI

QUOMODO OPORTEAT INTELLIGERE INCARNATIONEM FILII DEI

CAPITULO XLI

Cómo se ha de entender la encarnación del Hijo de Dios

Para la solución de estas dificultades hay que partir de algo más lejano. Pues, como quiera que Eutiques opinó que la unión de Dios y del hombre se realizó en la naturaleza, y Nestorio dijo que ni en la naturaleza ni en la persona, y la fe católica defienda que fue hecha en la persona y no en la naturaleza, parece necesario conocer anticipadamente qué sea *unirse en la naturaleza* y qué *unirse en la persona.*

Ad horum igitur solutionem considerandam, paulo altius inchoandum est[1]. Cum enim Eutyches unionem Dei et hominis factam esse posuerit in natura (c.35); Nestorius autem nec in natura nec in persona (c.34); fides autem Catholica hoc teneat, quod sit facta unio in persona, non in natura (c.39): necessarium videtur praecognoscere quid sit *uniri in natura,* et quid sit *uniri in persona.*

[1] Cf. *De rationibus fidei* c.5 (972).

Natura igitur licet multis modis dicatur, — nam et generatio viventium, et principium generationis et motus, et materia et forma natura dicuntur: item et aliquando natura dicitur *quod quid est* rei, continens ea quae ad speciei pertinent integritatem; sic enim dicimus naturam humanam communem esse omnibus hominibus, et similiter in ceteris: —illa ergo uniuntur in natura ex quibus constituitur integritas speciei alicuius: sicut anima et corpus humanum uniuntur ad constituendum speciem animalis, et universaliter quaecumque sunt partes speciei.

Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum uniatur in unitatem naturae, nisi species solvatur. Cum enim species sint sicut numeri, in quibus quaelibet unitas addita vel subtracta variat speciem, si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse: sicut, si substantiae animatae tantum addatur *sensibile,* erit alia species; nam animal et planta diversae species sunt.—Contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri: sicut album et vestitum in Sorte vel Platone, aut digitus sextus, vel aliquid huiusmodi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei: sicut humana natura et albedo et musica in Sorte, et huiusmodi, quae dicuntur esse *unum subiecto.*—Et quia individuum in genere substantiae dicitur *hypostasis,* in substantiis autem rationalibus dicitur etiam *persona,* convenienter omnia huiusmodi dicuntur uniri *secundum hypostasim,* vel etiam *secundum personam.* Sic igitur patet quod nihil

Aunque el nombre de *naturaleza* se exprese de muchas maneras—pues la generación de los vivientes, el principio de la generación y del movimiento, la materia y la forma se llaman naturaleza e incluso alguna vez se llama naturaleza a la *esencia* de una cosa, que contiene cuanto pertenece a la integridad de la especie; y así decimos que la naturaleza humana es común a todos los hombres, y de igual manera podemos expresarnos en los demás casos—; según esto, se unen en la naturaleza las cosas que constituyen íntegramente la especie de algún ser; por ejemplo, el alma y el cuerpo humano se unen para constituir la especie de animal, y, en general, todas cuantas cosas son partes de la especie.

Ahora bien, es imposible que a una especie íntegramente constituida se le añada algo extraño según la unión de naturaleza, como no sea destruyendo la especie. Pues como las especies son como los números, en los cuales cualquier unidad que se añada o se quite varía la especie, si se añade algo a la especie ya constituida, es necesario que se cambie en otra especie; por ejemplo, con sólo añadir a una sustancia animada el término *sensible,* tendremos otra especie; pues el animal y la planta son especies diversas.—Sin embargo, acontece que lo que no pertenece a la integridad de la especie se encuentra en algún individuo comprendido en dicha especie; por ejemplo, el color blanco o el vestido en Sócrates o Platón, o también un sexto dedo, etc. Luego nada impide que en un individuo se unan algunas cosas que no pertenecen a la integridad de la especie; tal como la naturaleza humana, la blancura y la música se unen en Sócrates; y cosas semejantes, que *se consideran* como *una unidad por razón del sujeto.* Y porque el individuo se denomina *hipóstasis* en el género de sustancia y en las sustancias racionales se llama también *persona,* se puede decir convenientemente que todas estas cosas se unen *según la hipóstasis,* o también *según*

la persona. Y esto demuestra que no hay inconveniente para que algunas cosas, no unidas según la naturaleza, se unan, sin embargo, según la hipóstasis o la persona.

Oyendo, pues, los herejes que en Cristo se hizo la unión de Dios y el hombre, abandonando el camino de la verdad, marcharon por otros derroteros al exponerlo. Unos juzgaron que esta unión era como la de aquellas cosas que se unen en una sola naturaleza, como Arrio y Apolinar, quienes afirmaron que el Verbo servía de alma o de inteligencia al cuerpo de Cristo y, como Eutiques, quien sostuvo la existencia de dos naturalezas antes de la encarnación, o sea, la de Dios y la del hombre, y después de la encarnación una sola.

Pero sus afirmaciones son absolutamente imposibles. Pues es claro que la naturaleza del Verbo es íntegramente perfectísima desde la eternidad y que en modo alguno puede corromperse o cambiarse. Luego es imposible que le sobrevenga en unidad de naturaleza algo extrínseco, tal como la naturaleza humana o una parte de la misma.

Mas otros, comprendiendo que era imposible opinar así, marcharon por un camino contrario. Pues las cosas que sobrevienen a quien tiene ya una naturaleza determinada y no pertenecen a la integridad de dicha naturaleza, o son accidentes, según parece, como la blancura y la música, o se relacionan accidentalmente con el sujeto, como el anillo, el vestido, la vivienda y cosas semejantes. Y vieron que, como la naturaleza humana sobreviene al Verbo de Dios y no es parte integrante de su naturaleza, era necesario, como creyeron, que dicha naturaleza estuviera accidentalmente unida al Verbo. Y, en verdad, es claro que no puede estar en el Verbo como accidente, ya porque Dios no recibe accidente alguno, como antes se probó, ya porque la naturaleza humana que pertenece al género de sustancia no puede ser accidente de nadie. Por consiguiente, parecía resultar que la naturaleza humana so-

prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam.

Audientes autem haeretici in Christo unionem Dei et hominis esse factam, contrariis viis incesserunt ad hoc exponendum, praetermisso tramite veritatis. Aliqui enim hanc unionem aestimaverunt ad modum eorum quae uniuntur in unam naturam: sicut Arius et Apollinaris, ponentes quod Verbum erat corpori Christi pro anima, sive pro mente (c.32 sqq.); et sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas Dei et hominis, post incarnationem vero unam.

Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. Manifestum est enim naturam Verbi ab aeterno in sua integritate perfectissimam esse, nec omnino corrumpi aut mutari posse. Unde impossibile est aliquid extrinsecum a natura divina, utpote naturam humanam vel aliquam partem eius, in unitatem naturae ei advenire.

Alii vero, huius positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diverterunt. Ea enim quae habenti aliquam naturam adveniunt nec tamen pertinent ad integritatem naturae illius, vel accidentia esse videntur, ut albedo et musica; vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut anulus, vestimentum, domus, et similia. Consideraverunt autem, quod, cum humana natura Verbo Dei adveniat nec ad eius naturae integritatem pertineat, necesse est, ut putaverunt, quod humana natura accidentalem unionem haberet ad Verbum. Et quidem manifestum est quod non potest inesse Verbo ut accidens: tum quia Deus non est susceptivum accidentis, ut supra (1.1, c.23) probatum est; tum quia humana natura, cum sit de genere substantiae, nullius accidens esse potest. Unde reliquum videbatur, quod humana natura

adveniret Verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quod humana natura Christi se habebat ad Verbum sicut templum quoddam: ita quod secundum solam inhabitationem erat intelligenda unio Verbi ad humanam naturam. Et quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum; individuatio autem conveniens humanae naturae est personalitas: reliquum erat quod alia esset personalitas humanae naturae, et alia Verbi. Et sic Verbum et ille homo erant duae personae.

Quod quidem inconveniens alii vitare volentes (c.37), circa humanam naturam talem dispositionem introduxerunt ut ei personalitas proprie convenire non possit, dicentes animam et corpus, in quibus integritas humanae naturae consistit, a Verbo sic esse assumpta ut corpori anima non esset unita ad aliquam substantiam constituendam: ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam rationem personae habere. Unionem vero Verbi ad animam et corpus posuerunt sicut ad ea quae accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorium imitantes.

His igitur remotis per supra (c.37 sqq.) dicta, necessarium est ponere talem fuisse unionem Verbi et hominis ut neque ex duabus una natura conflata sit; neque Verbi ad humanam naturam talis fuerit unio sicut est alicuius substantiae, puta hominis ad exteriora, quae accidentaliter se habent ad ipsum, ut domus et vestimentum; sed Verbum in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem, subsistere ponatur; ut et corpus illud vere sit corpus Verbi Dei; et similiter anima; et Verbum Dei vere sit homo.

breviniera al Verbo, no como accidente, sino como relacionada accidentalmente con El. Por eso afirmó Nestorio que la naturaleza humana era con respecto al Verbo como un templo y así la unión del Verbo a la naturaleza humana habría de entenderse según la inhabitación solamente. Y como el templo tiene su individuación separadamente de aquel que lo habita, y la individuación que conviene a la naturaleza humana es la personalidad, resultaba que el Verbo y la naturaleza humana tienen personalidad distinta, siendo el Verbo y aquel hombre dos personas.

Otros, queriendo evitar este inconveniente, dispusieron la naturaleza humana de tal suerte que la personalidad no le pudiera convenir propiamente, y así dijeron que el alma y el cuerpo, que son las partes integrantes de la naturaleza humana, fueron de tal manera asumidos por el Verbo, que el alma no se unió al cuerpo para formar una sustancia, por no verse obligados a confesar que la sustancia así constituida incluía la persona. Y sostuvieron que la unión del Verbo con el alma y el cuerpo era semejante a la de aquellas cosas que se relacionan accidentalmente, por ejemplo, la unión del hombre vestido con su vestido, imitando de algún modo a Nestorio.

Resueltas, pues, estas cosas, por lo que ya dijimos, es necesario afirmar que la unión del Verbo y el hombre fue tal, que ni de dos naturalezas se hizo una sola ni dicha unión del Verbo con la naturaleza humana fue como la unión de una sustancia, por ejemplo, la humana, con las cosas exteriores, las cuales se relacionan accidentalmente con la misma, tal como la casa y el vestido; pero sí se ha de afirmar que el Verbo subsiste en la naturaleza humana como en una naturaleza que se apropió por la encarnación, de manera que aquel cuerpo sea el verdadero cuerpo del Verbo de Dios e igualmente lo sea el alma, y el Verbo de Dios sea verdadero hombre.

Y, aunque el hombre no sea capaz de explicar perfectamente esta unión, sin embargo, intentaremos decir algo *para edificación de la fe,* según nuestro modo y capacidad de entender, con el fin de defender contra los infieles la doctrina católica de este misterio.

Mas, entre todas las cosas creadas, nada hay tan semejante a esta unión como la unión del alma y del cuerpo; y fuera mayor la semejanza, como dice San Agustín *Contra Feliciano,* si hubiese un solo entendimiento para todos los hombres, como afirmaron algunos, según los cuales convendría decir que el entendimiento preexistente se une nuevamente al concepto del hombre de tal modo que de ambos resulta una sola persona, tal como afirmamos que el Verbo preexistente se une a la naturaleza humana en una sola persona. Por eso, en conformidad con la semejanza de ambas uniones, dice San Atanasio en el símbolo que *así como el alma racional y la carne es un solo hombre, igualmente Dios y el hombre son un solo Cristo.*

Pero, como el alma racional se une al cuerpo como a la materia y al instrumento, en cuanto al primer modo de unión no puede haber semejanza; pues, según esto, de la unión de Dios y del hombre resultaría una sola naturaleza, ya que la materia y la forma constituyen propiamente la naturaleza específica. Resulta, pues, que la semejanza será en atención a que el alma se une al cuerpo como al instrumento. Lo cual está en consonancia con lo dicho por los doctores antiguos, quienes afirmaron que en Cristo la naturaleza humana es *como un órgano de la divinidad,* tal como se dice que el cuerpo es el órgano del alma.

Ahora bien, el cuerpo y sus partes son órganos del alma de distinta manera que lo son los instrumentos ex-

Et quamvis haec unio perfecte ab homine non valeat explicari, tamen, secundum modum et facultatem nostram, conabimur aliquid dicere *ad aedificationem fidei* (Eph 4,29), ut circa hoc mysterium fides Catholica ab infidelibus defendatur.

In omnibus autem rebus creatis nihil invenitur huic unioni tam simile sicut unio animae ad corpus: et maior esset similitudo, ut etiam Augustinus dicit, *Contra Felicianum* [2], si esset unus intellectus in omnibus hominibus, ut quidam posuerunt, secundum quos oporteret dicere quod intellectus praeexistens hoc modo de novo conceptui hominis uniatur ut ex utroque fiat una persona, sicut ponimus Verbum praeexistens humanae naturae in personam unam uniri. Unde et propter hanc similitudinem utriusque unionis, Athanasius dicit, in Symbolo [3], quod *sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.*

Sed cum anima rationalis uniatur corpori et sicut materiae et sicut instrumento, non potest esse similitudo quantum ad primum modum unionis: sic enim ex Deo et homine fieret una natura, cum materia et forma proprie naturam constituant speciei. Relinquitur ergo ut attendatur similitudo secundum quod anima unitur corpori ut instrumento. Ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam in Christo *organum quoddam divinitatis* [4] posuerunt, sicut et ponitur corpus organum animae.

Aliter enim est animae organum corpus et eius partes, et aliter exteriora instrumenta. Haec enim

[2] *Contra Felicianum arianum de unitate Trinitatis* c.12: PL 42,1166; cf. VIGILIO TAPSENSI: PL 62,333-352.
[3] *Quicumque,* cf. Denz. 39.
[4] SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa* III c.15 et 19: PG 94,1060A et 1080B; cf. SAN ATANASIO, *Oratio III contra Arianos* n.31: PG 26,389A.

dolabra non est proprium instrumentum, sicut haec manus: per dolabram enim multi possunt operari, sed haec manus ad propriam operationem huius animae deputatur. Propter quod manus est organum unitum et proprium: dolabra autem instrumentum exterius et commune. Sic igitur et in unione Dei et hominis considerari potest. Omnes enim homines comparantur ad Deum ut quaedam instrumenta quibus operatur: *ipse enim est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate* [5], secundum Apostolum, Phil 2,13. Sed alii homines comparantur ad Deum quasi instrumenta extrinseca et separata: moventur enim a Deo non ad operationes proprias sibi tantum, sed ad operationes communes omni rationali naturae, ut est intelligere veritatem, diligere bona, et operari iusta. Sed humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quae sunt operationes propriae solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, et introducere in perfectionem vitae aeternae. Comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et coniunctum, ut manus ad animam.

Nec discrepat a rerum naturalium consuetudine quod aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius quod tamen non est forma ipsius. Nam lingua, prout est instrumentum locutionis, est proprium organum intellectus: qui tamen, prout Philosophus probat [6], nullius partis corporis actus est. Similiter etiam invenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, et tamen ex parte materiae competit huic individuo: ut sextus digitus, vel aliquid huiusmodi. Nihil igitur prohibet hoc modo

teriores. Por ejemplo, esta azuela no es un instrumento propio como lo es esta mano, pues con esta azuela pueden obrar muchos; sin embargo, esta mano está destinada a la operación propia de esta alma. Por eso, la mano es un instrumento unido y propio, mas la azuela es un instrumento exterior y común. Y esto puede aplicarse a la unión de Dios y del hombre, pues todos los hombres son con respecto a Dios como ciertos instrumentos con que obra, como dice el Apóstol: *Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar, según su beneplácito.* Pero los restantes hombres son con relación a Dios como instrumentos extrínsecos y separados, pues son movidos por Dios no sólo para realizar sus propias operaciones, sino también las que son comunes a toda naturaleza racional, como entender la verdad, amar lo bueno y obrar lo debido. Sin embargo, la naturaleza humana fue asumida en Cristo para que realizara instrumentalmente aquellas cosas que son operaciones propias y exclusivas de Dios, como quitar los pecados, iluminar la inteligencia con la gracia y conducir a la perfección de la vida eterna. Luego la naturaleza humana de Cristo es con relación a Dios como un instrumento propio y unido a El, del mismo modo que la mano al alma.

Y no va contra lo acostumbrado en las cosas naturales que una cosa sea naturalmente instrumento propio de otra que no es su propia forma. Pues vemos que la lengua, como instrumento del habla, es el órgano propio del entendimiento; y, no obstante, el entendimiento, como demuestra el Filósofo, no es acto de ninguna parte del cuerpo. Igualmente, también hay algún instrumento que, sin pertenecer a la naturaleza de la especie, conviénele, sin embargo, a tal individuo por parte de la materia; por ejemplo, un sexto dedo o cosa parecida. Así, pues, no hay di-

[5] Vulg.: "Deus est enim... in vobis et..."
[6] III *De anima* 4; 429a,24-27; Expos. lect.7 (684).

ficultad en admitir que, en la unión de la naturaleza humana con el Verbo, la naturaleza humana es como instrumento del Verbo, no separado, sino unido, sin que por ello la naturaleza humana pertenezca a la del Verbo y éste sea forma, aunque sí pertenece a su persona.

Sin embargo, dichos ejemplos no se han puesto de manera tal que se haya de buscar en ellos una semejanza absoluta, pues se ha de saber que el Verbo de Dios pudo unirse a la naturaleza humana más profunda e íntimamente que el alma a cualquier instrumento propio y con mayor razón cuando se dice que está unido a toda la naturaleza humana mediante el entendimiento. Y, aunque el Verbo de Dios penetra con su poder todas las cosas, pues las conserva y sostiene, sin embargo, puede unirse de modo más enimente e inefable con las criaturas intelectuales, las cuales pueden gozar y participar propiamente del Verbo por cierta afinidad de semejanza.

ponere unionem humanae naturae ad Verbum quod humana natura sit quasi Verbi instrumentum non separatum sed coniunctum, nec tamen humana natura ad naturam Verbi pertinet, nec Verbum est eius forma; pertinet tamen ad eius personam.

Praedicta tamen exempla non sic posita sunt ut omnimoda similitudo in his sit requirenda: intelligendum est enim Verbum Dei multo sublimius et intimius humanae naturae potuisse uniri quam anima qualicumque proprio instrumento: praecipue cum toti humanae naturae mediante intellectu coniunctum dicatur. Et licet Verbum Dei sua virtute penetret omnia, utpote omnia conservans et portans, creaturis tamen intellectualibus, quae proprie Verbo perfrui possunt et eius participes esse, ex quadam similitudinis affinitate, et eminentius et ineffabilius potest uniri.

CAPITULUM XLII

QUOD ASSUMPTIO HUMANAE NATURAE MAXIME COMPETEBAT VERBO DEI

CAPITULO XLII

La asunción de la naturaleza humana convenía primordialmente al Verbo de Dios

Lo dicho manifiesta también que la asunción de la naturaleza humana conviene principalísimamente a la persona del Verbo. Porque, si la asunción de la naturaleza humana está ordenada a la salvación de los hombres, y la salud última del hombre es el perfeccionamiento de su parte intelectiva, mediante la contemplación de la Verdad Primera, convino que la naturaleza humana fuese tomada por el Verbo, el cual procede del Padre por emanación intelectual.

Además, parece que existe cierta afinidad especial entre el Verbo y la naturaleza humana, pues el hombre recibe su propia especie según que es racional. Ahora bien, el Verbo es afín a la razón; por esto, para los griegos, *logos* significa *verbo* y *razón*. Por lo tanto, el Verbo se unió muy convenientemente a la naturaleza racional, pues, por la afinidad mencionada, la divina Escritura atribuye el nombre de *imagen* al Verbo y al hombre; pues dice el Apóstol en la primera carta a los Colosenses que el Verbo es *la imagen del Dios invisible* y lo mismo dice del hombre en la primera carta a los de Corinto: *El hombre es imagen de Dios.*

El Verbo tiene también cierta razón de semejanza no sólo con la naturaleza racional, sino también con toda criatura en general, ya que el Verbo contiene las ideas de todas las cosas creadas por Dios, así como el artífice humano comprehende con la concepción de su entendimiento las ideas de las cosas artificiales. Según esto, las criaturas no son más que cierta expresión y representación reales de cuantas cosas están contenidas en la concepción del Verbo divino. Y por esto se dice que todas las cosas han sido hechas por el Verbo. Por consiguiente, el Verbo se unió convenientemente a la criatura, o sea, a la naturaleza humana.

Ex quo etiam patet quod humanae naturae assumptio potissime competit personae Verbi. Nam, si assumptio naturae humanae ad salutem hominum ordinatur; ultima autem salus hominis est ut secundum intellectivam partem perficiatur contemplatione Veritatis Primae: oportuit per Verbum, quod secundum emanationem intellectualem a Patre procedit, humanam naturam assumi.

Rursus. Affinitas quaedam videtur maxime Verbi ad humanam naturam. Homo enim propriam speciem sortitur secundum quod rationalis est. Verbum autem rationi affine est: unde apud Graecos *logos verbum* et *ratio* dicitur [1]. Convenientissime igitur Verbum rationali naturae unitum est: nam propter affinitatem praedictam, divina Scriptura nomen *imaginis* et Verbo attribuit et homini; dicit enim Apostolus, Col 1,15, de Verbo, quod est *imago invisibilis Dei* [2]; et idem de homine, 1 Cor 11,7, quod *vir est imago Dei* [3].

Habet etiam Verbum non solum ad rationalem naturam, sed etiam universaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem: cum Verbum contineat rationes omnium creatorum a Deo, sicut et artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturae nihil aliud sunt quam realis quaedam expressio et repraesentatio eorum quae in conceptione divini Verbi comprehenduntur: propter quod et omnia per Verbum facta esse dicuntur (Io 1,3). Convenienter igitur Verbum creaturae, scilicet humanae naturae, unitum est.

CAPITULUM XLIII

QUOD HUMANA NATURA ASSUMPTA A VERBO NON PRAEEXTITIT ASSUMPTIONI, SED IN IPSA CONCEPTIONE FUIT ASSUMPTA

CAPITULO XLIII

La naturaleza humana asumida por el Verbo no existió antes de la asunción, sino que fue asumida en la concepción misma

Cum autem Verbum humanam naturam assumpserit in unitatem personae, ut ex dictis iam patet

Habiendo tomado el Verbo la naturaleza humana en unidad de persona, como consta por lo dicho, fue

[1] Cf. AUGUST., *Liber de diversis quaest. octoginta tribus* q.63: PL 40,54: "quod graece *logos* dicitur, latine et rationem et verbum significat".
[2] Vulg.: "... imago Dei invisibilis".
[3] Vulg.: "vir quidem non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est".

preciso que la naturaleza humana no preexistiera antes de unirse al Verbo.

Pues, si hubiese existido antes, como la naturaleza no puede preexistir de no estar individualizada, hubiera sido preciso que se diese algún individuo de aquella naturaleza humana prexistente antes de la unión. Pero el individuo de la naturaleza humana es la hipóstasis y la persona. Por lo tanto, será necesario afirmar que la naturaleza humana, que había de asumir el Verbo, preexistió en alguna hipóstasis o persona. Luego, si dicha naturaleza hubiera sido asumida, permaneciendo la primera hipóstasis o persona, después de la unión hubieran quedado dos hipóstasis o personas, una la del Verbo y otra la del hombre. Y así no se hubiera realizado la unión en la hipóstasis o persona. Lo cual es contra el sentir de la fe.—Por otra parte, si aquella hipóstasis o persona no permaneciera en aquella naturaleza que preexistió antes de ser asumida por el Verbo, esto no podría suceder sin corrupción, pues ningún singular deja de ser lo que es si no se corrompe. Así, pues, hubiera sido necesaria la corrupción de aquel hombre que preexistió antes de la unión y, en consecuencia, de la naturaleza humana que existía en él. Luego fue imposible que el Verbo asumiera algún hombre preexistente en unidad de persona.

E igualmente sería en menoscabo de la perfecta encarnación del Verbo de Dios si le faltase alguna de esas cosas que son naturales al hombre. Ahora bien, es natural al hombre el nacer con nacimiento humano; cosa que no tendría el Verbo de Dios si hubiese asumido un hombre preexistente, pues éste hubiera permanecido puro hombre en su nacimiento y, en consecuencia, su natividad no podría atribuirse al Verbo, ni la bienaventurada Virgen podría llamarse Madre del Verbo. Mas la fe católica confiesa que en las cosas naturales *fue semejante en todo a nosotros,*

(c.39), oportuit humanam naturam non praeexistere antequam Verbo uniretur.

Si enim praeexisteret, cum natura praeexistere non possit nisi in individuo, oportuisset esse aliquod individuum illius humanae naturae praeexistentis ante unionem. Individuum autem humanae naturae est hypostasis et persona. Erit igitur dicere quod humana natura assumenda a Verbo in aliqua hypostasi vel persona praeextitisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset manente priori hypostasi vel persona, remansissent post unionem duae hypostases vel personae, una Verbi, et alia hominis. Et sic non esset facta unio in hypostasi vel persona. Quod est contra sententiam fidei.—Si vero hypostasis vel persona illa non remaneret in qua natura assumenda a Verbo praeextitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset: nullum enim singulare desinit esse hoc quod est nisi per corruptionem. Sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi qui unioni praeextitisset: et per consequens humanam naturam in eo existentem. Impossibile igitur fuit quod Verbum assumeret in unitatem personae aliquem hominem praeexistentem.

Simul autem et derogaretur perfectioni incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quae naturalia sunt homini, ei deesset. Est autem naturale homini ut nascatur nativitate humana. Hoc autem Dei Verbum non haberet si hominem praeexistentem assumpsisset: nam ille homo in sua nativitate purus homo extitisset; unde eius nativitas Verbo non posset attribui, nec Beata Virgo mater Verbi dici posset. Fides autem Catholica *per omnia sine peccato similem eum nobis* in naturalibus confitetur[1], dicens Fi-

[1] Hebr 4,15: "tentatum autem per omnia pro similitudine, absque peccato" (Vulg.).

lium Dei, secundum Apostolum (Gal 4,4), *factum ex muliere,* et natum, et Virginem matrem Dei[2]. Non igitur hoc decuit, ut praeexistentem hominem assumeret.

Hinc etiam apparet quod ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi univit. Quia sicut humanatio Dei Verbi requirit quod Verbum Dei sit natum nativitate humana, ad hoc quod sit verus homo et naturalis per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quod Dei Verbum sit conceptum conceptione humana: non enim secundum naturae ordinem homo nascitur nisi prius concipiatur. Si autem natura humana assumenda prius in qualicumque statu concepta fuisset quam Verbo uniretur, illa conceptio Verbo Dei attribui non posset, ut diceretur conceptum conceptione humana. Oportuit igitur quod ab ipso conceptionis principio Verbum Dei humanae naturae uniretur.

Rursum. In generatione humana virtus activa agit ad complementum humanae naturae in aliquo determinato individuo. Si autem Verbum Dei non a principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus activa in generatione, ante unionem, suam actionem ordinasset ad aliquod individuum humanae naturae, quod est hypostasis vel persona humana; post unionem autem, oportuisset ordinari totam generationem ad aliam hypostasim vel personam, scilicet Dei Verbum, quod nascebatur in humana natura. Sic igitur non fuisset una numero generatio: utpote ad duas personas ordinata. Nec fuisset uniformis secundum totum: quod a naturae ordine videtur alienum. Non igitur fuit conveniens quod Verbum Dei post conceptionem hu-

[2] Cf. III *Sent.* d.4 q.2 a.2.

exceptuado el pecado, afirmando que el Hijo de Dios, según el Apóstol, *fue hecho y nació de mujer,* y que la Virgen es madre de Dios. Luego, precisamente por esto, no convino que asumiese un hombre preexistente.

De aquí se infiere también que unió a sí la naturaleza humana en el mismo instante de su concepción. Porque, así como la humanización del Verbo de Dios requiere que el Verbo de Dios nazca con nacimiento humano, para que sea hombre verdadero y natural y semejante a nosotros en todas las cosas naturales, así también exige que el Verbo de Dios sea concebido con concepción humana, ya que el hombre, según el proceso natural, no nace si no es antes concebido. Pues si la naturaleza humana, que había de ser asumida, fue concebida en cualquier estado antes de unirse al Verbo, tal concepción no puede atribuirse al Verbo de Dios, de modo que pueda decirse que haya sido concebido con concepción humana. Luego fue preciso que el Verbo de Dios se uniera a la naturaleza humana en el mismo instante de su concepción.

Además, en la generación humana, la virtud activa obra en un individuo determinado para completar la naturaleza humana. Ahora bien, si el Verbo de Dios no hubiese asumido la naturaleza humana en el principio de su concepción, la virtud activa de la generación hubiera dirigido su acción, antes de la unión, a un individuo de la naturaleza humana, que es la hipóstasis o la persona humana. Pero después de la unión hubiera sido necesario que toda la generación se ordenase a otra hipóstasis o persona, o sea, el Verbo de Dios, que nacía con naturaleza humana. Así, pues, no hubiese habido una generación numérica, porque estaba ordenada a dos personas, ni hubiera sido totalmente uniforme, lo cual parece contrario al orden de la naturaleza. Por lo tanto, no fue conveniente que el Verbo de Dios asu-

miera la naturaleza humana después de la concepción, sino en la concepción misma.

El orden de la generación humana parece exigir, además, que nazca el mismo ser que es concebido, y no otro, ya que la concepción está ordenada al nacimiento. Luego, si el Hijo de Dios nació con nacimiento humano, fue preciso también que El, y no un puro hombre, fuera concebido con concepción humana.

manam naturam assumeret, sed in ipsa conceptione.

Item. Hoc videtur generationis humanae ordo requirere, ut qui concipitur ipse idem nascatur, et non alius: cum conceptio ad nativitatem ordinetur. Unde, si Filius Dei natus est nativitate humana, oportet etiam quod Filius Dei sit conceptione humana conceptus, et non purus homo.

CAPITULUM XLIV

QUOD NATURA HUMANA ASSUMPTA A VERBO IN IPSA CONCEPTIONE FUIT PERFECTA QUANTUM AD ANIMAM ET CORPUS

CAPITULO XLIV

La naturaleza humana asumida por el Verbo fue perfecta en la concepción misma, tanto en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo

Lo dicho manifiesta, además, que el alma racional se unió al cuerpo en el instante mismo de la concepción.

Pues el Verbo de Dios asumió el cuerpo mediante el alma racional, ya que el cuerpo humano no es más asumible por Dios que los demás cuerpos, como no sea en virtud del alma racional. Por consiguiente, el Verbo de Dios no asumió el cuerpo sin el alma racional. Y como quiera que el Verbo de Dios asumió el cuerpo en el instante mismo de la concepción, fue preciso que el alma racional se uniera al cuerpo en el principio mismo de la concepción.

Además, dada la existencia de lo que es posterior en la generación, es necesario afirmar también lo que es anterior según el orden de la generación. Pero en la generación lo posterior es lo más perfecto. Y lo más perfecto es el mismo individuo engendrado, que en la generación humana es la hipóstasis o persona, a cuya formación se ordenan tanto el alma como el cuerpo. Por lo tanto, existiendo la personalidad del hombre

Ulterius autem ex hoc manifestum est quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori fuit unita.

Verbum enim Dei mediante anima rationali corpus assumpsit (cf. c.41): corpus enim hominis non magis assumptibile est a Deo quam alia corpora nisi propter animam rationalem. Non igitur Verbum Dei assumpsit corpus absque anima rationali. Cum igitur Verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio, oportuit quod in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori uniretur.

Item. Posito eo quod est posterius in generatione, necesse est et id quod est prius secundum generationis ordinem, poni. Posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum. Perfectissimum autem est ipsum individuum generatum, quod in generatione humana est hypostasis vel persona, ad cuius constitutionem ordinantur et anima et corpus. Posita igitur personalitate ho-

minis generati, necesse est quidem existere et corpus et animam rationalem. Personalitas autem hominis Christi non est alia quam personalitas Dei Verbi. Verbum autem Dei in ipsa conceptione univit sibi corpus humanum. Fuit ergo ibi personalitas illius hominis. Ergo oportuit quod et anima rationalis adesset.

Inconveniens etiam fuisset ut Verbum, quod est fons et origo omnium perfectionum et formarum, alicui rei informi et nondum perfectionem naturae habenti uniretur. Quicquid autem fit corporeum, ante animationem est informe et nondum perfectionem naturae habens. Non igitur fuit conveniens ut Verbum Dei uniretur corpori nondum animato. Et sic a principio conceptionis oportuit animam illam corpori uniri.

Ex hoc etiam apparet quod corpus illud assumptum a principio conceptionis fuit formatum, si nihil informe Dei Verbum assumere debuit.—Similiter autem anima requirit propriam materiam: sicut et quaelibet alia forma naturalis. Est autem propria materia animae corpus organizatum: est enim anima *entelechia corporis organici physici potentia vitam habentis*[1]. Si igitur anima a principio conceptionis corpori fuit unita, ut ostensum est (supra, *Item. Posito eo)*, necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum et formatum esset.—Et etiam organizatio corporis ordine generationis praecedit animae rationalis introductionem. Unde, posito posteriori, necesse fuit et ponere prius.

Crementum autem quantitatis usque ad debitam mensuram, nihil prohibet sequi corporis animationem. Sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est, quod in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum et

engendrado, es necesario que existan también el cuerpo y el alma racional. Mas la personalidad del hombre Cristo no es otra que la personalidad del Verbo de Dios. Y el Verbo de Dios, en su misma concepción, asumió un cuerpo humano. Luego allí estaba la personalidad de aquel hombre. Según esto, fue necesario que estuviera también el alma racional.

Tampoco hubiera convenido que el Verbo, que es la fuente y el origen de todas las perfecciones, se uniera a una cosa informe y desprovista todavía de su perfección natural. Pero cualquier cosa, al hacerse corpórea, es informe antes de su animación y no tiene todavía la perfección natural. Por lo tanto, no fue conveniente que el Verbo de Dios se uniese a un cuerpo inanimado. Y así, desde el principio de la concepción fue preciso que el alma se uniera al cuerpo.

Y esto demuestra también que el cuerpo asumido era ya formado desde el principio de la concepción, ya que el Verbo de Dios no debió asumir ninguna cosa informe.—Porque, de modo parecido, el alma, como cualquier otra forma natural, exige una materia propia. Ahora bien, la materia propia del alma es el cuerpo organizado, ya que el alma es *la entelequia del cuerpo físicamente organizado que tiene la vida en potencia*. Luego, si el alma se unió al cuerpo en el principio de la concepción, como antes se demostró, fue necesario que el cuerpo estuviera organizado y formado en el principio mismo de la concepción.—Además, en el orden de la generación, la organización del cuerpo precede a la infusión del alma. De aquí que, dado lo posterior, fue necesario suponer lo anterior.

Por otra parte, nada impide que el aumento de la cantidad hasta su justa medida sea posterior a la animación del cuerpo. Así, pues, lo que se ha de sostener acerca de la concepción del hombre asumido es que el cuerpo estuvo organizado y formado

[1] II *De anima* 1: 412a,10.27-28: Expos. lect.1 (215.229).

en el instante mismo de la concepción, aunque no tuviera todavía su debida cantidad.

formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

CAPITULUM XLV

Quod Christum decuit nasci ex virgine

CAPITULO XLV

Convino que Cristo naciera de virgen

Y esto demuestra la necesidad de que aquel hombre naciera de madre virgen, sin semen natural.

Per hoc autem patet quod necesse fuit hominem illum ex virgine matre nasci, absque naturali semine.

Porque en la generación humana se requiere el semen viril como principio activo, por la virtud activa que hay en él. Pero en la generación del cuerpo de Cristo, la virtud activa no pudo ser natural, según lo referido, ya que la virtud natural no completa en un instante la formación total del cuerpo, porque es preciso el tiempo para realizarla y el cuerpo de Cristo, como se demostró, estuvo formado y organizado en el instante mismo de su concepción. Síguese, pues, que la generación humana de Cristo fue sin semen natural.

Semen enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium activum, propter virtutem activam quae in ipso est. Sed virtus activa in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis, secundum praedicta: quia virtus naturalis non subito perficit totam corporis formationem, sed ad hoc indiget tempore; corpus autem Christi in ipso principio suae conceptionis fuit formatum et organizatum, ut ostensum est (c. praec.). Relinquitur igitur quod generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

Además, en la generación de cualquier animal, el semen masculino atrae hacia sí la materia que suministra la madre, como si la energía que hay en el semen masculino tendiera al perfeccionamiento de sí misma, como fin de toda la generación; de aquí que, terminada la generación, la prole que nace es el mismo semen transformado y acabado. Pero en la generación humana de Cristo, el último término de la misma fue la unión con la persona divina, y no la constitución de una persona o hipóstasis humana, como consta por lo dicho. Por lo tanto, el principio activo de esta generación no pudo ser el semen viril, sino la sola virtud divina, de tal suerte que, así como en la común generación humana el semen viril atrae a su propia subsisten-

Item. Semen maris, in generatione animalis cuiuscumque, trahit ad se materiam quam mater ministrat, quasi virtus quae est in semine maris intendat sui ipsius complementum ut finem totius generationis; unde et, completa generatione, ipsum semen, immutatum et completum, est proles quae nascitur. Sed in generatione humana Christi fuit ultimus generationis terminus unio ad divinam personam, non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda, ut ex dictis (c. praec.) patet. Non igitur in hac generatione potuit esse activum principium semen viri, sed sola virtus divina: ut sicut semen viri, in generatione communi hominum, in suam subsistentiam trahit mate-

riam a matre ministratam, ita eandem materiam, in generatione Christi, Verbum Dei ad suam unionem assumpsit.

cia la materia suministrada por la madre, así también en la generación de Cristo el Verbo de Dios tomó para su unión esa misma materia.

Similiter autem manifestum est quod conveniens erat ut in ipsa generatione humana Verbi Dei, aliqua proprietas spiritualis generationis verbi reluceret. Verbum autem, secundum quod a dicente progreditur, sive interius conceptum sive exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. Conveniens igitur fuit ut sic Verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur et nasceretur, ut matris integritas non corrumperetur.—Cum hoc etiam manifestum est quod Verbum Dei, quo omnia constituta sunt, et quo omnia in sua integritate conservantur, sic nasci decuit ut per omnia matris integritatem servaret. Conveniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine [1].

También es manifiesto que convenía en la generación humana del Verbo de Dios resplandeciese alguna propiedad de la generación espiritual del verbo. Ahora bien, el verbo, según sale de quien lo profiere, tanto si es concebido interiormente como si es pronunciado exteriormente, no ocasiona la corrupción de quien lo profiere, sino que más bien es una muestra de la plenitud de perfección de quien lo pronuncia. Por consiguiente, fue conveniente que el Verbo de Dios fuera concebido y naciera según la generación humana de tal manera que no corrompiera la integridad de la madre.—Como sea también conveniente que el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas y por quien todas se conservan en su integridad, convino que naciera de modo que conservase la integridad de la madre en todo. Por lo tanto, fue conveniente que su generación fuese virginal.

Neque tamen hic generationis modus verae et naturali humanitati Christi derogat, licet aliter quam alii homines generatus sit. Manifestum est enim, cum virtus divina infinita sit, ut supra (l.1, c.43; 2, c.22) probatum est; et per eam omnes causae virtutem producendi effectum sortiantur (l. 3, c.67 sqq.): quod quicumque effectus per quamcumque causam producitur, potest per Deum absque illius causae adminiculo produci eiusdem speciei et naturae. Sicut igitur virtus naturalis quae est in humano semine producit hominem verum, speciem et humanam naturam habentem; ita virtus divina, quae talem virtutem semini dedit, absque huius virtute potest effectus illius virtutis producere, constituendo verum hominem, speciem et naturam humanam habentem.

Sin embargo, este modo de generación no desvirtúa la verdadera y natural humanidad de Cristo, aunque haya sido engendrado de diferente manera que los demás hombres. Pues, como el poder divino es infinito, y todas las causas tienen por El virtud para producir efectos, es claro que cualquier efecto que pueda producir una causa cualquiera puede ser también producido por Dios sin ayuda de dicha causa y dentro de su misma especie y naturaleza. Luego, así como la virtud natural que hay en el semen viril produce un hombre verdadero, que tiene una especie y naturaleza humanas, así también el poder divino, que dio tal virtud al semen, puede producir sin él los efectos de dicha virtud, constituyendo un hombre verdadero, con especie y naturaleza humana.

[1] Cf. *Comp. theol.* c.221 (n.452).

Mas si alguien dijere que, como el hombre engendrado naturalmente tiene un cuerpo natural constituido por el semen masculino y por lo que suministra la mujer—sea esto lo que fuere—, el cuerpo de Cristo no fue de la misma naturaleza del nuestro si no es engendrado por semen masculino, se puede responder claramente con la opinión de Aristóteles, quien dice que el semen masculino no entra materialmente en la constitución de lo concebido, pues sólo es un principio activo, y que la materia del cuerpo es suministrada totalmente por la madre. Y de este modo, el cuerpo de Cristo no se diferencia de nuestro cuerpo en cuanto a la materia, porque también nuestro cuerpo ha sido formado materialmente de lo que fue tomado de la madre.

Y si alguien va contra la mencionada opinión de Aristóteles, no tendrá en qué apoyarse. Pues la semejanza o desemejanza de algunas cosas en la materia no se considera según el estado de la materia en el principio de la generación, sino según la condición de la materia ya preparada, en cuanto está en el término de la generación. Por ejemplo, el aire que ha sido engendrado de la tierra o del agua no se diferencia según la materia, porque, aunque el agua y la tierra sean diferentes en el principio de la generación, se reducen, sin embargo, a una sola disposición por la acción del generante. Así, pues, la materia que por la virtud divina se toma únicamente de la mujer, puede reducirse, al fin de la generación, a la misma disposición que tiene la materia si se toma simultáneamente del varón y de la mujer. Por lo tanto, no habrá desemejanza alguna por diversidad de la materia entre el cuerpo de Cristo, que ha sido formado mediante el poder divino con la materia tomada únicamente de la madre, y nuestros cuerpos, que se forman de la materia por virtud de la naturaleza, aunque procedan de ambos progenitores. Es, pues, claro que

Si vero aliquis dicat quod, cum homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris et eo quod femina subministrat, quicquid sit illud, corpus Christi non fuit eiusdem naturae cum nostro, si non est ex maris semine generatum; — ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem [2], dicentis quod semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solum activum principium, materia vero corporis tota ministratur a matre. Et sic, quantum ad materiam corpus Christi non differt a corpore nostro: nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre.

Si vero aliquis praedictae positioni Aristotelis repugnet, adhuc praedicta obiectio efficaciam non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo in materia non attenditur secundum statum materiae in principio generationis, sed secundum conditionem materiae iam praeparatae, prout est in termino generationis. Non enim differt secundum materiam aer ex terra, vel ex aqua generatus: quia licet aqua et terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad unam dispositionem reducuntur. Sic igitur divina virtute materia quae solum ex muliere sumitur, potest reduci, in fine generationis, ad eandem dispositionem quam habet materia si sumatur simul ex mare et femina. Unde non erit aliqua dissimilitudo, propter diversitatem materiae, inter corpus Christi, quod divina virtute formatum est ex materia a sola matre assumpta, et corpora nostra, quae virtute naturae formantur ex materia, etiam si ab utroque parente assumantur. Manifestum est enim quod plus differt a materia quae ex viro et muliere simul assumitur, *limus terrae,* de quo Deus

[2] I *De generat. animalium* 20,21; 729a,9b,8; *ibid.*, II 4; 737b,15-23.

primum hominem formavit (Gen 2,7), quem utique constat fuisse verum hominem et nobis per omnia similem, quam materia sumpta solum ex femina, ex qua corpus Christi formatum est. Unde nativitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini eius ad nos. Licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen divina, quae potest ex nihilo cuncta producere, in agendo ad materiam determinatam non coarctatur.

Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati Matris Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Filii Dei dicatur. Virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur: ea vero quae in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris est, sed solum ad id quod patris est, ut semen maris ad locum generationis perveniat.

más se diferencia de la materia tomada juntamente del varón y de la mujer el *barro de la tierra,* con el cual formó Dios al primer hombre —quien consta ciertamente que fue verdadero hombre y semejante en todo a nosotros—, que la materia tomada únicamente de la mujer, con que se formó el cuerpo de Cristo. Luego el nacimiento virginal de Cristo en nada desvirtúa la verdad de su humanidad ni su semejanza con nosotros. Pues, aunque la virtud natural requiera determinada materia para producir mediante ella un determinado efecto, sin embargo, el poder divino, que es capaz de producir todas las cosas de la nada, no está coartado en su obrar por una materia determinada.

De modo semejante no desmerece en modo alguno la dignidad de la Madre de Dios, que concibió y engendró permaneciendo ella virgen, en el sentido de que pueda llamarse madre verdadera y natural del Hijo de Dios. Pues, actuando el poder divino, ella suministró la materia natural para la generación del cuerpo de Cristo, que es lo único que se requiere por parte de la madre y, además, cuanto contribuye en las otras madres a la pérdida de la virginidad no guarda relación con lo que es propio de la madre, sino con lo que es propio del padre, que es hacer llegar el semen masculino hasta el lugar de la generación.

CAPITULUM XLVI

QUOD CHRISTUS NATUS EST DE SPIRITU SANCTO

CAPITULO XLVI

Cristo nació del Espíritu Santo

Quamvis autem omnis divina operatio qua aliquid in creaturis agitur, sit toti Trinitati communis, ut ex supra habitis ostensum est (c.21), formatio tamen corporis Christi, quae divina virtute

Y aunque cualquier operación divina, destinada a producir algo en las criaturas, sea común a toda la Trinidad, como consta por lo dicho, sin embargo, la formación del cuerpo de Cristo, que fue realizada por

el poder divino, se atribuye convenientemente al Espíritu Santo, aunque sea común a toda la Trinidad.

Y esto conviene, al parecer, a la encarnación del Verbo. Porque, así como nuestro verbo, concebido en la mente, es invisible, pero se hace sensible manifestándolo externamente con la voz, así también el Verbo de Dios existe invisiblemente en el corazón del Padre según la generación eterna, y por la encarnación se hizo sensible para nosotros. Luego la encarnación del Verbo de Dios es como la expresión vocal de nuestro verbo. Ahora bien, la expresión vocal de nuestro verbo se realiza por nuestro espíritu, por el cual se forma la voz de nuestro verbo. Según esto, también se dice convenientemente que la formación de la carne del Hijo de Dios se hizo por su Espíritu.

Este argumento vale también para la generación humana, ya que la virtud activa contenida en el semen humano obra por el espíritu, atrayendo hacia sí la materia que proviene de la madre, pues tal virtud se funda en el espíritu, por cuya continencia el semen debe ser espumoso y blanco. Luego el Verbo de Dios, al asumir la carne de la Virgen, dícese que la ha formado convenientemente por su Espíritu.

Esto sirve también para indicar la causa que impulsó a la encarnación del Verbo. Y ésta no pudo ser otra que el inmenso amor de Dios hacia el hombre, cuya naturaleza quiso unir a sí en unidad de persona. Pero, en la divinidad, el Espíritu Santo es el que procede como amor, según se dijo anteriormente. Luego fue conveniente que la obra de la encarnación se atribuyera al Espíritu Santo.

También en la Sagrada Escritura suele atribuirse cualquier gracia al Espíritu Santo, porque lo que se da gratuitamente parece ser concedido por el amor del donante. Pero al hombre no se le ha podido conceder ma-

perfecta est, convenienter Spiritui Sancto attribuitur, licet sit toti Trinitati communis.

Hoc enim congruere videtur incarnationi Verbi. Nam sicut verbum nostrum in mente conceptum invisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit; ita Verbum Dei secundum generationem aeternam in corde Patris invisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est. Unde Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio. Expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum, per quem vox verbi nostri formatur. Convenienter igitur et per Spiritum Filii Dei eius carnis formatio dicitur facta.

Convenit etiam hoc et generationi humanae. Virtus enim activa quae est in semine humano, ad se trahens materiam quae fluit a matre, per spiritum operatur: fundatur enim huiusmodi virtus in spiritu, propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse et album [1]. Verbum igitur Dei, sibi carnem assumens ex virgine, convenienter hoc per Spiritum suum dicitur carnem assumendo formare.

Convenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem Verbi moventem. Quae quidem nulla alia esse potuit nisi immensus amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in unitate personae copulare. In divinis autem Spiritus Sanctus est qui procedit ut amor, ut supra (c.19) dictum est. Conveniens igitur fuit ut incarnationis opus Spiritui Sancto attribuatur.

Solet etiam in Sacra Scriptura omnis gratia Spiritui Sancto attribui, quia quod gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum. Nulla autem maior est gratia homini collata quam quod Deo

[1] II *De generat. animalium* 2; 735a,30-31; cf. 1.2 c.89.

in persona uniretur. Convenienter igitur hoc opus Spiritui Sancto appropriatur.

yor gracia que el unirse a Dios en persona. Luego esta obra se atribuye convenientemente al Espíritu Santo.

CAPITULUM XLVII

QUOD CHRISTUS NON FUIT FILIUS SPIRITUS SANCTI SECUNDUM CARNEM

CAPITULO XLVII

Cristo no fue Hijo del Espíritu Santo según la carne

Quamvis autem Christus de Spiritu Sancto et Virgine conceptus dicatur, non potest tamen dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum generationem humanam, sicut Virgo dicitur mater eius.

Spiritus enim Sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola sua virtute operatus est ad eius productionem. Non ergo potest dici Spiritus Sanctus pater Christi secundum humanam generationem.

Esset etiam inductivum erroris si Christus Spiritus Sancti filius diceretur. Manifestum est enim quod Verbum Dei secundum hoc habet personam distinctam quod est Filius Dei Patris. Si igitur secundum humanam naturam Spiritus Sancti filius diceretur, daretur intelligi quod Christus esset duo filii: nam Verbum Dei Spiritus Sancti filius esse non potest. Et sic, cum *filiationis* nomen ad personam pertineat non ad naturam, sequeretur quod in Christo essent duae personae. Quod est a fide Catholica alienum (c.34).

Inconveniens etiam esset ut auctoritas Patris et nomen ad personam aliam transferretur. Quod contingit si Spiritus Sanctus pater Christi diceretur.

Y, aunque se afirme que Cristo haya sido concebido por el Espíritu Santo y la Virgen, sin embargo, no puede decirse al Espíritu Santo padre de Cristo según la generación humana, así como a la Virgen se la llama madre suya.

Porque el Espíritu Santo no produjo de su sustancia la naturaleza humana de Cristo, sino que intervino únicamente con su poder para producirla. Luego, según la generación humana, el Espíritu Santo no puede llamarse padre de Cristo.

Si Cristo se llamara Hijo del Espíritu Santo, se daría también ocasión para errar. Pues es claro que el Verbo de Dios tiene distinta persona según que es Hijo de Dios Padre. Por consiguiente, si se llamara hijo del Espíritu Santo según la naturaleza humana, se daría a entender que en Cristo habría dos hijos, ya que el Verbo de Dios no puede ser hijo del Espíritu Santo. Y así, como el nombre de *filiación* pertenece a la persona y no a la naturaleza, resultaría que en Cristo habría dos personas, lo cual es contrario a la fe católica.

También sería inconveniente que la autoridad y el nombre del Padre se trasladase a otra persona. Cosa que sucedería si el Espíritu Santo se dijera Padre de Cristo.

CAPITULUM XLVIII

QUOD NON SIT DICENDUM CHRISTUM ESSE CREATURAM

CAPITULO XLVIII

No se debe decir que Cristo sea criatura

Además, se ve también que, aunque la naturaleza humana tomada por el Verbo sea una criatura, sin embargo, no puede decirse en sentido absoluto que Cristo sea una criatura.

El crearse una cosa es un cierto *hacerse.* Pero, como quiera que el *hacerse* termina en el ser total, el *hacerse* es propio de quien tiene un ser subsistente y tal es el individuo perfecto en el género de sustancia, que se llama ciertamente persona o también hipóstasis en la naturaleza intelectual. Mas las formas, accidentes, e incluso las partes, están sometidas al *hacerse* en un sentido relativo solamente, ya que no tienen un ser subsistente en sí mismo, sino que subsisten en otro. Y así, por ejemplo, cuando alguno se hace blanco, no se afirma que se haga totalmente, sino relativamente. Ahora bien, en Cristo únicamente hay la hipóstasis o persona del Verbo de Dios, que es increada, como se ve claramente por lo ya dicho. Luego no puede afirmarse en sentido absoluto que Cristo sea una criatura, aunque pueda decirse en sentido relativo, afirmando que es criatura *en cuanto hombre* o *según la naturaleza humana.*

Y aunque no se diga que un sujeto individuo en el género de sustancia *se haga* absolutamente, sino sólo en cierto sentido o *secundum quid*—lo que le pertenece propiamente en virtud de sus accidentes y partes—, sin embargo, de dicho sujeto se predican cuantas cosas se derivan de sus accidentes y partes en cuanto tales. Por ejemplo, se afirma en sentido absoluto que el hombre es *vidente,* como resultado de tener ojos; *crespo,* por el cabello, y *visible* por el color. Así, pues, de Cristo pueden predicarse en sentido absoluto cuantas cosas se derivan propiamente de la naturaleza humana; por ejemplo, que es *hombre,* que es *visible,* que anduvo, y otras cosas parecidas. Mas lo que es propio de la persona no se predica de Cristo en cuanto hombre si no es con alguna adición, ya sea expresa o sobrentendida.

Ulterius etiam manifestum est quod, quamvis humana natura a Verbo assumpta sit aliqua creatura, non tamen potest simpliciter enuntiari Christum esse creaturam.

Creari enim est *fieri* quoddam. Cum autem fieri terminetur ad esse simpliciter, eius est fieri quod habet esse subsistens: et huiusmodi est individuum completum in genere substantiae, quod quidem in natura intellectuali dicitur persona aut etiam hypostasis. Formae vero et accidentia, et etiam partes, non dicuntur fieri nisi secundum quid, cum et esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio: unde, cum aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. In Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi Verbi Dei, quae est increata, ut ex praemissis (c. 38) manifestum est. Non igitur simpliciter potest enuntiari quod *Christus sit creatura:* licet cum additione possit hoc dici, ut dicatur creatura *secundum quod homo,* vel *secundum humanam naturam.*

Licet autem de subiecto quod est individuum in genere substantiae, non simpliciter dicatur fieri quod est proprium eius propter accidentia vel partes, sed solum secundum quid; tamen simpliciter praedicantur de subiecto quaecumque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem; dicitur enim simpliciter homo esse *videns,* quia hoc consequitur ad oculum; et *crispus,* propter capillos; et *visibilis* propter colorem. Sic igitur et ea quae consequuntur proprie ad humanam naturam, simpliciter possunt enuntiari de Christo: sicut quod est *homo,* quod est *visibilis,* quod *ambulavit,* et omnia huiusmodi. Quod autem est personae proprium, de Christo non enuntiatur ratione humanae naturae nisi cum aliqua additione, vel expressa vel subintellecta.

CAPITULUM XLIX

SOLUTIO RATIONUM CONTRA INCARNATIONEM SUPERIUS POSITARUM

CAPITULO XLIX

Solución de las razones expuestas anteriormente contra la encarnación

His igitur habitis, ea quae contra Incarnationis fidem supra (c. 40) opposita sunt, facile solvuntur.

Ostensum est enim incarnationem Verbi non sic esse intelligendam quod Verbum sit in carnem conversum (c.31), aut sit corpori unitum ut forma (c.32). Unde non est consequens ex hoc quod Verbum est incarnatum, quod vere Deus sit corpus vel virtus in corpore, ut *prima* ratio procedebat.

Similiter etiam non consequitur quod Verbum sit substantialiter mutatum per hoc quod naturam humanam assumpsit. Nulla enim mutatio in ipso Verbo Dei facta est, sed solum in humana natura quae est a Verbo assumpta, secundum quam competit Verbo et generatum esse temporaliter et natum, non autem secundum seipsum.

Quod etiam *tertio* proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet. Non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit: non

Teniendo en cuenta todo lo dicho, se soluciona fácilmente cuanto se objetó anteriormente contra la fe en la encarnación.

Ya se demostró que la encarnación del Verbo no se ha de entender como si el Verbo se hubiera convertido en carne, o en el sentido de que se uniese al cuerpo como forma. Luego, porque el Verbo se haya encarnado, no se deduce que Dios sea verdaderamente cuerpo o potencia corpórea, como deducía la primera objeción.

Igualmente, porque el Verbo tomó la naturaleza humana, tampoco se sigue que haya cambiado sustancialmente, pues en el Verbo mismo de Dios no se realizó ninguna mutación, sino sólo en la naturaleza humana que fue asumida por el Verbo, según la cual le conviene el haber sido engendrado y haber nacido en el tiempo, pero no según El mismo.

Tampoco implica necesidad lo que se objetaba en tercer lugar. Pues la hipóstasis no rebasa los límites de la naturaleza que le confiere la subsistencia. Pero el Verbo de Dios no tiene la subsistencia por la naturaleza humana, sino más bien atrae a la naturaleza humana a su propia subsistencia o personalidad, porque

no subsiste por ella, sino en ella. Luego nada impide que el Verbo de Dios esté en todo lugar, aunque no lo esté la naturaleza humana asumida por El.

Con esto se resuelve también la cuarta objeción. Pues es preciso que cualquier cosa subsistente posea tan sólo una naturaleza por la cual tenga el ser absolutamente. Y así, el Verbo de Dios tiene el ser absolutamente por la sola naturaleza divina y no por la naturaleza humana, pues ésta le da un ser determinado, o sea, el ser hombre.

También con esto se soluciona la quinta objeción. Pues es imposible que la naturaleza que confiere la subsistencia al Verbo sea distinta de su misma persona. Pero El subsiste por la naturaleza divina y no por la humana, que es atraída a su subsistencia para que en ella subsista, como se dijo. Luego la naturaleza humana se distingue de la persona del Verbo.

Y esto sirve también para resolver la sexta objeción. Pues la hipóstasis es menos simple, tanto real como conceptualmente, que la naturaleza por la que se constituye en el ser, realmente, por cierto, cuando la hipóstasis se distingue de su propia naturaleza, y conceptualmente cuando se identifica con ella, como en algunos seres. Pero la hipóstasis del Verbo no está absolutamente constituida por la naturaleza humana, de tal manera que sea por ella, porque la naturaleza humana sólo le da el ser de hombre. Luego no es preciso que la naturaleza humana sea más simple que el Verbo en cuanto tal, sino solamente en cuanto que el Verbo es tal hombre.

Y esto evidencia la solución a la objeción séptima. Pues no es absolutamente necesario que la hipóstasis del Verbo de Dios esté constituida por determinada materia, sino sólo en cuanto es este hombre; pues sólo así está constituida por la naturaleza humana, como se dijo.

enim per illam, sed in illa subsistit. Unde nihil prohibet Verbum Dei esse ubique, licet humana natura a Verbo Dei assumpta ubique non sit [1].

Ex hoc etiam solvitur *quartum*. Cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse unam naturam tantum per quam simpliciter esse habeat. Et sic Verbum Dei per solam naturam divinam simpliciter esse habet: non autem per humanam naturam, sed per eam habet quod sit *hoc*, scilicet quod sit homo.

Quintum etiam solvitur per hoc idem. Impossibile est enim quod natura per quam Verbum subsistit, sit aliud quam ipsa persona Verbi. Subsistit autem per naturam divinam: non autem per naturam humanam, sed eam ad suam subsistentiam trahit ut in ea subsistat, ut dictum est. Unde non oportet quod natura humana sit idem quod persona Verbi.

Hinc etiam excluditur id quod *sexto* obiiciebatur. Hypostasis enim est minus simplex, vel re vel intellectu, quam natura per quam constituitur in esse: re quidem, cum hypostasis non est sua natura; intellectu autem solo in illis in quibus idem est hypostasis et natura. Hypostasis autem Verbi non constituitur simpliciter per humanam naturam, ut per eam sit: sed per eam solum habet Verbum quod sit homo. Non igitur oportet quod natura humana sit simplicior quam Verbum inquantum est Verbum: sed solum inquantum Verbum est hic homo.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod *septimo* obiicitur. Non enim oportet quod hypostasis Dei Verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solum inquantum est hic homo. Sic enim solum per humanam naturam constituitur, ut dictum est.

[1] Cf. 3 q.2 a.8 in fine; q.3 a.1 ad 3; *De unione Verbi incarnati* a.1 ad 15.

Quod autem anima et corpus in Christo ad personalitatem Verbi trahuntur, non constituentia aliquam personam praeter personam Verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, ut *octava* ratio procedebat, sed ad dignitatem maiorem. Unumquodque enim melius esse habet cum suo digniori unitur, quam cum per se existit: sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quam in aliis animalibus, in quibus est forma principalis, non tamen in homine.

Hinc etiam solvitur quod *nono* obiiciebatur. In Christo enim vere quidem fuit haec anima et hoc corpus: non tamen ex eis constituta est persona aliqua praeter personam Dei Verbi, quia sunt ad personalitatem Dei Verbi assumpta; sicut et corpus, cum est sine anima, propriam speciem habet, sed cum unitur animae, ab ea speciem sortitur.

Ex hoc etiam solvitur quod *decimo* proponebatur. Manifestum est enim quod hic homo qui est Christus, substantia quaedam est non universalis, sed particularis. Et hypostasis quaedam est, non tamen alia hypostasis quam hypostasis Verbi: quia humana natura ab hypostasi Verbi assumpta est ut Verbum subsistat tam in humana natura quam in divina. Id autem quod in humana natura subsistit, est hic homo. Unde ipsum Verbum supponitur cum dicitur *hic homo*.

Sed si quis eandem obiectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse substantiam quandam non universalem sed particularem, et per consequens hypostasim:—manifeste decipitur. Nam humana natura etiam in Sorte vel Platone non est hypostasis: sed id quod in ea subsistit, hypostasis est.

Quod autem substantia sit et particularis, non secundum illam significationem dicitur qua hypostasis est particularis substantia. *Sub-*

Y que el cuerpo y el alma de Cristo sean atraídos a la personalidad del Verbo, sin constituir otra persona distinta de la suya, no redunda en menoscabo de ambos, como aducía la octava objeción, sino en mayor dignidad para las dos. Pues el ser de una cosa es mejor cuando se une a otro más digno que cuando permanece en lo que es; por ejemplo, el alma sensitiva tiene un ser más noble en el hombre que en los demás animales, en los cuales es la forma principal, cosa que no es en el hombre.

Por aquí también se soluciona lo que se objetaba en noveno lugar. Pues en Cristo hubo verdaderamente un alma y un cuerpo, y, sin embargo, no se formó con ellos una persona distinta de la del Verbo de Dios, porque fueron asumidos por la personalidad del Verbo; tal como el cuerpo, que, cuando está sin el alma, tiene una especie propia, pero cuando se une al alma recibe de ella la especie.

Por esto también se soluciona lo que se exponía en décimo lugar. Pues es claro que este hombre, que es Cristo, es una sustancia no universal, sino particular. Y es una hipóstasis, pero no distinta de la del Verbo, porque la naturaleza humana fue asumida por la hipóstasis del Verbo para que El subsistiera tanto en la naturaleza humana como en la divina. Ahora bien, lo que subsiste en la naturaleza humana es este hombre. Luego cuando se dice este hombre se supone el Verbo mismo.

Pero si alguien plantea esta misma objeción partiendo de la naturaleza humana y dice que ésta es una sustancia no universal, sino particular y, por consiguiente, hipóstasis, se engaña manifiestamente. Porque, incluso en Sócrates y Platón, la naturaleza humana no es la hipóstasis; lo es, sí, aquello que subsiste en ella.

Y que sea *sustancia* y, además, particular, no se dice en el mismo sentido con que decimos que la hipóstasis es sustancia particular. Pues

la *sustancia,* según el Filósofo, tiene dos significados, a saber: o es el supuesto en el género de sustancia, que se llama hipóstasis, o es la esencia, que es lo mismo que *naturaleza de la cosa.*—Y tampoco las partes de una sustancia se llaman sustancias particulares, como si fuesen subsistentes por sí mismas, ya que subsisten en el todo. Por lo tanto, no pueden denominarse hipóstasis, puesto que ninguna de ellas es sustancia completa. De otra suerte, se seguiría que en un hombre habría tantas hipóstasis como partes.

La solución a lo que se objetó en undécimo lugar es que la *equivocación* proviene de la diversa forma significada por el nombre y no de la diversidad de suposición, pues el nombre de *hombre* no se toma equívocamente porque una vez se refiere a Platón y otra a Sócrates. Por lo tanto, el nombre de *hombre,* aplicado a Cristo y a los demás hombres, significa siempre la misma forma, o sea la naturaleza humana. En consecuencia, se predica unívocamente de ellos; pero la suposición varía solamente en que, si lo referimos a Cristo, supone una hipóstasis increada, y si lo referimos a los hombres, supone una hipóstasis creada.

Ni tampoco se dice que la hipóstasis del Verbo sea supuesto de la naturaleza humana como sujeto de mayor formalidad, según proponía la objeción duodécima. Pues esto sería necesario si la hipóstasis del Verbo se constituyese absolutamente en el ser por la naturaleza humana. Y esto es falso, como se ve, ya que se dice que la hipóstasis del Verbo hace de supuesto de la naturaleza humana en cuanto que la atrae a su subsistencia, tal como una cosa es atraída por otra más noble a la que se une.

Sin embargo, porque el Verbo ha preexistido desde la eternidad, no se sigue que la naturaleza humana se uniera accidentalmente a El, según

stantia enim, secundum Philosophum [2], dicitur dupliciter: scilicet pro supposito in genere substantiae, quod dicitur hypostatis; et de eo *quod quid est,* quod est *natura rei.*—Sed neque partes alicuius substantiae sic dicuntur particulares substantiae quasi sint per se subsistentes, sed subsistunt in toto. Unde nec hypostases possunt dici: cum nulla earum sit substantia completa. Alias sequeretur quod in uno homine tot essent hypostases quot sunt partes.

Quod vero *undecimo* oppositum fuit, ex eo solvitur quod aequivocatio inducitur ex diversa forma significata per nomen, non autem ex diversitate suppositionis: non enim hoc nomen *homo* aequivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Sorte. Hoc igitur nomen *homo,* et de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam. Unde univoce praedicatur de eis: sed suppositio tantum variatur, in hoc quod quidem secundum quod pro Christo sumitur, supponit hypostasim increatam; secundum vero quod pro aliis sumitur, supponit hypostasim creatam.

Neque etiam hypostasis Verbi dicitur esse suppositum humanae naturae quasi subiiciatur ei ut formaliori, sicut *duodecima* ratio proponebat. Hoc enim esset necessarium si hypostasis Verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse. Quod patet esse falsum: dicitur enim hypostasis Verbi humanae naturae supponi prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui unitur.

Non tamen sequitur quod humana natura accidentaliter Verbo adveniat, ex hoc quod Verbum ab aeterno praeextitit, sicut *ultima*

[2] *Categ.* 5; 2a,11-19.

ratio concludebat. Sic enim Verbum humanam naturam assumpsit ut vere sit homo. Esse autem hominem est esse in genere substantiae. Quia igitur ex unione naturae humanae hypostasis Verbi habet quod sit homo, non advenit ei accidentaliter; nam accidentia esse substantiale non conferunt.

concluía la última razón. Pues el Verbo asumió la naturaleza humana de tal manera que es verdadero hombre. Ahora bien, ser hombre es encuadrarse en el género de sustancia. Luego, como la hipóstasis del Verbo tiene el ser de hombre por la unión de la naturaleza humana, dicho ser no le sobreviene accidentalmente, pues los accidentes no confieren ser sustancial.

CAPITULUM L

QUOD PECCATUM ORIGINALE TRADUCATUR A PRIMO PARENTE IN POSTEROS

CAPITULO L

El pecado original se transmite por nuestro primer padre a la posteridad

Ostensum est igitur in praemissis (cc.28-49) non esse impossibile quod fides Catholica de incarnatione Filii Dei praedicat. Consequens autem est ostendere quod conveniens fuit Filium Dei naturam assumpsisse humanam (cf. c.27).

Huius autem convenientiae rationem Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransit: dicit enim Rom 5,19: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius hominis obedientiam iusti constituentur multi* [1]. Sed quia Pelagiani haeretici peccatum originale negaverunt [2], ostendendum est homines cum peccato originali nasci.

Et primo quidem assumendum est quod dicitur Gen 2,15-17: *Tulit Dominus Deus hominem et posuit eum in paradiso, praecepitque ei dicens: Ex omni ligno paradisi comede, de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas: in quacumque autem die co-*

Lo dicho anteriormente demuestra que no es imposible lo que enseña la fe católica sobre la encarnación del Hijo de Dios. Ahora tenemos que demostrar, en consecuencia, la conveniencia de que el Hijo de Dios asumiera la naturaleza humana.

Y parece que el Apóstol atribuye la razón de esta conveniencia al pecado original, que a todos se transmite; pues dice en la Carta a los Romanos: *Así como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron hechos pecadores, así también por la obediencia de un solo hombre muchos serán justificados.* Sin embargo, es preciso demostrar que los hombres nacen con pecado original, cuya existencia negaron los herejes pelagianos.

Y vamos a comenzar aduciendo lo que dice el Génesis: *Tomó, pues, Yavé Dios al hombre y le puso en el jardín de Edén, para que lo cultivase y guardase, y le dio este mandato: De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas;*

[1] Vulg.: "... per unius obeditionem".
[2] AUGUST., *De haeresibus* c.88 (ed. OEHLER, *Corp. haeres.* t.1 p.222).

porque el día que de él comieres ciertamente morirás. Pero, como Adán no murió en el acto el día en que comió, conviene interpretar la expresión *ciertamente morirás* de este modo: *Estarás sujeto necesariamente a la muerte.* Cosa que se hubiera dicho inútilmente si el hombre tuviese que morir necesariamente por la disposición original de su naturaleza. Hay que decir, pues, que la muerte y la necesidad de morir son una pena impuesta al hombre por su pecado. Pero la pena no se impone justamente si no se da la culpa. Luego en cuantos se encuentre esta pena se deberá encontrar también alguna culpa. Ahora bien, esta pena se encuentra en todo hombre, incluso en el momento de nacer, pues se nace sujeto ya a la muerte; por eso algunos mueren al nacer, *pasando del vientre al sepulcro,* como se dice. Luego en ellos hay algún pecado. Pero no es un pecado actual, porque los niños no tienen uso de razón, sin el cual nada se le imputa al hombre como pecado, según consta por lo dicho en el libro tercero. Debemos, pues, afirmar que el pecado está en ellos transmitido por origen.

Esto se ve claramente por las palabras del Apóstol: *Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así también la muerte se propagó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado.*

Y no se puede afirmar que por un hombre entrase el pecado en el mundo a modo de imitación. Porque entonces el pecado no afectaría sino a quienes al pecar imitan al primer hombre; y como la muerte entró en el mundo por el pecado, ésta no alcanzaría sino a quienes al pecar imitan al primer hombre pecador. Pero para evitar este interpretación, añade el Apóstol: *La muerte reinó desde*

mederis ex eo, morte morieris[3]. Sed quia Adam nec eo die quo comedit actu mortuus est, oportet sic intelligi quod dicitur, *morte morieris:* idest, *necessitati mortis eris addictus.* Quod quidem frustra diceretur si homo ex institutione suae naturae necessitatem moriendi haberet. Oportet igitur dicere quod mors, et necessitas moriendi, sit poena homini pro peccato inflicta. Poena autem non infligitur iuste nisi pro culpa. In quibuscumque igitur invenitur haec poena, necesse est ut in eis inveniatur aliqua culpa. Sed in omni homine invenitur haec poena, etiam a principio suae nativitatis: ex tunc enim nascitur necessitati mortis addictus; unde et aliqui mox post nativitatem moriuntur, *de utero translati ad tumulum*[4]. Ergo in eis est aliquod peccatum. Sed non peccatum actuale: quia non habent pueri usum liberi arbitrii[5], sine quo nihil imputatur homini ad peccatum, ut ex his quae dicta sunt in tertio libro[6] apparet. Necesse est igitur dicere quod in eis sit peccatum per originem traductum.

Hoc etiam expresse apparet ex verbis Apostoli Rom 5,12: *Sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, et per peccatum mors, ita et in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*[7].

Non potest autem dici quod per unum hominem in mundum peccatum intraverit per modum imitationis. Quia sic peccatum non pervenisset nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur: et, cum mors per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc exclu-

[3] Vulg.: "... in paradiso voluptatis ut operaretur et custodiret illum..., in quocumque enim..."
[4] Iob 10,19: "... translatus..." (Vulg.).
[5] Cf. IV *Sent.* d.27 q.2 a.2 (= *Suppl.* q.43 a.2); 1-2 q.86 a.6: "annos discretionis".
[6] In capite deleto p.A,3 § 1: "Ex naturali etiam..." (editio Leonina Maior, t.14 p.44a,15-22) et § 5 "Praeterea. Culpa in nobis" (*Ibid.*, b,7-22).
[7] Vulg.: "... peccatum in hunc mundum intravit... et ita..."

dendum, Apostolus subdit (v.14) quod *regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae.* Non ergo intellexit Apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit per modum imitationis, sed per modum originis.

Praeterea. Si secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quam per unum hominem: sicut etiam expresse dicitur Sap 2,24.25: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.*

Adhuc. In Psalmo David dicit: *Ecce, in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*[8]. Quod non potest intelligi de peccato actuali: cum David ex legitimo matrimonio conceptus et natus dicatur. Oportet igitur ut hoc ad peccatum originale referatur.

Amplius. Iob 14,4 dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?* Ex quo manifeste accipi potest quod ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perveniat[9]. Quod oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur: praemittitur enim (v.3): *Et dignum ducis super huiuscemodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in iudicium?* Sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod *originale* dicitur.

Item. Baptismus et alia sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra (c.56) patebit. Exhibetur autem baptismus, secundum communem Ecclesiae consuetudinem, pueris re-

Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no habían pecado como pecó Adán. Por lo tanto, el Apóstol no entendió que por un hombre entrase el pecado en el mundo a modo de imitación, sino por transmisión original.

Además, si el Apóstol hablase de la entrada del pecado en el mundo por imitación de un ejemplar, mejor diría que entró por el diablo que por un hombre, como se dice expresamente en el libro de la Sabiduría: *Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen.*

Y David dice en el libro de los Salmos: *Mira que en la maldad fui formado y en pecado me concibió mi madre.* Lo cual no puede referirse al pecado actual, porque David fue concebido y nació de legítimo matrimonio. Es preciso, pues, que esto se refiera al pecado original.

Además, se dice en el libro de Job: *¿Quién podrá hacer puro al concebido de impura semilla? ¿No eres tú solo quien lo puede hacer?* De donde se deduce que de la inmundicia de la simiente humana participe el hombre concebido por ella. Inmundicia que es preciso atribuir al pecado, motivo único por el que el hombre es llevado a juicio, como dice el versículo anterior: *¿Y a un tal le persigues con los ojos abiertos y le citas a tu tribunal?* Así, pues, hay un pecado que el hombre contrae al nacer, y se llama *original.*

Por otra parte, el bautismo y los otros sacramentos de la Iglesia son ciertos remedios contra el pecado, como diremos después. Mas el bautismo, según la costumbre ordinaria de la Iglesia, se confiere a los niños

[8] Ps 50,7: "Ecce in culpa natus sum et in peccato concepit me mater mea" (Vers. nova).
[9] Cf. *In Job* XIV lect.1.

recién nacidos. En vano, pues, se administraría si no hubiera algún pecado en ellos. Ahora bien, en ellos no hay pecado actual, porque carecen del uso de razón, sin la cual ningún acto se le imputa al hombre como culpa. Luego se debe afirmar que en ellos está el pecado transmitido por origen, pues en las obras de Dios y de la Iglesia nada hay vano o inútil.

Y si se dijere que el bautismo se da a los niños no para limpiarles del pecado, sino para que entren en el reino de Dios, al cual no pueden llegar sin bautismo, pues dice el Señor: *Quien no naciere del agua y del Espíritu Santo no puede entrar en el reino de los cielos,* tal aserto es una vana suposición. Porque nadie es excluido del reino de Dios si no es por alguna culpa. Pues el fin de toda criatura racional es llegar a la bienaventuranza, que sólo está en el reino de Dios. Y este reino no es otra cosa que la *sociedad ordenada de aquellos que gozan de la visión divina,* en la que consiste la verdadera bienaventuranza, como se ve por lo expuesto en el libro tercero. Ahora bien, nada falla en la consecución del propio fin si no es por algún pecado. Luego si los niños no bautizados no pueden llegar al reino de Dios, es preciso afirmar que en ellos se da algún pecado.

Luego, según la tradición de la fe católica, se ha de creer que los hombres nacen con pecado original.

center natis. Frustra igitur exhiberetur nisi in eis esset aliquod, peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale: quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum: cum in operibus Dei et Ecclesiae nihil sit vanum et frustra [10].

Si autem dicatur quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur, sed ut ad regnum Dei perveniant, quo perveniri non potest sine baptismo, cum Dominus dicat, Io 3,5, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei:* — hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei. Quod quidem nihil est aliud quam *ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur,* in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quae in Tertio sunt ostensa (c.48 sqq.). Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati ad regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum.

Sic igitur, secundum Catholicae fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.

[10] Cf. III *De anima* 9; 432b,21; Expos. lect.14 (811); 12; 434a,31; Expos. lect.17 (851).

CAPITULUM LI
OBIECTIONES CONTRA PECCATUM ORIGINALE

CAPITULO LI
Objeciones contra el pecado original

Sunt autem quaedam quae huic veritati adversari videntur.

Peccatum enim unius aliis non imputatur ad culpam: unde Ez 18,20 dicitur quod *filius non portat iniquitatem patris.* Et huius ratio est quia non laudamur neque vituperamur nisi ex his quae in nobis sunt. Haec autem sunt quae nostra voluntate committimus. Non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur.

Si vero quis dicat quod, uno peccante, *omnes peccaverunt in ipso* [1], ut Apostolus dicere videtur (cf. c. praec.), et sic uni non imputatur peccatum alterius, sed suum peccatum:—hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Quia illi qui ex Adam nati sunt, quando Adam peccavit, in eo nondum erant actu, sed virtute tantum, sicut in prima origine. Peccare autem, cum sit agere, non competit nisi existenti in actu. Non igitur in Adam omnes peccavimus.

Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse quasi originaliter ab eo in nos peccatum proveniat simul cum natura:—hoc etiam impossibile videtur. Accidens enim, cum de subiecto ad subiectum non transeat, non potest traduci nisi subiectum traducatur. Subiectum autem peccati anima rationalis est, quae non traducitur in nos ex primo parente, sed a Deo singillatim creatur in unoquoque, ut in Secundo (c.86 sq.) ostensum est. Non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam derivari potest.

Hay ciertas cosas que, al parecer, se oponen a la verdad del pecado original.

El pecado de uno no se imputa a otros como culpa; por eso se dice que *el hijo no llevará sobre sí la iniquidad de su padre.* Y la razón es porque no somos alabados o vituperados sino por lo que hay en nosotros, o sea, lo que realizamos con nuestra voluntad. Por lo tanto, el pecado del primer hombre no se le imputa a todo el género humano.

Mas si alguien dijere que, al pecar uno, *todos pecaron en él,* como parece decir el Apóstol, y así no se le imputa a uno el pecado del otro, sino el suyo, esto, según parece, tampoco puede defenderse. Porque aquellos que han nacido de Adán, cuando Adán pecó, no estaban todavía actuados en él, sino virtualmente, como en su primer origen. Ahora bien, el pecar, como es obrar, no pertenece sino a quien está en acto. Luego no pecamos todos en Adán.

Mas si se afirma que hemos pecado en Adán, de manera que él nos transmitiría originalmente el pecado con la naturaleza, dicha afirmación parece imposible. Pues, como el accidente no pasa de un sujeto a otro, no podrá transmitirse si no se transmite al sujeto. Ahora bien, el sujeto del pecado es el alma racional, que no nos transmite nuestro primer padre, puesto que la crea Dios individualmente para cada uno, como se demostró en el libro segundo. Luego no puede derivarse de Adán a nosotros el pecado por origen.

[1] Rom 5,12: "In quo omnes peccaverunt".

Si el primer padre transmite el pecado a sus descendientes, porque de él proceden originariamente, como Cristo procede originariamente del primer padre, también debe estar sujeto, al parecer, al pecado original. Lo cual es contrario a la fe.

Lo que alguien consigue por origen natural es en él natural. Mas lo que pertenece a uno por naturaleza no puede ser pecado; por ejemplo, la carencia de vista no es pecado en el topo. Luego no puede derivarse a nosotros del primer hombre el pecado por origen.

Si se afirma que el pecado del primer padre se transmite a los descendientes por origen, no natural, sino viciado, esto, como se ve, carece de consistencia. Porque en una obra natural sólo hay defecto cuando falta algún principio natural; por ejemplo, cuando por la corrupción seminal se producen los partos monstruosos de los animales. Pero en el germen humano no cabe admitir la corrupción de algún principio natural. Luego no parece que por el origen viciado de Adán se transmita algún pecado a sus descendientes.

Los pecados que acontecen en las operaciones naturales por corrupción de algún principio no se dan siempre ni frecuentemente, sino en contadas ocasiones. Luego si el pecado de Adán se transmite a la posteridad por un origen viciado, no se transmitirá a todos, sino a unos pocos.

Si en la prole se da algún defecto ocasionado por un vicio original, dicho efecto deberá pertenecer al mismo género que el vicio original, porque los efectos están en correspondencia con sus causas. Mas el origen, o generación humana, como es un acto de la potencia de engendrar, en la que para nada entra la razón, no puede incluir un vicio que pertenezca al género de culpa, porque tanto la virtud como el vicio se dan únicamente en los actos que de algún modo están sujetos a la razón; por eso no se considera culpable al hombre que por un vicio de origen nace leproso o ciego. Luego un defecto culpable en modo alguno puede transmitirse de Adán a su posteridad a causa del origen viciado.

Adhuc. Si peccatum a primo parente in alios derivatur quia ab eo originem trahunt, cum Christus a primo parente originem duxerit, videtur quod ipse etiam peccato originali subiectus fuerit. Quod est alienum a fide.

Praeterea. Quod consequitur aliquid secundum suam originem naturalem, est ei naturale. Quod autem est alicui naturale, non est peccatum in ipso: sicut in talpa non est peccatum quod visu caret. Non igitur per originem a primo homine peccatum ad alios potuit derivari.

Si autem dicatur quod peccatum a primo parente in posteros derivatur per originem, non inquantum est naturalis, sed inquantum est vitiata: — hoc etiam, ut videtur, stare non potest. Defectus enim in opere naturae non accidit nisi per defectum alicuius naturalis principii: sicut per corruptionem aliquam quae est in semine, causantur monstrosi partus animalium. Non est autem dare alicuius naturalis principii corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quod aliquod peccatum ex vitiata origine derivetur in posteros a primo parente.

Item. Peccata quae proveniunt in operibus naturae per corruptionem alicuius principii, non fiunt semper vel frequenter, sed ut in paucioribus. Si igitur per vitiatam originem peccatum a primo parente in posteros derivetur, non derivabitur in omnes, sed in aliquos paucos.

Praeterea. Si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proveniat, eiusdem generis oportet esse illum defectum cum vitio qui est in origine: quia effectus sunt conformes suis causis. Origo autem, sive generatio humana, cum sit actus potentiae generativae, quae nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpae: quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium qui subduntur aliqualiter rationi; unde non imputatur homini ad culpam si, propter vitiatam originem, nascatur leprosus vel caecus. Nullo igitur modo defectus culpabilis provenire potest a primo parente in posteros per vitiatam originem.

Adhuc. Naturae bonum per peccatum non tollitur: unde etiam in daemonibus manent naturalia bona, ut Dionysius dicit[2]. Generatio autem est actus naturae. Non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanae generationis origo, ut sic peccatum primi hominis ad posteros derivaretur.

Amplius. Homo generat sibi similem secundum speciem. In his ergo quae non pertinent ad generationem speciei, non oportet filium assimilari parentibus. Peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei: quia peccatum non est eorum quae sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. Non igitur oportet quod ex primo homine peccante alii peccatores nascantur.

Praeterea. Filii magis similantur proximis parentibus quam remotis. Contingit autem quandoque quod proximi parentes sunt sine peccato, et in actu etiam generationis nullum peccatum committitur. Non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur.

Deinde, si peccatum a primo homine in alios derivatum est; maioris autem virtutis in agendo est bonum quam malum, ut supra (l.3, c.12) ostensum est: multo magis satisfactio Adae, et iustitia eius, per eum ad alios transivit.

Adhuc. Si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros, pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deveniunt. Et sic semper pos-

El bien de la naturaleza no desaparece por el pecado; por eso, los bienes naturales permanecen incluso en los demonios, como dice Dionisio. Mas la generación es un bien natural. En consecuencia, el pecado de Adán no pudo viciar el origen de la generación humana, de modo que dicho pecado pasara a la posteridad.

El hombre engendra a un semejante a sí mismo según la propia especie. Pero en lo que no pertenece a la especie no es preciso que el hijo se asemeje a sus progenitores. Ahora bien, el pecado no puede pertenecer a la razón de especie, porque el pecado no cuenta entre las cosas que son según la naturaleza, pues es más bien una corrupción del orden natural. Luego no es preciso que del primer hombre pecador nazcan los otros pecadores.

Más se parecen los hijos a sus parientes próximos que a los remotos. Y se da el caso de que a veces los parientes próximos se hallan sin pecado y que en el acto de la generación no se comete pecado alguno. Por lo tanto, no todos nacen pecadores porque hayan pecado los primeros padres.

Además, aunque el pecado del primer hombre se haya derivado a los demás, sin embargo, mayor es el poder del bien para obrar que el del mal, como se demostró; luego la satisfacción y santidad de Adán se transmitieron más que el pecado a la posteridad.

Si el pecado del primer padre se propaga por origen a la posteridad, por igual razón se propagarán a la posteridad los pecados de los otros padres. De esta manera, los descen-

[2] *De divinis nom.* c.4 § 23: PL 3,725B; *Dionysiaca* (ed. Ph. Chevallier, O. S. B.) t.1 p.278; Expos. lect.19 (536).

dientes tendrán mayor carga de pecados que sus ascendientes. Porque, por necesidad, resulta esto principalmente si el pecado pasa de padres a hijos y, en cambio, no se transmite la satisfacción.

teriores essent magis onerati peccatis quam priores. Quod praecipue ex hoc sequi necesse est, si peccatum transit a parente in prolem, et satisfactio transire non potest.

CAPITULUM LII
Solutio obiectionum positarum

CAPITULO LII
Solución de las objeciones expuestas

Para solucionar estas objeciones, hay que advertir previamente que en el género humano aparecen ciertos síntomas bastante probables del pecado original. Pues, como Dios vela con solicitud los actos humanos, dando, en consecuencia, el premio a las buenas obras y el castigo a las malas, como ya quedó demostrado, por la existencia del castigo o de la pena podemos cerciorarnos de la culpa. Ahora bien, el género humano padece comúnmente diversas penas tanto corporales como espirituales. Entre las corporales, la primera es la muerte, y a ella se ordenan todas las demás, o sea, el hambre, la sed y otras semejantes. Entre las espirituales, sin embargo, la principal es la debilidad de la razón, por cuya causa sucede que el hombre llega con dificultad al conocimiento de la verdad y fácilmente cae en el error, y no puede superar totalmente los apetitos, siendo más bien ofuscado con frecuencia por ellos.

Ad horum igitur solutionem, praemittendum est quod peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent. Cum enim Deus humanorum actuum sic curam gerat ut bonis operibus praemium et malis poenam retribuat, ut in superioribus (l.3, c.140) est ostensum, ex ipsa poena possumus certificari de culpa. Patitur autem communiter humanum genus diversas poenas, et corporales et spirituales. Inter corporales potissima est mors, ad quam omnes aliae ordinantur: scilicet fames, sitis, et alia huiusmodi. Inter spirituales autem est potissima debilitas rationis, ex qua contingit quod homo difficulter pervenit ad veri cognitionem, et de facili labitur in errorem; et appetitus bestiales omnino superare non potest, sed multoties obnubilatur ab eis.

Pero alguien podría decir que tales deficiencias, tanto corporales como espirituales, no son penales, sino defectos naturales, que provienen necesariamente de la materia. Porque es necesario que el cuerpo humano, estando compuesto de contrarios, sea corruptible y que el apetito sensitivo tienda a los deleites sensibles, que en ocasiones son contrarios a la razón; y como el entendimiento posible esté en potencia respecto de las cosas inteligibles, no teniendo ninguna de ellas en acto, ya que por naturaleza tiende a adquirirlas de las cosas sensibles, difícilmente puede llegar al conocimiento de la verdad, y con facilidad se desvía de ella a causa de las representaciones sensibles o fantasmas. Mas, considerando rectamente esto, cualquiera podrá juzgar con bastante probabilidad, supuesta la divina providencia, que ajustó a cada perfección sus correspondientes perfectibles, que Dios unió la naturaleza superior a la inferior para que la dominase; y que si tal dominio se ve impedido por deficiencia de la naturaleza, El la quita con su gracia especial y sobrenatural; de modo que, como el alma racional es de una naturaleza superior al cuerpo, se la considere como unida al cuerpo en tales condiciones que no pueda haber nada en el cuerpo contrario al alma, que es la vida del mismo; e igualmente, si la razón humana se une al apetito sensitivo y a las potencias sensitivas, sea a condición de que la razón no esté impedida por las potencias sensitivas, sino más bien que las domine.

Posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus, tam corporales quam spirituales, non esse poenales, sed naturales defectus ex necessitate materiae consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse; et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, quae interdum sunt contraria rationi; et cum intellectus possibilis sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu, sed ex sensibus natus ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare. Sed tamen, si quis recte consideret, satis probabiliter poterit aestimare, divina providentia supposita, quae singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit ut ei dominaretur; et si quod huius dominii impedimentum ex defectu naturae contingeret, eius speciali et supernaturali beneficio tolleretur; ut scilicet, cum anima rationalis sit altioris naturae quam corpus, tali conditione credatur corpori esse coniuncta quod in corpore aliquid esse non possit contrarium animae, per quam corpus vivit; et similiter, si ratio in homine appetitui sensuali coniungitur et aliis sensitivis potentiis, quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, sed magis eis dominetur.

Así, pues, según la doctrina de la fe, establecemos que el hombre fue creado en un principio de tal manera que, mientras la razón estuviese sujeta a Dios, las fuerzas inferiores le sirviesen sin obstáculo y el cuerpo no pudiese librarse de su sujeción por ningún impedimento corporal, supliendo Dios y su gracia lo que faltaba a la naturaleza para realizarlo; mas, cuando la razón se apartó de Dios, las fuerzas inferiores se volvieron contra ella, y el cuerpo sucumbió a las pasiones contrarias a la vida, que se debe al alma.

Sic igitur, secundum doctrinam fidei, ponimus hominem a principio taliter esse institutum quod, quandiu ratio hominis Deo esset subiecta, et inferiores vires ei sine impedimento deservirent, et corpus ab eius subiectione impediri non posset per aliquod impedimentum corporale, Deo et sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat; ratione autem aversa a Deo, et inferiores vires a ratione repugnarent, et corpus vitae, quae est per animam, contrarias passiones susciperet.

Luego tales deficiencias, si bien parezcan naturales al hombre, considerando en absoluto la naturaleza humana según lo que hay de inferior en ella, en cambio, teniendo en cuenta la divina providencia y la dignidad de la parte superior de la naturaleza humana, se puede demostrar con bastante probabilidad que tales

Sic igitur huiusmodi defectus, quamvis naturales homini videantur absolute considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius, tamen, considerando divinam providentiam et dignitatem superioris partis humanae naturae, satis probabiliter probari potest huiusmodi defec-

deficiencias son penales. Y así puede colegirse que el género humano fue originariamente inficionado por algún pecado.

Vistas estas cosas, se ha de responder a lo que se objetó en contra.

Pues no hay inconveniente en decir que, pecando uno, se propagó el pecado a todos por nacimiento, aunque cada cual sea alabado o vituperado por su propio acto, como indicaba la *primera razón.* Pues lo que ocurre en las cosas que son de un solo individuo no se da en las que pertenecen a la naturaleza de toda la especie, porque *por la participación de la naturaleza muchos hombres son como un solo hombre,* según dice Porfirio. Luego el pecado que pertenece a un solo individuo o a la persona de un hombre no se imputa como culpa a otro, sino a quien peca, pues ambos son personalmente distintos. Ahora bien, si hay algún pecado que se refiera a la naturaleza misma de la especie, no hay inconveniente en que de uno se propague a otros, así como la naturaleza de la especie se comunica a los otros por medio de uno. Mas, como el pecado es cierto mal de la naturaleza racional, y el mal es una privación de bien, en atención al bien que se priva hay que juzgar si un pecado pertenece a la naturaleza común o a alguna persona particular. Por lo tanto, los pecados actuales, que comúnmente hacen los hombres, privan de algún bien a la persona que peca, como la gracia y el debido orden de las partes del alma; por eso son personales y, pecando uno, no se imputan a otro. Sin embargo, el primer pecado del primer hombre no sólo privó a quien pecó de un bien propio y personal, esto es, la gracia y el orden debido del alma, sino también de un bien perteneciente a la naturaleza común. Porque, como antes se dijo, la naturaleza humana fue creada en su origen de

tus esse poenales. Et sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum.

His igitur visis, respondendum est ad ea quae in contrarium sunt obiecta.

Non enim est inconveniens quod, uno peccante, peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum, quamvis unusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur: ut *prima* ratio procedebat. Aliter enim est in his quae sunt unius individui, et aliter in his quae sunt totius naturae speciei: nam *participatione speciei sunt plures homines velut unus homo,* ut Porphyrius dicit[1]. Peccatum igitur quod ad aliquod individuum sive personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti: quia personaliter unus ab alio divisus est. Si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum: sicut et natura speciei per unum aliis communicatur. Cum autem peccatum malum quoddam sit rationalis naturae; malum autem est privatio boni: secundum illud bonum quod privatur, iudicandum est peccatum aliquod ad naturam communem, vel ad aliquam personam propriam pertinere. Peccata igitur actualia, quae communiter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonum personae peccantis, puta gratiam et ordinem debitum partium animae: unde personalia sunt, nec, uno peccante, alteri imputatur. Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente. Ut enim supra dictum est, sic natura humana fuit instituta in sui primordio quod inferiores vi-

[1] *Isagoge* (a Boëthio translata) c. *de specie:* PL 64,111; ed. A. Busse (Berlín 1887) 32,6-7; in *De malo* q.4 a.1.

res perfecte rationi subiicerentur, ratio Deo, et animae corpus, Deo per gratiam supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Huiusmodi autem beneficium, quod a quibusdam *originalis iustitia* dicitur[2], sic primo homini collatum fuit ut ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. Ratione autem per peccatum primi hominis se subtrahente a subiectione divina, subsecutum est quod nec inferiores vires perfecte rationi subiiciantur, nec animae corpus: et hoc non tantum in primo peccante, sed idem defectus consequens pervenit ad posteros, ad quos etiam dicta originalis iustitia perventura erat. Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii secundum doctrinam fidei sunt derivati, et personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono privavit; et naturale, inquantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae. Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio: ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes.

Secundum hoc igitur verum est dicere quod, uno peccante, *omnes peccaverunt in ipso,* ut Apostolus dicit: secundum quod *secunda* ratio proponebat. Non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in originali principio.

modo que las potencias inferiores se sometiesen perfectamente a la razón, la razón a Dios y el cuerpo al alma, supliendo Dios con su gracia lo que faltaba para esto por naturaleza. Pero este beneficio, que algunos llaman *justicia original,* fue concedido al hombre con el fin de que se transmitiera juntamente con la naturaleza a sus descendientes. Mas, al romper la razón la sujeción divina por el pecado del primer hombre, se siguió que ni las potencias inferiores se sometiesen perfectamente a la razón, ni el cuerpo al alma; y esto no ocurrió solamente en quien pecó primero, sino que pasó también, consiguientemente, a los descendientes, a quienes había de llegar también la justicia original. Así, pues, el pecado del primer hombre, de quien proceden todos los demás, según la doctrina de la fe, fue no solamente personal, en cuanto que privó al primer hombre de un bien propio, sino también natural, en cuanto que perdió para sí y para sus descendientes la gracia concedida a toda la naturaleza humana. Luego dicha falta, que se propaga por el primer hombre a todos los demás, supone también en ellos la razón de culpa, en cuanto que todos los hombres se consideran como uno solo en la participación de la naturaleza común. Pues tal pecado es voluntario por la voluntad del primer padre, a la manera como la acción de la mano tiene razón de culpa por la voluntad de su primer motor, que es la razón; de modo que, con relación al pecado de naturaleza, se consideren los diversos hombres como partes de la naturaleza común, tal como las diversas partes de un hombre en relación con el pecado personal.

Según esto, se puede decir en verdad que, pecando uno, *todos pecaron en él,* como dice el Apóstol, y proponía la *segunda razón.* No porque en él estuviesen en acto todos los demás hombres, sino virtualmente, como en su principio original. Tampoco se

[2] Cf. San Anselmo, *De conceptu virginali et originali peccato* c.1: PL 158,434A.

dice que pecasen en él como si realizasen algún acto, sino en cuanto que pertenecen a su misma naturaleza, que se corrompió con el pecado.

Y si el pecado se propaga del primer padre a los descendientes, como el sujeto del pecado es el alma racional, no se sigue que el alma racional se propague juntamente con el semen, según argüía la *tercera razón.* Porque la propagación de este pecado de naturaleza, que se llama original, es como la propagación de la naturaleza de la especie, la cual, aunque se realice por el alma racional, sin embargo, no se transmite con el semen, que sólo se propaga al cuerpo, apto por naturaleza para recibir tal alma, como se demostró en el libro segundo.

Y, aunque Cristo descendiese del primer padre según la carne, no incurrió, sin embargo, en la mancha del pecado original, como concluía la *cuarta razón;* porque del primer padre sólo recibió la materia corporal; pero la virtud generadora de su cuerpo no procedió del primer padre, sino que fue obra del Espíritu Santo, como antes se demostró. Por eso no recibió la naturaleza humana de Adán como de un agente, aunque la recibiese de Adán como de un principio material.

También se ha de tener en cuenta que dichas deficiencias se transmiten por origen natural, puesto que la naturaleza está despojada del auxilio de la gracia, el cual se concedió al primer hombre para que lo transmitiera juntamente con la naturaleza. Y, como este despojo procedió de un pecado voluntario, la deficiencia consiguiente recibió la razón de culpa. Así, pues, tales deficiencias son no solamente culpables por comparación al primer principio, que es el pecado de Adán, sino también naturales por comparación a la naturaleza ya despojada; por eso dice también el Apóstol: *Eramos por naturaleza hijos de ira.* Y con esto se soluciona la *quinta dificultad.*

Nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes: sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quae per peccatum corrupta est.

Nec tamen sequitur, si peccatum a primo parente propagatur in posteros, cum subiectum peccati sit anima rationalis, quod anima rationalis simul cum semine propagetur: secundum processum *tertiae* rationis. Hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturae quod originale dicitur, sicut et ipsa natura speciei, quae, quamvis per animam rationalem perficiatur, non tamen propagatur cum semine, sed solum corpus ad susceptionem talis animae aptum natum, ut in Secundo (c.86) ostensum est.

Et licet Christus a primo parente secundum carnem descenderit, non tamen inquinationem originalis peccati incurrit, ut *quarta* ratio concludebat: quia materiam humani corporis solum a primo parente suscepit; virtus autem formativa corporis eius non fuit a primo parente derivata, sed fuit virtus Spiritus Sancti, ut supra (c. 46) ostensum est. Unde naturam humanam non ab Adam accepit sicut ab agente: licet eam de Adam susceperit sicut de materiali principio.

Considerandum est etiam quod praedicti defectus per naturalem originem traducuntur ex eo quod natura destituta est auxilio gratiae, quod ei fuerat in. primo parente collatum ad posteros simul cum natura derivandum. Et quia haec destitutio ex voluntario peccato processit, defectus consequens suscipit culpae rationem. Sic igitur defectus huiusmodi et culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, quod est peccatum Adae; et naturales sunt per comparationem ad naturam iam destitutam; unde et Apostolus dicit, Eph 2,3: *Eramus natura filii irae.* Et per hoc solvitur ratio *quinta.*

Patet igitur secundum praedicta quod vitium originis ex quo peccatum originale causatur, provenit ex defectu alicuius principii, scilicet gratuiti doni quod naturae humanae in sui institutione fuit collatum. Quod quidem donum quodammodo fuit naturale: non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propagaretur. Obiectio autem *sexta* procedebat secundum quod naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur.

Procedit etiam *septima* ratio, per modum eundem, de defectu principii naturalis quod pertinet ad naturam speciei: quod enim ex defectu huiusmodi naturalis principii provenit, accidit ut in paucioribus. Sed defectus originalis peccati provenit ex defectu principii superadditi principiis speciei, ut dictum est.

Sciendum est etiam quod in actu generativae virtutis non potest esse vitium de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personae dependet, eo quod actus generativae virtutis non obedit rationi vel voluntati, ut *octava* ratio procedebat. Sed vitium originalis culpae, quae ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generativae potentiae inveniri: cum et actus generativae potentiae naturales dicantur.

Quod vero *nono* obiicitur, de facili solvi potest secundum praemissa. Per peccatum enim non tollitur bonum naturae quod ad speciem naturae pertinet: sed bonum naturae quod per gratiam superadditum fuit, potuit per peccatum primi parentis auferri, ut supra *(Patet igitur)* dictum est.

Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad *decimam* rationem. Quia cum privatio et defectus sibi invicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filii parentibus similantur, qua etiam donum, a principio naturae praesti-

Se ve, pues, por lo dicho, que el vicio de origen que produce el pecado original proviene de la deficiencia de algún principio, es decir, del don gratuito que se dio a la naturaleza en su creación. El cual, en cierto sentido, fue natural, no como causado por los principios de la naturaleza, sino porque fue dado al hombre para que lo propagase juntamente con la naturaleza. Ahora bien, la *sexta* objeción partía de que se llama natural a lo que es causado por los principios de la naturaleza.

Y del mismo modo argüía la *séptima* objeción, hablando del defecto del principio natural perteneciente a la naturaleza de la especie, pues lo que proviene de la deficiencia de éste principio natural sucede rara vez. Ahora bien, la falta del pecado original proviene de la deficiencia del principio sobreañadido a los principios de la especie, como queda dicho.

Se ha de saber también que en el acto de la virtud de engendrar no puede haber una deformidad idéntica a la del pecado actual, que depende de la voluntad de cada persona, porque el acto de la virtud de engendrar no obedece a la razón o a la voluntad, como deducía la razón *octava.* Mas nada impide que la deformidad de la culpa original, que pertenece a la naturaleza, se encuentre en el acto de la virtud de engendrar, pues los actos de esta potencia se llaman naturales.

Y lo que se objeta en el *noveno* lugar puede solucionarse fácilmente por lo ya dicho. Pues el pecado no implica la pérdida del bien natural que pertenece a la naturaleza específica; sin embargo, el bien de naturaleza sobreañadido por la gracia se pudo quitar por haber pecado el primer padre, como antes se dijo.

Por todo lo dicho se ve también con facilidad la solución a la *décima razón.* Porque, como la privación y el defecto estén en mutua correspondencia, los hijos se asemejan a los padres en el pecado original por la misma razón por la que también el

don, concedido desde un principio a la naturaleza, sería propagado de los padres a los descendientes; porque, a pesar de que no pertenecía a la razón de especie, sin embargo, fue dado al primer hombre por la gracia divina para que se propagara de él a toda la especie.

Asimismo, se ha de tener presente que, aunque alguien quede limpio del pecado original por los sacramentos de la gracia, de tal manera que no se le impute como culpa, lo cual es librarse personalmente de dicho pecado original, en cambio, la naturaleza no queda totalmente reparada; y por esto, mediante el acto natural, el pecado original se transmite a los descendientes. Así, pues, considerado el hombre que engendra como una persona cualquiera, no hay en él pecado original, como tampoco se da en el acto de la generación ningún pecado actual, como indicaba la *razón undécima.* En cambio, considerado el hombre que engendra como principio natural de la generación, el contagio del pecado original, que dice relación a la naturaleza, está en él y también en su acto de engendrar.

Igualmente, se ha de observar que el pecado actual del primer hombre pasó a la naturaleza, porque la naturaleza aún se hallaba en él en estado perfecto por el beneficio concedido. Mas, despojada la naturaleza de este beneficio por su propio pecado, su acto fue absolutamente personal. Por eso no pudo satisfacer por toda la naturaleza ni reparar con su acto el bien de naturaleza, sino que sólo pudo satisfacer de algún modo por lo que pertenecía a su persona. Y esto evidencia la solución a la *duodécima razón.*

Y sirve también para solucionar la objeción *décimotercera,* porque los pecados de los padres posteriores encuentran la naturaleza despojada del beneficio concedido en un principio a la misma naturaleza. Por eso, de ellos no procede ningún defecto que se transmita a los descendientes, sino sólo el que inficiona a la persona del que peca.

tum, fuisset a parentibus in posteros propagatum; quia licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex divina gratia datum fuit primo homini ut ab eo in totam speciem derivandum.

Considerandum est etiam quod, licet aliquis per gratiae sacramenta sic ab originali peccato mundetur ut ei non imputetur ad culpam, quod est personaliter ipsum a peccato originali liberari, non tamen natura totaliter sanatur: et ideo secundum actum naturae peccatum originale transmittitur in posteros. Sic igitur in homine generante inquantum est persona quaedam, non est originale peccatum; et contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, ut *undecima* ratio proponebat; sed inquantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati, quod naturam respicit, in eo manet et in actu generationis ipsius.

Sciendum etiam est quod peccatum actuale primi hominis in naturam transivit: quia natura in eo erat beneficio naturae praestito adhuc perfecta. Sed per peccatum ipsius natura hoc beneficio destituta, actus eius simpliciter personalis fuit. Unde non potuit satisfacere pro tota natura, neque bonum naturae reintegrare per suum actum: sed solum satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad *duodecimam* rationem.

Similiter autem et ad *tertiamdecimam:* quia peccata posteriorum parentum inveniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturae concesso. Unde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solum qui personam peccantis inficiat.

Sic igitur non est inconveniens, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus esse: ut Pelagianorum haeresis confundatur, quae peccatum originale negavit.

Así, pues, ni hay inconveniente ni es contra razón que se dé en los hombres pecado original, para confusión de la herejía pelagiana, que negó el pecado original.

CAPITULUM LIII

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD NON FUIT CONVENIENS DEUM INCARNARI

CAPITULO LIII

Razones con que parece probarse que no fue conveniente que Dios se encarnara

Quia vero Incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apostoli, 1 Cor 1, 21, *Placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes;* stultum autem videtur aliquid praedicare, non solum quia est impossibile, sed etiam quia est indecens: insistunt infideles ad Incarnationis impugnationem, non solum nitentes ostendere esse impossibile quod fides Catholica praedicat, sed etiam incongruum esse, et divinam bonitatem non decere.

Est enim divinae bonitati conveniens ut omnia suum ordinem teneant. Est autem hic ordo rerum, ut Deus sit super omnia exaltatus, homo autem inter infimas creaturas contineatur. Non igitur decet divinam maiestatem humanae naturae uniri.

Item. Si conveniens fuit Deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam utilitatem inde provenientem. Sed quaecumque utilitas detur, cum Deus omnipotens sit, hanc utilitatem producere potuit sola sua voluntate. Cum igitur unumquodque fieri conveniat quam brevissime potest, non oportuit quod Deus propter huiusmodi utilitatem humanam naturam sibi uniret.

Adhuc. Cum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem

Mas, porque los infieles consideran como una locura la creencia en la encarnación, según aquello del Apóstol: *Plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación* y, al parecer, se tiene por necedad no sólo lo que es imposible, sino también lo que no conviene, se empeñan los infieles en atacar la encarnación, intentando probar que no sólo es imposible lo que predica la fe católica, sino también que es inconveniente e impropio de la divina bondad.

Conviene a la divina bondad que cada cosa se mantenga en su propio orden. Ahora bien, este orden de cosas exige que Dios esté elevado sobre todo y que el hombre esté colocado entre las criaturas más pequeñas. Luego no conviene que la divina majestad se una a la naturaleza humana.

Además, si fue conveniente que Dios se hiciera hombre, debió ser en vistas a la utilidad que ello reportara. Pero Dios pudo producir cualquier utilidad que supongamos con su sola voluntad, porque es omnipotente. Luego, como conviene que cualquier cosa se haga lo antes posible, no convino que Dios se uniera a la naturaleza humana en vistas a tal utilidad.

Por otra parte, como Dios es la causa universal de todos los seres,

conviene que El intente principalmente la utilidad de todas las cosas. Pero la asunción de la naturaleza humana sólo redunda en utilidad para el hombre. Luego, si Dios tenía que asumir una naturaleza extraña a la suya, no fue conveniente que asumiera únicamente la naturaleza humana.

Cuanto una cosa es más semejante a otra, tanto más convenientemente se une a ella. Pero la naturaleza angélica es más semejante y más próxima a Dios que la naturaleza humana. Luego no fue conveniente que asumiera la naturaleza humana, dejando la angélica.

Lo principal en el hombre es la inteligencia de la verdad. Mas, si Dios asumió la naturaleza humana, el hombre se vería impedido, pues se le daría ocasión para que pensase, como algunos, que Dios no estaba elevado sobre todos los cuerpos. Luego no sirvió de utilidad a los hombres que Dios asumiera la naturaleza humana.

Incluso podemos saber por experiencia que han surgido muchos errores acerca de la encarnación divina. En consecuencia, no parece conveniente para la salvación de los hombres que Dios se encarnara.

Además, entre todas las cosas que hizo Dios, la mayor parece ser que El mismo se haya encarnado. Mas, cuanto mayor es la obra, mayor ha de ser la utilidad que se espera. Luego, si Dios se encarnó para salvar a los hombres, parece fue conveniente que salvara a todo el género humano, aun cuando la salvación de todos los hombres apenas parece ser una utilidad suficiente para que se realizara tan grande obra.

Si Dios tomó la naturaleza humana para salvar a todos los hombres, parece conveniente que había de manifestar su divinidad a los hombres con suficientes indicios. Mas, al parecer, no sucedió esto, pues vemos que otros hombres han realizado milagros semejantes e incluso mayores que los hechos por Cristo, contando

totius universitatis rerum cum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuit, quod solum naturam humanam assumpserit.

Amplius. Quanto aliquid est alicui magis simile, tanto ei convenientius unitur. Deo autem similior et propinquior est angelica natura quam humana. Non igitur conveniens fuit assumere naturam humanam, angelica praetermissa.

Praeterea. Id quod est praecipuum in homine est intelligentia veritatis. In quo videtur homini impedimentum praestari si Deus humanam naturam assumpsit: datur enim ei ex hoc erroris occasio, ut consentiat his qui posuerunt Deum non esse super omnia corpora exaltatum. Non igitur hoc ad humanae naturae utilitatem conveniebat, quod Deus humanam naturam assumeret.

Item. Experimento discere possumus quod circa incarnationem Dei plurimi errores sunt exorti. Videtur igitur humanae saluti conveniens non fuisse quod Deus incarnaretur.

Adhuc. Inter omnia quae Deus fecit, istud videtur esse maximum, quod ipsemet carnem assumpserit. Ex maximo autem opere maxima debet expectari utilitas. Si igitur incarnatio Dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conveniens quod ipse totum humanum genus salvasset: cum etiam omnium hominum salus vix videatur esse competens utilitas pro qua tantum opus fieri debuisset.

Amplius. Si propter salutem hominum Deus humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conveniens ut eius divinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. Hoc autem non videtur contigisse: nam per aliquos alios homines, solo auxilio divinae virtutis absque unione Dei ad eorum

naturam, inveniuntur similia miracula esse facta, vel etiam maiora quam fecerit Christus (Io 14,12). Non igitur videtur Dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

Praeterea. Si hoc necessarium fuit humanae saluti quod Deus carnem assumeret, cum a principio mundi homines fuerint, videtur quod a principio mundi humanam naturam assumere debuit, et non quasi in fine temporum: videtur enim omnium praecedentium hominum salus praetermissa fuisse.

Item. Pari ratione, usque ad finem mundi debuisset cum hominibus conversari, ut homines sua praesentia erudiret et gubernaret.

Adhuc. Hoc maxime hominibus utile est, ut futurae beatitudinis in eis spes fundetur. Hanc autem spem magis ex Deo incarnato concepisset, si carnem immortalem et impassibilem et gloriosam assumpsisset, et omnibus ostendisset. Non igitur videtur fuisse conveniens quod carnem mortalem et infirmam assumpserit.

Amplius. Videtur fuisse conveniens, ad ostendendum quod omnia quae in mundo sunt, sint a Deo, quod ipse abundantia rerum mundanarum usus fuisset, in divitiis et in maximis honoribus vivens. Cuius contraria de ipso leguntur: quod pauperem et abiectam vitam duxit, et probrosam mortem sustinuit. Non igitur videtur esse conveniens quod fides de Deo incarnato praedicat.

Praeterea. Ex hoc quod ipse abiecta passus est, eius divinitas maxime fuit occultata: cum tamen hoc maxime necessarium fuerit hominibus ut eius divinitatem cognoscerent, si ipse fuit Deus incarnatus. Non igitur videtur quod fides praedicat humanae saluti convenire.

Si quis autem dicat quod propter obedientiam Patris Filius Dei mortem sustinuit, hoc non videtur rationabile. Obedientia enim

sólo con la ayuda del poder divino y sin que Dios se uniera a su naturaleza. Por lo tanto, no parece que la encarnación divina se dispusiera suficientemente para salvar al hombre.

Si la encarnación de Dios es necesaria para salvar a los hombres, parece que debía haber asumido la naturaleza humana al principio del mundo, pues ya existían los hombres, y no casi al fin de los tiempos; porque, al parecer, se ha olvidado la salvación de todos los hombres que la precedieron.

Y, por la misma razón, debía haberse quedado con los hombres hasta el fin del mundo, para instruirlos y gobernarlos con su presencia.

Con mayor motivo siendo esto utilísimo para que los hombres se afianzaran en la esperanza de la bienaventuranza futura. Pero mayor esperanza hubieran concebido si Dios, al encarnarse, hubiera tomado carne inmortal, impasible y gloriosa y para todos visible. Por consiguiente, parece que no fue conveniente que asumiera una carne mortal y pasible.

También parece conveniente que Dios, para demostrar que todo cuanto hay en el mundo fue creado por El, hubiera tenido abundancia de cosas terrenas, viviendo en la opulencia y con los máximos honores. No obstante, de El se lee lo contrario: que vivió pobre y miserablemente y sufrió una muerte ignominiosa. Luego no parece conveniente lo que predica la fe acerca de la encarnación de Dios.

Más aún: cuanto más bajas fueros las cosas que padeció, más oculta quedó su divinidad, siendo así que lo que más necesitaban los hombres era conocer su divinidad, si El era verdaderamente el Dios encarnado. Por lo tanto, lo que predica la fe no parece que convenga a la salvación humana.

Y no parece razonable que alguien diga que, por obedecer al Padre, el Hijo sufrió la muerte. Pues se cumple la obediencia cuando el obediente

se conforma con la voluntad del que manda. Ahora bien, la voluntad del Padre no puede ser irracional. Luego, si no fue conveniente que el Dios hecho hombre muriera, porque la muerte parece ser contraria a la divinidad, que es vida, no puede asignarse la obediencia al Padre como razón conveniente de su muerte.

Dios no quiere la muerte de los hombres, incluso pecadores, sino más bien la vida, según aquello de Ezequiel: *No quiero la muerte del pecador, sino más bien que se convierta y viva.* Luego mucho menos pudo ser voluntad del Padre que un hombre perfectísimo se sometiera a la muerte.

Parece impío y cruel condenar a muerte por precepto a un inocente, máxime por unos impíos, que son dignos de muerte. Ahora bien, Jesucristo hombre fue inocente. Luego sería impío que por un precepto de Dios Padre fuera sometido a la muerte.

Y si alguien dijere que esto era necesario para demostrar la humildad, según parece decir el Apóstol: que, *Cristo se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte,* ni aun así parece conveniente. Principalmente, porque la humildad se aconseja al que tiene un superior a quien pueda someterse, cosa que no puede suponerse en Dios. Luego no fue conveniente que el Verbo de Dios se humillara hasta la muerte.

Igualmente, hubieran bastado, para instruir a los hombres en la humildad, las palabras divinas, a las que hay que prestar una fe incondicional, y los ejemplos humanos. Luego no fue necesario que, para dar ejemplo de humildad, el Verbo de Dios asumiera la carne y se sometiera a la muerte.

Y si nuevamente alguien dijere que Cristo tuvo que padecer necesariamente la muerte y otras cosas viles

impletur per hoc quod obediens se conformat voluntati praecipientis. Voluntas autem Dei Patris irrationabilis esse non potest. Si igitur non fuit conveniens Deum hominem factum mortem pati, quia mors contraria esse videtur divinitati, quae vita est, huius rei ratio ex obedientia ad Patrem convenienter assignari non potest.

Praeterea. Voluntas Dei non est ad mortem hominum, etiam peccatorum, sed magis ad vitam: secundum illud Ez 18,23.32: *Nolo mortem peccatoris, sed magis ut convertatur et vivat*[1]. Multo igitur minus potuit esse voluntas Dei Patris ut homo perfectissimus morti subiiceretur.

Amplius. Impium et crudele videtur innocentem praecepto ad mortem inducere: et praecipue pro impiis, qui morte sunt digni. Homo autem Christus Iesus innocens fuit. Impium igitur fuisset si praecepto Dei Patris mortem subiisset.

Si vero aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandam, sicut Apostolus videtur dicere, Phil 2,8, quod *Christus humiliavit semetipsum factus obediens usque ad mortem:* nec haec quidem ratio conveniens videtur. Primum quidem, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem, cui subiici possit: quod de Deo dici non potest. Non igitur conveniens fuit Dei Verbum humiliari usque ad mortem.

Item. Satis homines ad humilitatem informari poterant verbis divinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, et exemplis humanis. Non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit Verbum Dei aut carnem sumere, aut mortem subire.

Si quis autem iterum dicat quod propter nostrorum peccatorum purgationem necessarium fuit Chris-

[1] Ez 33,11: "... nolo mortem impii, sed ut convertatur... et vivat" (Vulg.).

tum mortem subire et alia quae videntur esse abiecta, sicut Apostolus dicit quod *traditus est propter peccata nostra*[2], et iterum, *Mortuus est ad multorum exhaurienda peccata*[3]: nec hoc videtur esse conveniens. Primo quidem, quia per solam Dei gratiam hominum peccata purgantur.

Deinde quia, si aliqua satisfactio requirebatur, conveniens fuit ut ille satisfaceret qui peccavit: quia in iusto Dei iudicio *unusquisque onus suum debet portare*[4].

Item. Si conveniens fuit ut aliquis homine puro maior pro homine satisfaceret, sufficiens fuisse videtur si angelus, carne assumpta, huiusmodi satisfactionem implesset: cum angelus naturaliter sit superior homine.

Praeterea. Peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. Si igitur per mortem Christus satisfacere debuit, talis debuit eius mors esse in qua nullus peccaret: ut scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

Adhuc. Si pro peccatis hominum Christum mori oportuit, cum frequenter homines peccent, oportuisset eum frequenter mortem subire.

Si quis autem dicat quod specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci et pati quod quidem totam naturam humanam infecerat, homine primo peccante:—hoc impossibile videtur. Si enim alii homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur: quia et ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum divinam.

Praeterea. Si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, iniustum videtur esse quod homines adhuc poenas pa-

para expiar nuestros pecados, tal como dice el Apóstol: que *fue entregado por nuestros pecados,* y repite: *Fue muerto para borrar los pecados de muchos,* tampoco parece una razón conveniente. Primeramente, porque basta la gracia divina para expurgar los pecados de los hombres.

Y además, porque, si era necesaria alguna satisfacción, lo conveniente fue que satisficiera quien pecó, porque, según el justo juicio de Dios, *cada cual debe llevar su carga.*

Por otra parte, si era conveniente que uno superior a un puro hombre satisficiera por el hombre, hubiera bastado, al parecer, que un ángel, asumiendo la carne, realizase tal satisfacción, porque el ángel es superior al hombre.

Además, un pecado no expía otro, sino que lo aumenta. Luego, si Cristo tuvo que satisfacer muriendo, su muerte debió ser tal que nadie pecase en ella; es decir, debió morir de muerte natural y no violenta.

Si convenía que Cristo muriera por los pecados de los hombres, como éstos pecan con frecuencia, convendría que Cristo sufriera la muerte frecuentemente.

Y si alguno dijere que fue necesario que Cristo naciera y padeciera especialmente por el pecado original, que inficionó toda la naturaleza humana al pecar el primer hombre, tal aserto parece imposible; porque, si otros hombres no bastan para satisfacer por el pecado original, tampoco parece que la muerte de Cristo satisfaga por los pecados del género humano, pues El murió según la naturaleza humana y no según la divina.

Si Cristo satisfizo suficientemente por los pecados del género humano, parece injusto que los hombres padezcan todavía los castigos impues-

[2] Rom 4,25; "... propter delicta nostra" (Vulg.).
[3] Hebr 9,28: "Christus semel oblatus est..." (Vulg.). Cf. Is 53,7.12.
[4] Gal 6,5: "... portabit" (Vulg.).

tos al pecado que nos recuerda la Sagrada Escritura.

Si Cristo satisfizo suficientemente por los pecados del género humano, no hay por qué buscar ya los remedios para la absolución de los pecados. Pero resulta que todos los que cuidan de su propia salvación los buscan siempre. Luego, al parecer, Cristo no quitó suficientemente los pecados de los hombres.

Estas y otras semejantes son las razones por las que puede parecer a alguno que cuanto enseña la fe católica sobre la encarnación no conviene a la majestad ni a la sabiduría divinas.

tiantur, quas pro peccato Scriptura divina inductas esse commemorat [5].

Adhuc. Si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit, non essent ultra remedia pro absolutione peccatorum quaerenda. Quaeruntur autem semper ab omnibus qui suae salutis curam habent. Non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse.

Haec igitur sunt, et similia, ex quibus alicui videri potest ea quae de Incarnatione fides Catholica praedicat, divinae maiestati et sapientiae convenientia non fuisse.

CAPITULUM LIV

QUOD CONVENIENS FUIT DEUM INCARNARI

CAPITULO LIV

Fue conveniente que Dios se encarnase

Quien devota y diligentemente considere los misterios de la encarnación, hallará en ellos una sabiduría tan profunda, que excede todo conocimiento humano, según aquello del Apóstol: *Lo que en Dios parece ignorancia es para los hombres gran sabiduría.* De donde se sigue que a quien devotamente lo considera se le manifiestan razones cada vez más admirables.

Por lo tanto, lo primero que se ha de tener en cuenta es que la encarnación de Dios fue para el hombre que tiende a la bienaventuranza un auxilio eficaz. Ya se probó en el libro tercero que la bienaventuranza perfecta consiste en la visión inmediata de Dios. Sin embargo, podría parecerle a alguno que el hombre no puede alcanzar jamás este estado en que la mente humana se une inmediatamente, como el entendimiento a su inteligible, a la esencia divina, por la

Si quis autem diligenter et pie Incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod humanam cognitionem excedat: secundum illud Apostoli (1 Cor 1,25): *Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.* Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabile rationes huius mysterii manifestentur.

Primum igitur hoc considerandum est quod incarnatio Dei efficacissimum fuit auxilium homini ad beatitudinem tendenti. Ostensum est enim in Tertio (c.48 sqq.) quod perfecta beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit. Posset autem alicui videri quod homo ad hunc statum nunquam possit pertingere quod intellectus humanus immediate ipse divinae essentiae uniretur ut intellectus intelligibili, propter im-

[5] Gen 2,17; Rom 5,12; cf. c.50.

mensam distantiam naturarum: et sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. Per hoc autem quod Deus humanam naturam sibi unire voluit in persona, evidentissime hominibus demonstratur quod homo per intellectum Deo potest uniri, ipsum immediate videndo. Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam. Unde post incarnationem Christi homines coeperunt magis ad caelestem beatitudinem aspirare: secundum quod ipse dicit, Io 10,10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant.*

Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. Cum enim perfecta hominis beatitudo in sola Dei fruitione consistat, ut supra (l.3, l.c.) ostensum est, necessarium est quod quicumque his quae infra Deum sunt inhaeret finaliter, a verae beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhaereret ut fini, ignorando suae dignitatem naturae. Ex hoc enim contingit quod quidam, considerantes se secundum naturam corpoream et sensitivam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus et delectationibus carnis quandam beatitudinem bestialem requirunt. Quidam vero, considerantes quarundam creaturarum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se adstrinxerunt: colentes mundum et partes eius, propter magnitudinem quantitatis et temporis diuturnitatem; vel spirituales substantias, angelos et daemones, propter hoc quod hominem excedere inveniuntur tam in immortalitate quam in acumine intellectus, aestimantes in his, utpote supra se existentibus, hominis bea-

inmensa distancia que hay de naturalezas; resultando de esto que el hombre se entibiaría en la búsqueda de la bienaventuranza, frenado por la misma desesperación. Pero Dios, por el hecho de haber querido asumir voluntariamente y en persona la naturaleza humana, demostró de la manera más evidente que el hombre puede unirse a El con el entendimiento y verle inmediatamente. Por lo tanto, fue convenientísimo que Dios asumiera la naturaleza humana para cimentar nuestra esperanza en la bienaventuranza. Por eso, después de la encarnación de Cristo, los hombres ansiaron más la bienaventuranza celestial, en conformidad con lo que dice San Juan: *Yo he venido para que tengan vida, y la tengan más abundante.*

Y, al mismo tiempo, desaparecen los obstáculos que impiden al hombre la posesión de la bienaventuranza. Porque, como la perfecta bienaventuranza del hombre consiste en el gozo exclusivo de Dios, es necesario que quien se une a las cosas inferiores a Dios, como a su fin, se vea impedido de participar la bienaventuranza. Y que el hombre se sienta inclinado a unirse a las cosas inferiores a Dios, tomándolas como fin, es por ignorar la dignidad de su propia naturaleza. De ello resulta que algunos, al considerarse como sola naturaleza corpórea y sensitiva, que es lo que tienen de común con los demás animales, busquen una bienaventuranza propia de bestias en las cosas corporales y en los placeres de la carne. Otros, en cambio, al ver que algunas criaturas son superiores al hombre en ciertos aspectos, se dieron a su culto, adorando el mundo y sus partes, por la magnitud de su cantidad y por su larga duración, o a las sustancias espirituales, ángeles y demonios, en vista de que superan al hombre tanto en la inmortalidad como en agudeza de entendimiento, creyendo precisamente que la bienaventuranza del hombre se había de buscar en estas cosas superiores a las suyas. No obstante, aunque el hombre sea en ciertos aspectos infe-

rior a algunas criaturas y en otros se asemeje incluso a las más viles, sin embargo, en relación al propio fin, nadie, excepto Dios—en quien consiste la perfecta bienaventuranza humana—, supera al hombre. Esta dignidad del hombre, a saber, que sea bienaventurado por la inmediata visión de Dios, la manifestó El mismo de manera muy conveniente al asumir inmediatamente la naturaleza humana. Luego vemos que, como resultado de la encarnación de Dios, gran parte de los hombres, abandonando el culto a los ángeles, demonios y cualquier otra criatura, y despreciando todos los placeres corporales y de la carne, se dedicaron a rendir culto a Dios, en quien cifran únicamente el complemento de la bienaventuranza, según advierte el Apóstol: *Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios; pensad en las cosas de arriba y no en las de la tierra.*

Por otra parte, porque la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en un conocimiento tal de Dios que excede el poder de todo entendimiento creado, como se demostró en el libro tercero, fue necesario que hubiera en el hombre cierto anticipo de la misma, que le orientara hacia la plenitud del conocimiento bienaventurado, lo cual se realiza por la fe, como se demostró en el libro tercero. El conocimiento con que el hombre se dirige al último fin ha de ser ciertísimo, por ser principio de cuanto se ordena al último fin; tal como son ciertísimos los primeros principios conocidos naturalmente. Pero no se puede tener conocimiento ciertísimo de una cosa si no es en sí evidente, como lo son los primeros principios de demostración, o si no se reduce a lo que es evidente en sí, como lo

titudinem esse quaerendam. Quamvis autem quantum ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat inferior; ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur: tamen secundum ordinem finis, nihil homine existit altius nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet immediata Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit. Unde ex incarnatione Dei hoc consecutum videmus, quod magna pars hominum, cultu angelorum, daemonum, et quarumcumque creaturarum praetermisso, spretis etiam voluptatibus carnis et corporalibus omnibus, ad solum Deum colendum se dedicaverunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant; secundum quod Apostolus monet (Col 3,1,2): *Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.*

Adhuc. Quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione Dei consistit quae facultatem omnis intellectus creati excedit, ut in Tertio (l.c.) ostensum est, necessarium fuit quandam huiusmodi cognitionis praelibationem in homine esse, qua dirigeretur in illam plenitudinem cognitionis beatae: quod quidem fit per fidem, ut in Tertio[1] ostensum est. Cognitionem autem qua homo in ultimum finem dirigitur, oportet esse certissimam, eo quod est principium omnium quae ordinantur in ultimum finem: sicut et principia naturaliter nota certissima sunt. Certissima autem cognitio alicuius esse non potest nisi vel illud sit per se notum, sicut nobis prima demonstrationis principia; vel in ea quae per se nota sunt resolva-

[1] In capite deleto p.A,11, scilicet § 4: "Ex his igitur apparet..." (editio Leonina Maior, t.14 p.47a,46-62).

tur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. Id autem quod de Deo nobis per fidem tenendum proponitur, non potest esse homini per se notum: cum facultatem humani intellectus excedat. Oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. Et quamvis omnibus divinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum, tamen ad certissimam cognitionem habendam oportuit reductionem fieri in primum huius cognitionis principium, scilicet in Deum, qui est naturaliter per se notum, et a quo omnibus innotescit: sicut et certitudo scientiae non habetur nisi per resolutionem in prima principia indemonstrabilia. Oportuit igitur hominem, ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso Deo instrui homine facto, ut homo, secundum modum humanum, divinam instructionem perciperet. Et hoc est quod dicitur Io 1,18: *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*[2]. Et ipse Dominus dicit, Io 18,37: *Ego ad hoc natus sum et veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*[3]. Propter quod videmus post Christi incarnationem evidentius et certius homines in divina cognitione esse instructos: secundum illud Is 11,9: *Repleta est terra scientia Domini.*

Item. Cum beatitudo hominis perfecta in divina fruitione consistat, oportuit affectum hominis ad desiderium divinae fruitionis disponi: sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur. Necessarium igitur fuit hominem, ad perfectam beatitudinem tendentem, ad amorem divinum induci. Nihil autem sic ad amorem alicuius nos inducit sicut experimentum illius ad nos.

es para nosotros la conclusión de la demostración. Mas lo que la fe nos propone acerca de Dios para que lo creamos no puede ser evidente en sí mismo para el hombre, porque excede la facultad del entendimiento humano. Luego fue conveniente que esto se le manifestara al hombre mediante lo que en sí es evidente. Y aunque para todos cuantos vean la esencia divina sea ella en cierto modo evidente en sí misma, no obstante, para tener un conocimiento cierto fue conveniente reducirla al primer principio de dicho conocimiento, es decir, a Dios, quien es evidente en sí mismo y para todos conocido; tal como se obtiene la certeza científica por la resolución a los primeros principios indemostrables. Luego, para que el hombre tuviera un conocimiento ciertísimo de la verdad sobrenatural, fue conveniente que el mismo Dios, hecho hombre, le instruyera y el hombre recibiese la instrucción divina acomodada a su entender. Que es lo que dice San Juan: *A Dios nadie le vio jamás; Dios unigénito, que está en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer.* Y el mismo Señor: *Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Lo cual demuestra que, después de la encarnación de Cristo, los hombres están instruidos de un modo más claro y seguro sobre el conocimiento de Dios, según aquello de Isaías: *Llena está la tierra del conocimiento de Yavé.*

Además, como la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la fruición de Dios, convino disponer el afecto del hombre para el deseo de tal gozo, cual vemos que el deseo de la bienaventuranza está naturalmente en el hombre. Ahora bien, el deseo de disfrutar de alguna cosa es causado por el amor de la misma. Por consiguiente, fue necesario que el hombre que tendía a la perfecta bienaventuranza fuese impulsado al amor de Dios. Pero nada nos mueve tanto al amor de una cosa como la experiencia de su recí-

[2] Vulg.: "... Unigenitus Filius..."

[3] Vulg.: "Ego in hoc... et veni ad hoc..."

proco amor. Mas el amor de Dios a los hombres de ningún modo pudo demostrarse más eficazmente que por el hecho de haber querido El unirse al hombre en persona, pues es propio del amor unir al amante con el amado en cuanto es posible. Luego fue necesario para el hombre que tiende a la bienaventuranza perfecta que Dios se hiciera hombre.

Como la amistad consiste en cierta igualdad, parece que no puedan unirse amistosamente las cosas que son muy desiguales. Por consiguiente, para que hubiese una amistad más familiar entre Dios y el hombre, convínole a éste que Dios se hiciera hombre, pues por naturaleza el hombre es amigo del hombre, y así, *conociendo visiblemente a Dios, nos sintiéramos arrebatados al amor de las cosas invisibles.*

Es claro también, de modo semejante, que la bienaventuranza es el premio de la virtud. Conviene, por lo tanto, que los que tienden a la bienaventuranza se preparen según la virtud. Pero somos impulsados a la virtud con las palabras y el ejemplo. Y los ejemplos y palabras de alguien mueven tanto más a la virtud cuanto más segura es la opinión que tenemos de su bondad. Sin embargo, de un puro hombre jamás se ha podido tener una opinión infalible de su bondad, porque incluso los varones más santos fueron defectuosos en algo. Luego, para consolidar al hombre en la virtud, fueron necesarios la doctrina y los ejemplos de virtud del Dios humanado. Por esto dice el Señor: *Porque yo os he dado ejemplo para que vosotros hagáis como yo he hecho.*

Además, como las virtudes disponen al hombre para la bienaventuranza, así los vicios se la impiden. Ahora bien, el pecado, contrario de la virtud, crea un obstáculo a la bien-

Amor autem Dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demonstrari quam per hoc quod homini uniri voluit in persona: est enim proprium amoris unire amantem cum amato, inquantum possibile est [4]. Necessarium igitur fuit homini, ad beatitudinem perfectam tendenti, quod Deus fieret homo.

Amplius. Cum amicitia in quadam aequalitate consistat [5], ea quae multum inaequalia sunt, in amicitia copulari non posse videntur [6]. Ad hoc igitur quod familiarior amicitia esset inter hominem et Deum, expediens fuit homini quod Deus fieret homo, quia etiam naturaliter h o m o homini amicus est [7]: ut sic, *dum visibiliter Deum cognoscimus, in invisibilium amorem rapiamur* [8].

Similiter etiam manifestum est quod beatitudo virtutis est praemium [9]. Oportet igitur ad beatitudinem tendentes secundum virtutem disponi. Ad virtutem autem et verbis et exemplis provocamur. Exempla autem alicuius et verba tanto efficacius ad virtutem inducunt, quanto de eo firmior bonitatis habetur opinio. De nullo autem homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat: quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inveniuntur defecisse. Unde necessarium fuit homini, ad hoc quod in virtute firmaretur, quod a Deo humanato doctrinam et e x e m p l a virtutis acciperet. Propter quod ipse Dominus dicit, Io 13,15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis* [10].

Item. Sicut virtutibus homo ad beatitudinem disponitur, ita et peccatis impeditur. Peccatum autem, virtuti contrarium, impedimentum affert beatitudini, non

[4] Cf. 1-2 q.28 a.1 et 2; Ps-Dionisio: *De div. nom.* IV § 12: PG 3,709CD.
[5] VIII *Ethic.* 7; 1157b,33-36: Expos. lect.5 (1605).
[6] Cf. VII *Ethic.* 9; 1158b.35-1159a,3; Expos. lect.7 (1634).
[7] *Ibid.*, 1: 1155a,21-22; Expos. lect.1 (1541).
[8] Praef. Missae in Nativitate Domini.
[9] I *Ethic.* 10; 1099b,16-18; Expos. lect.14 (169).
[10] Vulg.: "... ego feci vobis..."

solum inordinationem quandam animae inducens secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens, a quo beatitudinis praemium expectatur, secundum quod Deus humanorum actuum curam habet, et peccatum contrarium est caritati divinae, ut in Tertio [11] plenius ostensum est. Et insuper huius offensae homo conscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad Deum amittit, quae necessaria est ad beatitudinem consequendam. Necessarium est igitur humano generi, quod peccatis abundat, ut ei remedium aliquod adhibeatur contra peccata. Hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per Deum, qui et voluntatem hominis movere potest in bonum, ut eam ad debitum ordinem reducat, et offensam in se commissam potest remittere; offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autem quod homo a conscientia offensae praeteritae liberetur, oportet quod sibi de remissione offensae per Deum constet. Non autem per certitudinem ei constare potest nisi a Deo de hoc certificetur. Conveniens igitur fuit, et humano generi ad beatitudinem consequendam expediens, quod Deus fieret homo, ut sic et remissionem peccatorum consequeretur per Deum, et huius remissionis certitudinem per hominem Deum. Unde et ipse Dominus dicit, Mt 9,6: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem dimittendi peccata* [12] etc.; et Apostolus, Hebr 9,14, dicit quod *sanguis Christi emundabit conscientias nostras ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi* [13].

Adhuc. Ex traditione Ecclesiae docemur totum humanum genus

aventuranza no solamente produciendo cierto desorden en el alma al separarla del fin debido, sino también ofendiendo a Dios, de quien se espera el premio de la bienaventuranza, por cuanto El tiene cuidado de los actos humanos; y el pecado es contrario a la caridad divina, como se demostró plenamente en el libro tercero. Además, el hombre consciente de esta ofensa pierde por el pecado aquella confianza de aproximarse a Dios que es necesaria para conseguir la bienaventuranza. Por consiguiente, es necesario que se aplique al género humano, rebosante de pecados, algún remedio contra ellos. Mas este remedio sólo puede aplicarlo Dios, que puede mover la voluntad humana hacia el bien, reduciéndola al orden debido, y puede perdonar la ofensa cometida contra El, ya que únicamente el ofendido es quien puede perdonarla. Y para que el hombre se vea exonerado del recuerdo de una ofensa pasada, es preciso que tenga conciencia de que Dios se la perdonó. Pero esto no le puede constar ciertamente si Dios no se lo asegura. Por tanto, fue conveniente y provechoso al género humano, para conseguir la bienaventuranza, que Dios se encarnara, y así consiguiera el perdón de los pecados por Dios y la certeza de este perdón por el Hombre Dios. Por esto dice el mismo Señor: *Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene sobre la tierra poder de perdonar los pecados*, etc.; y el Apóstol afirma que *¡cuánto más la sangre de Cristo limpiará nuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo!*

Enseña, además, la tradición eclesiástica que todo el género humano

[11] In capite deleto p.A,11, scilicet § 1-5 § 6... (editio Leonina Maior, t.14 p.46b,71-47a,66).
[12] Vulg.: "... potestatem in terra..."
[13] Vulg.: "... Christi qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo emundabit conscientiam nostram...

se contaminó con el pecado. Ahora bien, el orden de la justicia divina exige, como se ve por lo dicho, que el pecado no sea perdonado por Dios sin satisfacción. Y ningún puro hombre ha podido satisfacer por el pecado de todo el género humano, pues un hombre cualquiera es menos que todo el conjunto de hombres. Luego, para que el género humano se viese exento del pecado común, fue preciso que satisficiese alguien que fuese hombre, a quien correspondiese la satisfacción y que fuese superior al hombre, para que su mérito fuera suficiente a satisfacer por el pecado de todo el género humano. Pero mayor que el hombre, respecto al orden de la bienaventuranza, es Dios solamente, porque los ángeles, aunque sean superiores por su condición natural, no lo son, sin embargo, respecto al orden del fin, porque son bienaventurados por el mismo. Por lo tanto, en atención a que el hombre alcanzara la bienaventuranza, fue necesario que Dios se encarnase para borrar el pecado del género humano. Y esto es lo que dijo Juan Bautista de Cristo: *He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo.* Y el Apóstol dice en la carta a los Romanos: *Así como por el pecado de uno solo fuimos todos condenados, así también por la gracia de uno solo fuimos todos justificados.*

Luego por estas y otras razones semejantes puede comprender cualquiera que la encarnación de Dios convino a la divina bondad y fue utilísima para salvar al hombre.

peccato esse infectum. Habet autem hoc ordo divinae iustitiae, ut ex superioribus (l.3, c.158) patet quod peccatum sine satisfactione non remittatur a Deo. Satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani universitate. Oportuit igitur, ad hoc quod humanum genus a peccato communi liberaretur, quod aliquis satisfaceret qui et homo esset, cui satisfactio competeret; et aliquid supra hominem, ut eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum pro peccato totius humani generis. Maius autem homine, quantum ad ordinem beatitudinis, nihil est nisi solus Deus: nam angeli, licet sint superiores quantum ad conditionem naturae, non tamen quantum ad ordinem finis, quia eodem beatificantur (cf. l.3, c.57). Necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem consequendam, quod Deus homo fieret ad peccatum humani generis tollendum. Et hoc est quod Ioannes Baptista dixit de Christo[14]: *Ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccata mundi.* Et Apostolus, ad Romanos (5,16), dicit: *Sicut peccatum ex uno in omnes in condemnationem, ita gratia ex uno in omnes ad iustificationem.*

Haec igitur sunt, et similia, ex quibus aliquis concipere potest non fuisse incongruum bonitati divinae Deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanae saluti.

[14] Io 1,29: "... peccatum..." (Vulg.).

CAPITULUM LV

SOLUTIO RATIONUM SUPRA POSITARUM CONTRA CONVENIENTIAM INCARNATIONIS

CAPITULO LV

Solución de las razones expuestas antes contra la conveniencia de la encarnación

Ea vero quae contra hoc superius (c.53) sunt opposita, non difficile est solvere.

Non enim est contrarium ordini rerum Deum hominem fieri, ut *prima* ratio procedebat. Quia quamvis natura divina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suae naturae habet ipsum Deum pro fine, et natus est ei per intellectum uniri; cuius unionis exemplum et documentum quoddam fuit unio Dei ad hominem in persona; servata tamen proprietate utriusque naturae, ut nec excellentiae divinae naturae aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suae speciei traheretur.

Considerandum etiam quod, propter perfectionem et immobilitatem divinae bonitatis, nihil dignitatis Deo deperit ex hoc quod aliqua creatura quantumcumque ei appropinquat, etsi hoc creaturae accrescat. Sic enim ipsis creaturis suam bonitatem communicat quod ex hoc ipse nullum patitur detrimentum.

Similiter etiam, licet ad omnia facienda Dei voluntas sufficiat, tamen divina sapientia exigit ut rebus singulis secundum earum congruentiam provideatur a Deo: rebus enim singulis proprias causas convenienter instituit. Unde licet Deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes utilitates quas ex Dei incarnatione dicimus provenisse, ut *secunda* ratio proponebat: tamen congrue-

No es difícil solucionar cuanto se expuso anteriormente contra esto.

Pues no es contra el orden de las cosas que Dios se haga hombre, según afirmaba la *primera razón.* Porque, aun cuando la naturaleza divina exceda a la humana infinitamente, sin embargo, el hombre, según el orden de su naturaleza, tiene a Dios por fin y nació para unirse a El por el entendimiento; de cuya unión fue un ejemplo y testimonio la unión de Dios al hombre en la persona, conservada, no obstante, la propiedad de ambas naturalezas, para que nada faltase a la excelencia de la naturaleza divina y la naturaleza humana no rebasara por una elevación los límites de su especie.

Se ha de considerar, además, que por la perfección y la inmutabilidad de la divina bondad nada pierde Dios de su dignidad si alguna criatura se aproxima a El, aunque esto acreciente a la criatura. Porque Dios comunica su bondad a las mismas criaturas de tal forma que por esto El no sufre detrimento alguno.

Igualmente, aunque para cumplir todo baste la voluntad de Dios, sin embargo, la sabiduría divina exige que Dios provea a cada una de las cosas según su conveniencia, pues a cada una de las cosas las dotó convenientemente de causas propias. Por eso, aunque Dios con su sola voluntad pudiera realizar en el género humano todas las utilidades que decimos provienen de la encarnación de Dios, como proponía la *segunda ra-*

zón, no obstante, convenía a la naturaleza humana que estas mismas utilidades fueran traídas por Dios hecho hombre, como puede verse de algún modo por las razones aducidas.

También es clara la respuesta a la *tercera razón*. Pues, estando el hombre constituido de naturaleza espiritual y corporal, como cierto *confín* y teniendo ambas naturalezas, lo que se haga por la salvación del hombre pertenece, al parecer, a todo lo creado. Porque las criaturas corporales inferiores parecen ceder en provecho del hombre y estar en cierto modo sujetas a él. Mas la criatura espiritual superior, esto es, la angélica, tiene de común con el hombre la consecuencia del último fin, como se ve por lo dicho. Y así parece conveniente que la causa universal de todas las cosas asumiera en unidad de persona aquella criatura en la que más podría comunicar con todas las criaturas.

Se ha de considerar también que sólo a la criatura racional le conviene obrar por sí misma, pues las criaturas irracionales más bien que obrar por sí mismas, son actuadas por el impulso natural. Por eso son consideradas más como causas instrumentales que como agentes principales. Y fue conveniente que Dios asumiera la criatura que pudiese obrar como agente principal. Pues las cosas que obran como instrumento obran en cuanto son movidas para obrar; sin embargo, el agente principal obra por sí mismo. Porque en el caso de que una criatura irracional hubiera de hacer algo divinamente, bastaría sólo que, en conformidad con su propia condición, fuera movida por Dios, y no que fuese asumida en persona para que obrara por sí misma, porque esto, que es privativo de la naturaleza racional, rebasa el límite de su natural condición. Luego no fue conveniente que Dios asumiera la naturaleza irracional, sino la racional, bien la angélica o bien la humana.

bat humanae naturae ut huiusmodi utilitates inducerentur per Deum hominem factum, sicut ex inductis rationibus (c. praec.) aliquatenus apparere potest.

Ad *tertiam* etiam rationem patet responsio. Homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam *confinium* (cf. l.2, c.68) tenens utriusque naturae, ad totam creaturam pertinere videtur quod fit pro hominis salute. Nam inferiores creaturae corporales in usum hominis cedere videntur, et ei quodammodo esse subiectae. Superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine ultimi finis consecutionem, ut ex superioribus (l.3, c.25) patet. Et sic conveniens videtur ut universalis omnium causa illam creaturam in unitatem personae assumeret in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

Considerandum est[1] etiam quod solius rationalis naturae est per se agere: creaturae enim irrationales magis aguntur naturali impetu quam agant per seipsas. Unde magis sunt in ordine instrumentalium causarum quam se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturae a Deo oportuit esse quae per se agere posset tanquam agens principale. Nam ea quae agunt sicut instrumenta, agunt inquantum sunt mota ad agendum: principale vero agens ipsum per se agit. Si quid igitur agendum fuit divinitus per aliquam irrationalem creaturam, suffecit, secundum huius creaturae conditionem, quod solum moveretur a Deo: non autem quod assumeretur in persona ut ipsamet ageret, quia hoc eius naturalis conditio non recepit, sed solum conditio rationalis naturae. Non igitur fuit conveniens quod Deus aliquam irrationalem naturam assumeret, sed rationalem, scilicet angelicam vel humanam.

[1] Cf. A. Patfoort, *Amorces en s. Thomas de l'idée d'un "moi humain" dans le Christ"*: Revue des sciences philosophiques et théologiques 48 (1964) 198-204.

Et quamvis angelica natura quantum ad naturales proprietates inveniatur excellentior quam humana natura, ut *quarta* ratio proponebat, tamen humana congruentius fuit assumpta. Primo quidem, quia in homine peccatum expiabile esse potest: eo quod eius electio non immobiliter fertur in aliquid, sed a bono potest perverti in malum, et a malo reduci in bonum: sicut etiam in hominis ratione contingit, quae, quia ex sensibilibus et per signa quaedam colligit veritatem, viam habet ad utrumque oppositorum. Angelus autem, sicut habet immobilem apprehensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscit, ita etiam habet immobilem electionem: unde vel in malum omnino non fertur; vel si in malum feratur, immobiliter fertur; unde eius peccatum expiabile esse non potest. Cum igitur praecipua causa videatur divinae incarnationis esse expiatio peccatorum, ut ex Scripturis divinis docemur[2], congruentius fuit humanam naturam quam angelicam assumi a Deo.—Secundo quia assumptio creaturae a Deo est in persona, non in natura, ut ex superioribus (c.39.41) patet. Convenientius igitur assumpta est hominis natura quam angelica: quia in homine aliud est natura et persona, cum sit ex materia et forma compositus; non autem in angelo, qui immaterialis est.—Tertio, quia angelus, secundum proprietatem suae naturae, propinquior erat ad Deum cognoscendum quam homo, cuius cognitio a sensu oritur. Sufficiebat igitur quod angelus a Deo intelligibiliter instrueretur de veritate divina. Sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret. Quod per incarnationem est factum.—Ipsa etiam distantia hominis a Deo magis repugnare videbatur fruitioni di-

Y aunque la naturaleza angélica, según sus propiedades naturales, sea más excelente que la humana, como proponía la *cuarta razón*, sin embargo, más convenientemente fue asumida la humana. En primer lugar, porque en el hombre el pecado puede ser expiable, en cuanto que su elección no se dirige inmutablemente al objeto, puesto que del bien puede volverse al mal y del mal al bien; como acontece también con la razón humana, que, como extrae la verdad de las cosas sensibles y por ciertos signos, tiene el camino expedito para los dos extremos opuestos. Sin embargo, el ángel, como tiene una aprehensión inmóvil, porque por simple inteligencia conoce inmutablemente, tiene también idéntica elección; por eso, o no se inclina absolutamente al mal o, si se inclina, hácelo inmutablemente; por lo tanto, su pecado no puede ser expiable. Luego, siendo la causa principal de la divina encarnación la expiación de los pecados, según enseñan las Sagradas Escrituras, fue más conveniente que Dios asumiera la naturaleza humana y no la angélica.—En segundo lugar, como la asunción de la criatura por Dios es en la persona y no en la naturaleza, según consta por lo dicho, fue, pues, conveniente que asumiera la naturaleza humana y no la angélica; porque en el hombre se distinguen la naturaleza y la persona, pues está compuesto de materia y forma; pero en el ángel no, porque es inmaterial.—En tercer lugar, como el ángel estaba por su condición natural más cerca para conocer a Dios que el hombre, cuyo conocimiento nace de los sentidos, le hubiera bastado con ser instruido por Dios inteligiblemente acerca de la verdad divina. Mas la condición del hombre requería que Dios le instruyera sensiblemente sobre su propia humanidad. Lo que se verificó por la encarnación.—Incluso la misma distancia entre el hombre y Dios parecía impedir más el goce de lo divino. En consecuencia, más necesidad tuvo el hombre

[2] Mt 1,21; 1 Tim 1,15; 3 q.1 a.3; supra, c.50.

que el ángel de ser asumido por Dios, para confirmarse en la esperanza de la felicidad eterna.—Además, como el hombre es el término de las criaturas, tal como si todas ellas le precediesen en el orden de la generación natural, únese convenientemente al primer principio universal como cerrando el círculo de la perfección de todas las cosas.

El hecho de que Dios asumiese la naturaleza humana no es ocasión de error, según proponía la *quinta razón.* Porque, como ya dijimos, la asunción de la humanidad fue hecha en la unidad de persona y no en la unidad de naturaleza; y decimos no en la unidad de naturaleza, para no vernos precisados a pensar con quienes afirmaron que Dios no fue exaltado sobre todas las cosas, diciendo que era el alma del mundo o algo semejante.

Y, aunque hayan nacido algunos errores en torno a la encarnación, como objetaba la *sexta razón,* sin embargo, está claro que muchos más fueron destruidos después de ella. Pues, así como de la creación de las cosas, procedente de la bondad divina, se siguieron algunos males debidos a la condición de las criaturas, que son falibles, así también no es de admirar si, habiéndose manifestado la Verdad divina, hayan nacido algunos errores por defecto de la mente humana. Sin embargo, tales errores sirvieron de estímulo a los fieles para buscar y entender más diligentemente la verdad de lo divino, tal cual sucede con los males que sobrevienen a las criaturas, los cuales son ordenados por Dios para algún bien.

Todo bien creado, comparado con la bondad divina, es un bien exiguo; sin embargo, como en las cosas creadas nada puede ser mayor que la salvación de la criatura racional, que consiste en el goce de la misma bondad divina, síguese que la encarnación divina, mediante la cual se consiguió la salvación humana, fue de

vinae. Et ideo magis indiguit homo quam angelus assumi a Deo, ad spem de beatitudine concipiendam.—Homo etiam, cum sit creaturarum terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine praesupponens, convenienter primo rerum principio unitur, ut quadam circulatione [3] perfectio rerum concludatur.

Ex hoc autem quod Deus humanam naturam assumpsit, non datur erroris occasio, ut *quinta* ratio proponebat. Quia assumptio humanitatis, ut supra habitum est, facta est in unitate personae: non in unitate naturae, ut sic oporteat nos consentire his qui posuerunt Deum non esse super omnia exaltatum, dicentes Deum esse animam mundi, vel aliquid huiusmodi.

Licet autem circa incarnationem Dei sint aliqui errores exorti, ut *sexto* obiiciebatur, tamen manifestum est multo plures errores post incarnationem fuisse sublatos. Sicut enim ex creatione rerum, a divina bonitate procedente, aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quae deficere possunt; ita etiam non est mirum si, manifestata divina veritate, sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum. Qui tamen errores exercuerunt fidelium ingenia ad diligentius divinorum veritatem exquirendam et intelligendam: sicut et mala quae in creaturis accidunt, ordinat Deus ad aliquod bonum.

Quamvis autem omne bonum creatum, divinae bonitati comparatum, exiguum inveniatur, tamen quia in rebus creatis nihil potest esse maius quam salus rationalis creaturae, quae consistit in fruitione ipsius bonitatis divinae; cum ex incarnatione divina consecuta sit salus humana, non parum uti-

[3] Cf. I *Sent.* d.14 q.11 a.2.

litatis praedicta incarnatio attulit mundo, ut *septima* ratio procedebat.—Nec oportuit propter hoc quod ex incarnatione divina omnes homines salvarentur: sed tantum illi qui praedictae incarnationi adhaerent per fidem et fidei sacramenta. Est siquidem incarnationis divinae virtus sufficiens ad omnium hominum salutem: sed quod non omnes ex hoc salvantur, ex eorum indispositione contingit, quod incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato Deo per fidem et amorem non inhaerendo.—Non enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, per quam possunt vel inhaerere vel non inhaerere Deo incarnato: ne bonum hominis coactum esset, et per hoc absque merito et illaudabile redderetur.

Praedicta etiam Dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. Divinitas enim nullo modo convenientius manifestari potest quam per ea quae sunt propria Dei. Est autem Dei proprium quod naturae leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est auctor. Convenientissime igitur probatur aliquid esse divinum per opera quae supra leges naturae fiunt, sicut quod caeci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. Huiusmodi quidem opera Christus effecit. Unde et ipse per haec opera quaerentibus, *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* [4] suam divinitatem demonstravit, dicens [5]: *Caeci vident, claudi ambulant, surdi audiunt* etcetera. Alium autem mundum creare necesse non erat: nec ratio divinae sapientiae, nec rerum natura hoc habebat.—Si autem dicatur, ut *octava* ratio proponebat, quod huiusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur: tamen considerandum est quod multo differentius et divinius Chris-

gran utilidad para el mundo, contra lo objetado por la *razón séptima.*—Mas, por el hecho de la encarnación divina, no fue necesario que todos los hombres se salvaran, sino solamente aquellos que por la fe y los sacramentos de la fe se unieran a dicha encarnación. En efecto, la virtud de la encarnación divina es suficiente para salvar a todos los hombres; pero que de hecho no se salven todos obedece a su falta de disposición, al no querer recibir en sí el fruto de la encarnación, no adhiriéndose por la fe y el amor al Dios encarnado.—Porque no había de quitárseles la libertad de albedrío, por la cual pueden unirse o no al Dios encarnado, para que el bien del hombre no sufriera coacción y por ésta no fuera capaz de mérito ni de alabanza.

También dicha encarnación de Dios fue manifestada a los hombres con indicios suficientes. Pues la divinidad de ningún modo puede manifestarse más convenientemente que por aquellas cosas que son propias de Dios. Y propio de Dios es que pueda cambiar las leyes de la naturaleza, haciendo algo que exceda a la misma, de la cual es autor. Por consiguiente, convenientísimamente se prueba que algo es divino por las obras que se realizan fuera del alcance de las leyes de la naturaleza, como que los ciegos vean, los leprosos se curen, los muertos resuciten. Y Cristo realizó semejantes obras. Por ellas El demostró su divinidad a quienes buscaban estas obras. *¿Eres tú el que viene o hemos de esperar a otro?,* y les dijo: *Los ciegos ven, los cojos andan y los sordos oyen.* No era, pues, necesario crear otro mundo, pues ni la naturaleza de la sabiduría divina ni la de las cosas exigían esto.—Mas si se dijere, según proponía la *razón octava,* que estos mismos milagros fueron hechos también por otros, según se lee, sin embargo, se ha de tener en cuenta que

[4] Mt 11,3.
[5] Mt 11,5: "... ambulant, leprosi mundantur, surdi..." (Vulg.); cf. Is 35,5-6.

Cristo los realizó mucho más divina y diferentemente que los otros. Pues algunos se lee que los hicieron orando; Cristo, mandando, como por propia virtud. Y no sólo hizo éstos, sino que concedió también a otros el poder para hacer los mismos y otros mayores, que hicieron con sólo invocar el nombre de Cristo. Y Cristo no hizo milagros corporales solamente, sino también espirituales, que son mucho mayores; a saber: por Cristo y por la invocación de su nombre les fue dado el Espíritu Santo, por quien se encendieron los corazones en el afecto de la caridad divina, y las mentes aprendieron repentinamente la ciencia de las cosas divinas, y las lenguas de los sencillos se tornaron hábiles para proponer la verdad divina a los hombres. Y estas obras, que ningún simple hombre pudo hacer, son claro indicio de la divinidad de Cristo. Por eso dice el Apóstol que la salvación de los hombres, *habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor, fue entre nosotros confirmada por los que le oyeron. Atestiguándola Dios con señales, prodigios y diversos milagros y dones del Espíritu Santo, conforme a su voluntad.*

Dado el caso de que la encarnación de Dios fuera necesaria para la salvación del género humano, no fue conveniente que Dios se encarnara desde el principio del mundo, como argüía la *novena razón.* En primer lugar, porque convenía que por el Dios encarnado se prestara a los hombres la medicina contra los pecados, como quedó establecido antes. Pero a nadie se le ofrece convenientemente la medicina contra el pecado si antes no reconoce su propio defecto, para que así, abandonando la presunción, ponga el hombre humildemente su esperanza en Dios, que es el único que puede sanar el pecado, como antes se declaró. Y dícese esto porque el hombre podía confiar presuntuosamente en su propia ciencia y en su propio poder. Por esto hubo de ser abandonado por algún tiempo a su propia suer-

tus effecit. Nam alii orando haec fecisse leguntur: Christus autem imperando, quasi ex propria potestate. Et non solum ipse haec fecit, sed et aliis eadem et maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam invocationem nominis Christi huiusmodi miracula faciebant. Et non solum corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia, quae sunt multo maiora: scilicet quod per Christum, et ad invocationem nominis eius, Spiritus Sanctus daretur, quo accenderentur corda caritatis divinae affectu; et mentes instruerentur subito in scientia divinorum; et linguae simplicium redderentur disertae [6], ad divinam veritatem hominibus proponendam. Huiusmodi autem opera indicia sunt expressa divinitatis Christi, quae nullus purus homo facere potuit. Unde Apostolus, ad Hebr (2,3.4), dicit quod salus hominum, *cum initium accepisset enarrari per Dominum, per eos qui audierunt in nos confirmata est, attestante Deo signis et virtutibus et variis Spiritus Sancti distributionibus.*

Licet autem saluti totius humani generis Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quod a principio mundi Deus incarnaretur, ut *nono* obiiciebatur. Primo quidem, quia per Deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, ut superius (c. praec.) habitum est. Contra peccatum autem alicui convenienter medicina non affertur nisi prius suum defectum recognoscat: ut sic per humilitatem homo, de seipso non praesumens, iactet spem suam in Deum, a quo solo potest sanari peccatum, ut supra (c. praec. et l.3, c.157) habitum est. Poterat autem homo de seipso praesumere et quantum ad scientiam, et quantum ad virtutem. Relinquendus igitur aliquando fuit sibi, ut experiretur quod ipse sibi

[6] Cf. Sap 10,21: "et linguas infantium fecit disertas": cf. Act 4,13.

non sufficeret ad salutem: neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptae, homo legem naturae transgressus est; neque per virtutem propriam, quia, data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccavit. Et sic oportuit ut demum homini, neque de scientia neque de virtute praesumenti, daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem: scilicet gratia Christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret; et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret. Sic igitur factum est quod essent tres status humani generis: primus ante legem; secundus sub lege; tertius sub gratia.—Deinde per Deum incarnatum praecepta et documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanae naturae, quod non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta ut ad perfectionem perveniat: quod in instructione puerorum videmus, qui primo de minimis instruuntur, nam a principio perfecta capere non valent. Similiter etiam, si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur et magna, non statim caperet nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur conveniens fuit ut a principio humanum genus instrueretur de his quae pertinent ad suam salutem per aliqua levia et minora documenta per patriarchas et legem et prophetas, et tandem, in consummatione temporum, perfecta doctrina Christi proponeretur in terris: secundum quod Apostolus dicit, ad Gal (4,4): *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum in terris.* Et ibidem (3,24) dicitur quod *lex paedagogus noster fuit in Christo, sed iam non sumus sub paedagogo.*—Simul etiam considerandum est quod, sicut adventum magni regis oportet aliquos nuntios praecede-

te, para que experimentase que no se bastaba a sí mismo para recobrar la salud: ni por la ciencia natural, porque antes del tiempo de la ley escrita el hombre faltó a la ley de la naturaleza, ni tampoco por su propio poder, porque, habiéndosele dado el conocimiento del pecado por la ley, aun pecó por flaqueza. Y así fue preciso que, finalmente, se diese al hombre, que no presumía de ciencia ni de poder, un auxilio eficaz contra el pecado por la encarnación de Cristo, a saber, la gracia de Cristo, que le instruyera en las cosas dudosas, para que no fallase al conocer, y le fortaleciera contra el asalto de las tentaciones, para que no cayese por flaqueza. Así, pues, sucedió que fuesen tres los estados del género humano: el primero, antes de la ley; el segundo, bajo la ley, y el tercero, bajo la gracia.—Por otra parte, Dios encarnado había de dar a los hombres preceptos y enseñanzas perfectas. Pero la naturaleza humana, dada su condición, requiere no ser llevada instantáneamente a lo perfecto, antes bien, ha de ser conducida de la mano, a través de lo imperfecto, hasta llegar a la perfección, como vemos en la instrucción de los niños, quienes primeramente se instruyen en las cosas pequeñas, por no ser capaces de captar en un principio las cosas perfectas. Del mismo modo, si a una muchedumbre se le proponen cosas inauditas y grandes, de no estar acostumbrada de antemano a considerar cosas menores, no las entiende al instante. Así, pues, fue preciso que el género humano fuera en un principio enseñado sobre lo que concierne a la salvación con algunas fáciles y pequeñas enseñanzas por medio de los patriarcas, la ley y los profetas hasta que, llegada la plenitud de los tiempos, se diese a conocer en la tierra la perfecta doctrina de Cristo, según lo que dice el Apóstol en la carta a los Gálatas: *Mas, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo a la tierra;* y también: *La ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo..., pero ya no*

estamos bajo el ayo.—Al mismo tiempo, se ha de considerar que, así como conviene que la llegada de algún rey vaya precedida de algunos nuncios, para que los súbditos se dispongan a recibirlo reverentemente, así convino que precedieran muchas cosas a la venida de Dios a la tierra, para que los hombres estuvieran preparados a recibir al Dios encarnado. Como así sucedió, cuando las inteligencias de los hombres quedaron, por las promesas y enseñanzas precedentes, en disposición de creer más fácilmente a aquel que previamente había sido anunciado y de recibirle con mayor deseo a causa de las promesas anticipadas.

Y, aunque la venida del Dios encarnado al mundo hubiera sido lo más necesario para la salvación humana, sin embargo, no fue necesario que habitase entre los hombres hasta el fin del mundo, como proponía la *razón décima.* Pues esto hubiera sido en desdoro de la reverencia que los hombres debían dar al Dios encarnado, porque, viéndole vestido de carne semejante a la suya, no le tendrían en mayor aprecio que a los otros. Y por eso, cuando desapareció de entre los hombre, después de las cosas admirables que hizo en la tierra, comenzaron a reverenciarle más. Por la misma razón, tampoco dio a sus discípulos la plenitud de su Espíritu mientras habitó con ellos, como si su ausencia sirviérales para disponer mejor sus ánimos a la recepción de los dones espirituales. Por lo cual El mismo les decía: *Porque si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros, pero si me fuere, os lo enviaré.*

Además, no fue preciso que Dios asumiera carne impasible e inmortal, según aducía la *razón undécima,* sino más bien pasible y mortal. En primer lugar, porque era en verdad necesario que los hombres conocieran el beneficio de la encarnación y así se inflamaran en el amor divino. Pues fue preciso, para manifestar la verdad de la encarnación, que tomara carne semejante a la humana, es decir, pasible y mortal. Porque, si hu-

re, ut praeparentur subditi ad eum r e v e r e n t i u s suscipiendum; ita oportuit adventum Dei in terras multa praecedere, quibus homines essent parati ad Deum incarnatum suscipiendum. Quod quidem factum est dum per praecedentia promissa e t documenta hominum mentes dispositae sunt, ut facilius ei crederent qui ante praenuntiatus erat, et desiderantius susciperetur propter priora promissa.

Et licet adventus Dei incarnati in mundum esset maxime necessarius humanae saluti, tamen non fuit necessarium quod usque ad finem mundi cum hominibus conversaretur, ut *decima* ratio proponebat. Hoc enim derogasset reverentiae quam homines debebant Deo incarnato exhibere: dum, videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo ultra alios homines aestimassent. Sed eo, post mira quae gessit in terris, suam praesentiam hominibus subtrahente, magis ipsum revereri coeperunt. Propter quod etiam suis discipulis plenitudinem Spiritus Sancti non dedit quandiu cum eis conversatus fuit quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis praeparatis. Unde ipse eis dicebat (Io 16,7): *Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos.*

Non oportuit autem Deum carnem impassibilem et immortalem suscipere, secundum quod *undecima* ratio proponebat: sed magis passibilem et mortalem. Primo quidem, quia necessarium erat hominibus quod beneficium Incarnationis cognoscerent, ut ex hoc ad divinum amorem inflammarentur. Oportuit autem, ad veritatem incarnationis manifestandam, quod carnem similem aliis hominibus

sumeret, scilicet passibilem et mortalem. Si enim impassibilem et immortalem carnem suscepisset, visum fuisset hominibus, qui talem carnem non noverant, quod aliquod phantasma esset, et non veritas carnis.—Secundo, quia necessarium fuit Deum carnem assumere ut pro peccato humani generis satisfaceret. Contingit autem unum pro alio satisfacere, ut in Tertio (c.158) ostensum est, ita tamen quod poenam pro peccato alteri debitam ipse, sibi non debitam, voluntarie assumat. Poena autem consequens humani generis peccatum est mors et aliae passibilitates vitae praesentis, sicut supra (c.50) dictum est: unde et Apostolus dicit, ad Rom (5,12): *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.* Oportuit igitur ut carnem passibilem et mortalem Deus assumeret absque peccato, ut sic, patiendo et moriendo, pro nobis satisfaceret et peccatum auferret. Et hoc est quod Apostolus dicit, ad Rom.[7], quod *Deus misit Filium suum in similitudinem carnis peccati,* idest, habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem et mortalem; et subdit, *ut de peccato damnaret peccatum in carne,* idest, ut per poenam quam in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum a nobis auferret.—Tertio, quia per hoc quod carnem passibilem et mortalem habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, et eis virtuose utendo.—Quarto, quia per hoc magis ad spem immortalitatis erigimur, quod ipse de statu carnis passibilis et mortalis mutatus est in impassibilitatem et immortalitatem carnis: quod etiam de nobis sperare possumus, qui carnem gerimus passibilem et mortalem. Si vero a principio carnem impassibilem et immortalem assumpsisset, nulla daretur occasio im-

biera asumido carne impasible e inmortal, les hubiese parecido a los hombres, que tal carne no conocían, un fantasma y no una verdadera encarnación.—En segundo lugar, porque fue necesario que Dios asumiese la carne para satisfacer por el pecado del género humano. Pues sucede que uno satisface por otro, como se demostró, cuando asume voluntariamente el castigo que no merece, en lugar de aquel que lo merecía por su pecado. Mas el castigo consiguiente al pecado del género humano es la muerte y otros sufrimientos de la vida presente, como se ha dicho. Por eso dice el Apóstol: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte.* Luego fue preciso que Dios asumiese carne pasible y mortal sin pecado para que así, padeciendo y muriendo, satisfaciese por nosotros y nos quitara el pecado. Y esto es lo que enseña el Apóstol: *Enviando Dios a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado,* es decir, teniendo carne semejante a los pecadores, a saber, pasible y mortal y añade: *Por el pecado castigó al pecado en la carne,* es decir, para que quitase en nosotros el pecado por el castigo que sufrió en la carne por nuestro pecado. — En tercer lugar, por tener carne pasible y mortal, nos dio ejemplos más eficaces de virtud, superando virilmente las pasiones de la carne y usando de ellas virtuosamente.—En cuarto lugar, porque, pasando El del estado de carne pasible y mortal a la impasibilidad e inmortalidad de la carne, más nos animamos a esperar en la propia inmortalidad los que conllevamos la carne pasible y mortal. Pues, si en un principio hubiera asumido carne impasible e inmortal, no se les ofrecería ocasión de esperar la inmortalidad a quienes experimentan en sí mismos la mortalidad y la corruptibilidad.—Además, el oficio de mediador requería que tuviese de común con nos-

[7] C.8,3: "Deus Filium suum mittens... et de peccato damnavit" (Vulg.).

otros la carne pasible y mortal, y con Dios el poder y la gloria, para que, librándonos de lo que tenía de común con nosotros, o sea, el sufrir y la muerte, nos condujera a lo que era común a El y a Dios. Pues fue mediador para unirnos a Dios.

Igualmente, tampoco fue conveniente que el Dios encarnado llevara en este mundo una vida opulenta o sobresaliente en honras y dignidades, como concluía el *argumento duodécimo.* En primer lugar, porque había venido para alejar al espíritu humano de las cosas terrenas y elevarlo a lo divino. Por eso fue preciso que, para mover a los hombres con su ejemplo al desprecio de las riquezas y de cuantas cosas desean los mundanos, llevase vida necesitada y pobre en este mundo.—En segundo lugar, porque, si hubiese tenido abundantes riquezas y desempeñado el más alto cargo, lo que hizo divinamente como Dios se hubiese atribuido a su poder mundano. Por eso fue una prueba contundente de su divinidad el que, sin el apoyo del poder secular, mejorara totalmente al mundo.

Esto evidencia también cuál sea la solución que se ha de dar a lo que se objetaba en el *argumento décimotercero.*

Y no está lejos de lo verosímil que el Hijo de Dios, encarnado, obedeciendo al precepto del Padre, sufrió la muerte, según enseña el Apóstol. Pues los preceptos que Dios impone a los hombres son sobre obras virtuosas, y cuanto más perfectamente realiza uno un acto virtuoso, tanto más obedece a Dios. Ahora bien, la caridad es la principal virtud, pues todas guardan relación con ella. Luego Cristo, al realizar un acto perfectísimo de caridad, fue el más obediente a Dios; porque no hay acto más perfecto de caridad que el sopor-

mortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem et corruptibilitatem experiuntur.—Hoc etiam mediatoris officium requirebat quod, cum communem haberet nobiscum passibilem carnem et mortalem, cum Deo vero virtutem et gloriam: ut auferens a nobis quod nobiscum commune habebat, scilicet passionem et mortem, ad id nos duceret quod sibi et Deo erat commune. Fuit enim mediator ad coniungendum nos Deo.

Similiter etiam non fuit expediens quod Deus incarnatus vitam in hoc mundo ageret opulentam et honoribus seu dignitatibus sublimem, ut *duodecima* ratio concludebat. Primo quidem, quia ad hoc venerat ut mentes hominum, terrenis deditas, a terrenis abstraheret et ad divina elevaret. Unde oportuit, ut suo exemplo homines in contemptum divitiarum et aliorum quae mundani desiderant duceret, quod inopem et privatam vitam ageret in hoc mundo.—Secundo quia, si divitiis abundasset et in aliqua maxima dignitate constitutus fuisset, id quod divine gessit magis potentiae saeculari quam virtuti divinitatis fuisset attributum. Unde efficacissimum argumentum suae divinitatis fuit quod absque adminiculo potentiae saecularis totum mundum in melius commutavit.

Unde patet etiam solutio ad id quod *decimotertio* obiiciebatur.

Non est autem procul a vero quod Filius Dei incarnatus obediens praecepto Patris mortem sustinuit, secundum doctrinam Apostoli (Phil 2,8). Praeceptum enim Dei est ad homines de operibus virtutum: et quanto aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tanto magis Deo obedit. Inter alias autem virtutes praecipua caritas est, ad quam omnes aliae referuntur. Christus igitur, dum actum caritatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit. Nullus enim est actus caritatis per-

fectior quam quod homo pro amore alicuius etiam mortem sustineat: secundum quod ipsemet Dominus dicit[8]: *Maiorem caritatem nemo habet quam quod animam suam ponat quis pro amicis suis.* Sic igitur invenitur Christus, mortem sustinens pro salute hominum et ad gloriam Dei Patris, Deo maxime obediens fuisse, actum caritatis perfectum exequendo. Nec hoc repugnat divinitati ipsius, ut *quartadecima* ratio procedebat. Sic enim facta est unio in persona ut proprietas utriusque naturae maneret, divinae scilicet et humanae, ut supra (c.41) habitum est. Et ideo, patiente Christo etiam mortem et alia quae humanitatis sunt, divinitas impassibilis mansit, quamvis, propter unitatem personae, dicamus Deum passum et mortuum. Cuius exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia, moriente carne, anima remanet immortalis.

Sciendum est etiam quod, licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, ut *quintadecima* ratio proponebat, est tamen ad virtutem, per quam homo mortem fortiter sustinet, et ex caritate periculis mortis se obiicit. Et sic voluntas Dei fuit de morte Christi, inquantum Christus eam ex caritate suscepit et fortiter sustinuit.

Unde patet quod non fuit impium et crudele quod Deus Pater Christum mori voluit, ut *sextadecima* ratio concludebat. Non enim coegit invitum, sed complacuit ei voluntas qua ex caritate Christus mortem suscepit. Et hanc etiam caritatem in eius anima operatus est[9].

Similiter etiam non inconvenienter dicitur quod propter humilitatem demonstrandam Christus mortem crucis voluit pati. Et revera quidem humilitas in Deum non cadit, ut *decimaseptima* ratio

tar un hombre la muerte por amor de otro, como dice el mismo Señor: *Nadie tiene mayor amor que este de dar la vida por sus amigos.* Así, pues, tenemos que Cristo, sufriendo la muerte por la salvación de los hombres y para gloria de Dios Padre, fue el más obediente a Dios, realizando un acto perfecto de caridad. Y esto no es contrario a su divinidad, como afirmaba la *razón décimocuarta.* Pues la unión en la persona se hizo de tal manera que permaneciera lo propio de ambas naturalezas, o sea, la divina y la humana, como antes sostuvimos. Y por eso, padeciendo Cristo la muerte y cuanto pertenece a la humanidad, su divinidad permaneció impasible, aunque, en atención a la unidad de persona, digamos que Dios padeció y murió. Puede servirnos de ejemplo lo que observamos en nosotros mismos: que, muriendo la carne, el alma permanece inmortal.

Se ha de saber también que, aunque Dios no quiera la muerte de los hombres, como aseguraba la *razón décimoquinta,* quiere, sin embargo, la virtud, por la cual el hombre sufre con valentía la muerte y se expone a sufrirla por caridad. Y así fue voluntad de Dios que Cristo muriera, en cuanto que Cristo soportó la muerte por caridad y la sufrió con fortaleza.

Esto manifiesta que no fue impío ni cruel que Dios Padre quisiera la muerte de Cristo, como concluía la *razón décimosexta.* Pues no le obligó a la fuerza, sino que se complació en que Cristo aceptase voluntariamente la muerte por amor; amor que El mismo obró en su alma.

Igualmente, tampoco hay inconveniente en decir que Cristo quiso padecer muerte de cruz para enseñar la humildad. Porque ciertamente, en Dios no cabe humildad, como proponía la *décimoseptima razón;* pues la

[8] Io 15,13: "... hac dilectionem... ut animam" (Vulg.).
[9] Cf. 3 q.49 a.4.

virtud de la humildad consiste en mantenerse dentro de los propios términos, sin llegar a lo que está sobre sí, estando, en cambio, sometido a lo superior; se ve, pues, que la humildad no puede convenir a Dios, que no tiene superior, por estar El mismo sobre todas las cosas. Pero, si uno se somete temporalmente por humildad al igual o al inferior, esto es porque juzga en algún sentido como superior a quien, en absoluto, es igual o inferior a él. Luego, aunque la virtud de la humildad no convenga a Cristo según su naturaleza divina, le pertenece, sin embargo, según su naturaleza humana, haciéndose dicha humildad más laudable por su divinidad; pues la dignidad de la persona engrandece la alabanza de la humildad, como sucede cuando algún magnate vese por cierta necesidad en trance de padecer bajezas. Mas en el hombre no puede haber dignidad más alta que la de ser Dios. Por eso, la humildad del Hombre-Dios es la más grande humildad, pues soportó las bajezas que convenía padeciera para salvar a los hombres. Porque los hombres, inducidos por la soberbia, eran amadores de la gloria mundana. Así, pues, para que la afición humana de amar la gloria mundana se trocara en amor de la gloria divina, quiso padecer la muerte, no una cualquiera, sino la más afrentosa. Pues hay quienes, no temiendo la muerte, aborrecen una muerte vil. Y así, para despreciar también ésta, el Señor animó a los hombres con el ejemplo de su muerte.

Y aunque los hombres hubieran podido ser informados sobre la humildad, instruidos por las enseñanzas divinas, como decía al argumento *décimoctavo*, sin embargo, mueven más a obrar los hechos que las palabras, y tanto más eficazmente mueven cuanto más cierta es la opinión que se tiene de la bondad de

proponebat: quia virtus humilitatis in hoc consistit ut aliquis infra suos terminos se contineat, ad ea quae supra se sunt non se extendens, sed superiori se subiiciat; unde patet quod Deo humilitas convenire non potest, qui superiorem non habet, sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel aequali vel inferiori se ex humilitate aliquando subiiciat, hoc est quia secundum aliquid eum qui simpliciter vel aequalis vel inferior est, superiorem se arbitratur. Quamvis igitur Christo secundum divinam naturam humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi secundum humanam naturam, et eius humilitas ex eius divinitate laudabilior redditur: dignitas enim personae adiicit ad laudem humilitatis; puta quando, pro aliqua necessitate, expedit aliquem magnum aliqua infima pati. Nulla autem tanta dignitas esse potest hominis quam quod sit Deus. Unde hominis Dei humilitas maxime laudabilis invenitur, dum abiecta sustinuit quae pro salute hominum ipsum pati expediebat. Erant enim homines, propter superbiam, mundanae gloriae amatores. Ut igitur hominum animos ab amore mundanae gloriae in amorem divinae gloriae transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcumque, sed abiectissimam. Sunt enim quidam qui, etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam. Ad quam etiam contemnendam Dominus homines animavit suae mortis exemplo.

Et licet homines ad humilitatem informari potuerint divinis sermonibus instructi, ut *decimaoctava* ratio proponebat: tamen ad agendum magis provocant facta quam verba [10]; et tanto efficacius facta movent, quanto certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. Un-

[10] Cf. AUGUST., *De civ. Dei* II c.7; PL 41,53; SÉNECA, *Epist.* 6; AUGUST., *Epist.* 118 a.56 c.3,17: PL 33,440; SAN GREGORIO MAGNO, *Hom. in Ezech.* 1.2 hom.7 n.3: PL 76,1014B.

de, licet aliorum hominum multa humilitatis exempla [11] invenirentur, tamen expedientissimum fuit ut ad hoc hominis Dei provocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse; et cuius humilitas tanto est mirabilior quanto maiestas sublimior.

Manifestum est etiam ex praedictis quod oportuit Christum mortem pati, non solum ut exemplum praeberet mortem contemnendi propter veritatis amorem, sed ut etiam aliorum peccata purgaret. Quod quidem factum est dum ipse, qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, ut in se poenam aliis debitam, pro aliis satisfaciendo, susciperet. Et quamvis sola Dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, ut *decimanona* ratio proponebat, tamen in remissione peccati exigitur etiam aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur: ut scilicet satisfaciat ei quem offendit. Et quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus hoc pro omnibus fecit, mortem voluntariam ex caritate patiendo.

Et quamvis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui peccavit, ut *vigesima* ratio proponebat, tamen in satisfaciendo unus potest alterius poenam ferre. Quia dum poena pro peccato infligitur, pensatur eius qui punitur iniquitas: in satisfactione vero, dum quis, ad placandum eum quem offendit, voluntarie poenam assumit, satisfacientis caritas et benevolentia aestimatur, quae maxime apparet cum quis pro alio poenam assumit. Et ideo Deus satisfactionem unius pro alio acceptat, ut etiam in tertio libro (c.158) ostensum est.

Satisfacere autem pro toto humano genere, ut supra (c. praec.) ostensum est, nullus homo purus poterat: nec ad hoc angelus suf-

quien obra de tal modo. Por lo cual, aunque se hallasen muchos ejemplos de humildad en otros hombres, no obstante, fue convenientísimo que fueran impulsados a ello por el ejemplo del Dios-Hombre, quien sabemos que no pudo errar y cuya humildad es tanto más admirable cuanto más sublime es su majestad.

Se ve, pues, por lo dicho, que fue preciso que Cristo padeciera la muerte, no sólo para dar ejemplo de desprecio a la muerte por amor de la verdad, sino también para purgar los pecados de los demás. Lo que en efecto sucedió cuando El, que no tenía pecado, quiso padecer la muerte debida al pecado para que, satisfaciendo por los demás, recibiera en sí la pena debida a los otros. Y aunque sólo la gracia de Dios baste para perdonar los pecados, como afirmaba la *razón décimonona*, sin embargo, para la remisión del pecado se exige también algo de parte de aquel a quien el pecado se perdona, o sea, que satisfaga a quien ofendió. Y, no pudiéndolo hacer los demás por sí mismos, hízolo Cristo por todos, padeciendo por caridad la muerte voluntaria.

Y aunque para castigar los pecados convenga castigar a quien pecó, como proponía la *vigésima razón*, no obstante, para satisfacer puede uno padecer la pena de otro. Porque, cuando se impone el castigo por el pecado, se calcula la iniquidad del reo; sin embargo, en la satisfacción, cuando uno para aplacar a quien ofendió asume voluntariamente el castigo, se tiene en cuenta la caridad y benevolencia de quien satisface, que se manifiesta principalmente cuando alguien asume el castigo por otro. Y así Dios acepta la satisfacción de uno por otro, como en el libro tercero se demostró.

Pero ningún simple hombre podía satisfacer por todo el género humano, como quedó demostrado antes; ni bastaba tampoco un ángel, como pro-

[11] Cf. SAN BENITO, *Regula* c.7; SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis et superbiae* c.10,21: PL 182,957B-969C; cf. DOM C. LAMBOT, *L'ordre et le texte des "Degrés d'humilité" dans s. Thomas:* Revue bénédictine 39 (1927) 129-135.

ponía la *razón vigésima primera.* Pues al ángel, aunque en ciertas propiedades naturales sea más noble que el hombre, no obstante, respecto a la participación de la bienaventuranza, a la cual debía ser ordenado por la satisfacción, es igual a él.—Y, además, no se restauraría plenamente la dignidad del hombre si éste quedaba en deuda con el ángel que satisfacía por él.

Se ha de saber también que la muerte de Cristo tuvo virtud para satisfacer por su caridad, por la que padeció voluntariamente la muerte, y no por la iniquidad de quienes le mataban, que pecaron matándole; pues un pecado no se borra con otro pecado, como aseguraba la *vigésima segunda razón.*

Y, aunque la muerte de Cristo hubiera sido satisfactoria por el pecado, sin embargo, no fue preciso que El muriera tantas veces cuantas los hombres pecan, como concluía la *razón vigésima tercera.* Porque la muerte de Cristo fue suficiente para expiar los pecados de todos, tanto por su gran caridad, por la que padeció la muerte, como por la dignidad de la persona que satisfacía, que fue Dios y hombre. Pues vemos que, incluso entre los hombres, cuanto más noble es la persona, tanto se tiene en más el castigo que sufre, bien se mire la humildad y caridad de quien padece o bien la culpa del pecador.

La muerte de Cristo fue suficiente para satisfacer por el pecado de todo el género humano. Porque, aunque sólo murió según la naturaleza humana, como proponía la *razón vigésima cuarta,* no obstante, por la dignidad personal del paciente, que es la persona del Hijo de Dios, su muerte es de gran estima. Porque, como ya dijimos, así como es más criminal la injuria que se infiere a una persona cuando ésta tiene mayor dignidad, así también es más virtuoso y demuestra mayor caridad que la persona más noble se someta a sufrir voluntariamente por los otros.

ficiebat, ut *vigesimaprima* ratio procedebat. Angelus enim, licet quantum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei aequalis.—Et iterum: non plene redintegraretur hominis dignitas, si angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur.

Sciendum autem est quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex caritate ipsius, qua voluntarie mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccaverunt: quia peccatum non deletur peccato, ut *vigesimasecunda* ratio proponebat.

Et quamvis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit quoties homines peccant, ut *vigesimatertia* ratio concludebat. Quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata: tum propter eximiam caritatem qua mortem sustinuit; tum propter dignitatem personae satisfacientis, quae fuit Deus et homo. Manifestum est autem etiam in rebus humanis quod, quanto persona est altior, tanto poena quam sustinet pro maiori computatur, sive ad humilitatem et caritatem patientis, sive ad culpam inferentis.

Ad satisfaciendum autem pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit. Quia, quamvis secundum humanam naturam solum mortuus fuerit, ut *vigesimaquarta* ratio proponebat, tamen ex dignitate personae patientis, quae est persona Filii Dei, mors eius redditur pretiosa. Quia, ut supra[12] dictum est, sicut maioris est criminis alicui personae inferre iniuriam quae maioris dignitatis existit, ita virtuosius est, et ex maiori caritate procedens, quod maior persona pro aliis se subiiciat voluntariae passioni.

[12] Cf. *De rationibus fidei* c.7 (998); *Comp. theol.* I c.231 (489).

Quamvis autem Christus pro peccato originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est tamen inconveniens quod poenalitates ex peccato originali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui etiam redemptionis Christi participes fiunt: ut *vigesimaquinta* ratio procedebat. Hoc enim congruenter et utiliter factum est ut poena remaneret, etiam culpa sublata. Primo quidem, ut esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput. Unde sicut Christus prius multas passiones sustinuit, et sic ad immortalitatis gloriam pervenit; sic decuit ut fideles eius prius passionibus subiacerent, et sic ad immortalitatem pervenirent, quasi portantes in seipsis insignia passionis Christi, ut similitudinem gloriae eius consequerentur; sicut Apostolus, ad Rom[13], dicit: *Heredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Si tamen compatimur, ut et simul glorificemur.*—Secundo quia, si homines venientes ad Iesum statim immortalitatem et impassibilitatem consequerentur, plures homines ad Christum accederent magis propter haec corporalia beneficia quam propter spiritualia bona. Quod est contra intentionem Christi, venientis in mundum ut homines ab amore corporalium ad spiritualia transferret.—Tertio quia, si accedentes ad Christum statim impassibiles et immortales redderentur, hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendam. Et sic meritum fidei minueretur.

Quamvis autem sufficienter pro peccatis humani generis sua morte satisfecerit, ut *vigesimasexta* ratio proponebat, sunt tamen unicuique remedia propriae salutis quaerenda. Mors enim Christi est quasi quaedam universalis causa salutis: sicut peccatum primi ho-

Y aunque Cristo satisficiera suficientemente con su muerte por el pecado original, sin embargo, no hay inconveniente en que permanezcan todavía las penalidades resultantes de dicho pecado en todos cuantos son partícipes de la redención de Cristo, como decía la *vigésima quinta razón.* Porque fue dispuesto por conveniencia y utilidad que permaneciera la pena después de la abolición de la culpa. En primer lugar, para que entre los fieles y Cristo hubiera semejanza, como la hay entre los miembros y la cabeza. Por eso, así como Cristo padeció por anticipado muchas penalidades para llegar a la gloria de la inmortalidad, así convino también que sus fieles se sometieran por anticipado a los sufrimientos para llegar a la inmortalidad, como adornados con las insignias de la pasión de Cristo, para alcanzar una gloria semejante a la suya, según dice el Apóstol: *También herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con El para ser con El glorificados.*—En segundo lugar, porque, si los hombres que acuden a Jesús consiguieran al instante la inmortalidad e impasibilidad, muchos hombres se acercarían a Cristo más bien por estos beneficios corporales que por los bienes espirituales. Lo cual es contra la intención de Cristo, que vino al mundo para que los hombres cambiasen el amor de las cosas terrenas por el de las espirituales.—En tercer lugar, porque, si al acercarse a Cristo se convirtieran instantáneamente los hombres en impasibles e inmortales, esto les impulsaría en cierto modo a abrazar la fe de Cristo. Y así disminuiría el mérito de la fe.

Y aunque con su muerte satisficiera suficientemente por los pecados del género humano, como afirmaba la razón *vigésima sexta,* sin embargo, han de buscarse para cada uno los remedios de su propia salvación. Pues la muerte de Cristo es como cierta causa universal de salvación, tal como

[13] C.8,17: "... et conglorificemur" (Vulg.).

el pecado del primer hombre fue como una causa universal de condenación. Es preciso, pues, que la causa universal se aplique a cada uno especialmente para que perciba su efecto. Luego el pecado del primer hombre llega a cada uno por derivación de la carne, mas el efecto de la muerte de Cristo llega a cada uno por la regeneración espiritual, que es en cierto modo el medio de unión e incorporación a Cristo. Y, por lo tanto, es preciso que cada cual busque ser regenerado por Cristo y recibir aquellas cosas que produce la virtud de la muerte de Cristo.

Y por esto se ve que el influjo de la salvación de Cristo en los hombres no es por la propagación de la naturaleza, sino por el deseo de buena voluntad con que el hombre se une a Cristo. Y así lo que cada uno consigue de Cristo es un bien personal. De ahí que no se transmita a los descendientes como el pecado del primer padre, que se produce por la propagación de la naturaleza. Y de esto se sigue que, aunque los padres hayan sido purificados del pecado original por Cristo, esto no impide, sin embargo, que sus hijos nazcan con pecado original y necesiten de los sacramentos de salvación, como concluía la razón *vigésima séptima*.

Así, pues, todo lo dicho manifiesta de alguna manera que cuanto enseña la fe católica acerca del misterio de la encarnación no aparece ni como imposible ni tampoco como inconveniente.

minis fuit quasi universalis causa damnationis. Oportet autem universalem causam applicari ad unumquemque specialiter, ut effectum universalis causae percipiat. Effectus igitur peccati primi parentis pervenit ad unumquemque per carnis originem: effectus autem mortis Christi pertingit ad unumquemque per spiritualem regenerationem, per quam homo Christo quodammodo coniungitur et incorporatur. Et ideo oportet quod unusquisque quaerat regenerari per Christum, et alia suscipere in quibus virtus mortis Christi operatur.

Ex quo patet quod effluxus salutis a Christo in homines non est per naturae propaginem, sed per studium bonae voluntatis, qua homo Christo adhaeret. Et sic quod a Christo unusquisque consequitur, est personale bonum. Unde non derivatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis, quod cum naturae propagine producitur. Et inde est quod, licet parentes sint a peccato originali mundati per Christum, non tamen est inconveniens quod eorum filii cum peccato originali nascantur, et sacramentis salutis indigeant, ut *vigesimaseptima* ratio concludebat [14].

Sic igitur ex praemissis aliquatenus patet quod ea quae circa mysterium Incarnationis fides catholica praedicat, neque impossibilia neque incongrua inveniuntur.

[14] In cap.53 deest obiectio 27a; cf. ed. Leon. Maior, t.14, hoc loco, et p.25b.

CAPITULUM LVI
De necessitate sacramentorum

CAPITULO LVI
De la necesidad de los sacramentos

Quia vero, sicut iam dictum est (c.55, ad 26), mors Christi est quasi universalis causa humanae salutis; universalem autem causam oportet applicari ad unumquemque effectum: necessarium fuit exhiberi hominibus quaedam remedia per quae eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur. Huiusmodi autem esse dicuntur Ecclesiae sacramenta.

Huiusmodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.

Primo quidem, quia sicut ceteris rebus ita etiam homini Deus providet secundum eius conditionem [1]. Est autem talis hominis conditio quod ad spiritualia et intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur. Oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari.

Secundo, quia instrumenta oportet esse primae causae proportionata. Prima autem et universalis causa humanae salutis est Verbum incarnatum, ut ex praemissis (c. praec.) apparet. Congruum igitur fuit ut remedia quibus universalis causae virtus pertingit ad homines, illius causae similitudinem haberent: ut scilicet in eis virtus divina invisibiliter operaretur sub visibilibus signis.

Tertio, quia homo in peccatum lapsus erat rebus visibilibus indebite inhaerendo. Ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, et propter hoc eis inhaerentes peccasse, per ipsa visibilia con-

Y porque, según se ha dicho, la muerte de Cristo es como la causa universal de la salvación humana, y es preciso que la causa universal se aplique a cada efecto, fue necesario poner al alcance de los hombres algunos remedios mediante los cuales se les aplicara de algún modo el beneficio de la muerte de Cristo. Y estos remedios se llaman sacramentos de la Iglesia.

Pero fue preciso también que semejantes remedios se aplicaran mediante algunos signos visibles.

En primer lugar, porque, del mismo modo que a todas las cosas, Dios provee al hombre atendiendo a su condición. Mas la condición del hombre es tal, que para captar las cosas espirituales e inteligibles ha de ser llevado naturalmente por las cosas sensibles. Luego fue preciso que se entregaran a los hombres los remedios espirituales bajo signos sensibles.

En segundo lugar, porque es preciso que los instrumentos estén proporcionados a la causa primera. Mas la causa primera y universal de la salvación humana es el Verbo encarnado, como consta por lo dicho. Por lo tanto, fue cosa apropiada que los remedios mediante los cuales llega la virtud de la causa universal a los hombres, fueran semejantes a dicha causa, o sea, de modo que la virtud divina obrara en ellos invisiblemente bajo signos sensibles.

En tercer lugar, porque el hombre cayó en el pecado uniéndose indebidamente a las cosas visibles. Por lo tanto, para que no creyera que las cosas visibles son malas por naturaleza y, en consecuencia, pecase adhi-

[1] Cf. I,5; III 119; IV 55; 1 q.1 a.9; q.21 a.1 et ad 3; q.60 a.4; q.61 a.1.

riéndose a ellas, fue conveniente que por medio de las cosas visibles se aplicasen a los hombres los remedios de salvación, y así vieran que dichas cosas son naturalmente buenas, como creadas por Dios; pero resultan perjudiciales a los hombres cuando éstos se apegan a ellas desordenadamente, y saludables cuando usan de ellas ordenadamente.

Con esta razón se rechaza el error de algunos herejes cuyo intento es suprimir todas estas cosas visibles de los sacramentos de la Iglesia. Y no hay por qué admirarse, pues estos mismos son quienes piensan que todas las cosas visibles son naturalmente malas y producidas por un autor malo, lo que reprobamos en el libro segundo.

Ni hay inconveniente alguno en que la salud espiritual se administre por medio de cosas visibles y corporales, porque estas cosas visibles son como ciertos instrumentos del Dios encarnado y paciente, y el instrumento no obra por virtud propia, sino por virtud del agente principal, que lo aplica a la operación. Así, pues, tales cosas visibles producen la salud espiritual, no por su propia naturaleza, sino por institución del mismo Cristo, por la que consiguen su poder instrumental.

gruum fuit quod hominibus remedia salutis adhiberentur: ut sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut a Deo creata, sed hominibus noxia fieri secundum quod eis inordinate inhaerent, salutifera vero secundum quod ordinate eis utuntur.

Ex hoc autem excluditur error quorundam haereticorum (cf. l.c. infra) qui omnia huiusmodi visibilia a sacramentis Ecclesiae volunt esse removenda. Nec mirum, quia ipsi iidem opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse, et ex malo auctore producta: quod in secundo libro[2] reprobavimus.

Nec est inconveniens quod per res visibiles et corporales spiritualis salus ministretur: quia huiusmodi visibilia sunt quasi quaedam instrumenta Dei incarnati et passi; instrumentum autem non operatur ex virtute suae naturae, sed ex virtute principalis agentis, a quo applicatur ad operandum. Sic igitur et huiusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suae naturae, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur[3].

CAPITULUM LVII

De distinctione sacramentorum Veteris et Novae Legis

CAPITULO LVII

De la distinción de los sacramentos de la Antigua y Nueva Ley

Se ha de considerar también que, como estos sacramentos visibles tengan eficacia por la pasión de Cristo y en cierto modo la representen, es preciso que convengan a la salvación realizada por Cristo. Pero esta salvación fue prometida antes de la muerte y encarnación de Cristo, pero no realizada; mas el Verbo encarnado y paciente la realizó. Luego fue preciso que los sacramentos anteriores a la encarnación de Cristo fueran tales que representaran y en cierto modo prometieran la salvación; sin embargo, los sacramentos posteriores a la pasión de Cristo es preciso que sean tales que causen la salud de los hombres y no solamente la demuestren significándola.

Deinde considerandum est quod, cum huiusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant et ipsam quodammodo repraesentent, talia ea esse oportet ut congruant saluti factae per Christum. Haec autem salus, ante Christi incarnationem et mortem, erat quidem promissa, sed non exhibita: sed Verbum incarnatum et passum est salutem huiusmodi operatum. Sacramenta igitur quae incarnationem Christi praecesserunt, talia esse oportuit ut significarent et quodammodo repromitterent salutem: sacramenta autem quae Christi passionem consequuntur, talia esse oportet ut salutem hominibus exhibeant, et non solum significando demonstrent.

[2] II 41; cf. III 15;1 q.65 a.1.

[3] Cf. *Quodl.* XII q.10 a.1 (14).

Con esta razón se rechaza la opinión de los judíos, quienes creen que los sacramentos legales han de guardarse siempre, por haber sido instituidos por Dios, ya que Dios no se arrepiente ni cambia. Pero no cabe mutación y arrepentimiento en quien dispone, si establece las diversas cosas según la conveniencia de los diversos tiempos; por ejemplo, el padre de familia no da al hijo pequeño las mismas órdenes que al mayor. De este modo, Dios estableció convenientemente antes de la encarnación unos sacramentos y preceptos, para significar lo futuro, y otros después de la encarnación, para mostrar lo presente y recordar lo pasado.

Más falto de razón es el error de los nazarenos y ebionitas, quienes enseñaban que los sacramentos legales habían de guardarse juntamente con el Evangelio, pues este error implica como una contradicción. Porque, mientras guardan los sacramentos evangélicos, confiesan que la encarnación y otros misterios de Cristo ya están realizados; y mientras guardan los sacramentos legales, confiesan que están por realizar.

Per hoc autem evitatur Iudaeorum opinio, qui credunt sacramenta legalia, propter hoc quod a Deo sunt instituta, in perpetuum esse servanda: cum Deus non poeniteat, non mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel poenitentia, quod diversa disponat secundum congruentiam temporum diversorum: sicut paterfamilias alia praecepta tradit filio parvulo, et alia iam adulto. Sic et Deus congruenter alia sacramenta et praecepta ante incarnationem tradidit, ad significandum futura: alia post incarnationem, ad exhibendum praesentia et rememorandum praeterita.

Magis autem irrationabilis est Nazaraeorum et Ebionitarum error[1] qui sacramenta legalia simul cum Evangelio dicebant esse servanda, quia huiusmodi error quasi contraria implicat. Dum enim servant evangelica sacramenta, profitentur incarnationem et alia Christi mysteria iam esse perfecta: dum autem etiam sacramenta legalia servant, profitentur ea esse futura.

[1] Cf. AUGUST., *De haeresibus* c.9-10 (ed.cit., t.1 p.198).

CAPITULUM LVIII
De numero sacramentorum Novae Legis

CAPITULO LVIII
Del número de los sacramentos de la Nueva Ley

Y porque, según se dijo, los remedios de la salud espiritual han sido dados a los hombres bajo señales sensibles, fue conveniente también que la distinción de los remedios con que se proveyese a la vida espiritual se hiciera atendiendo a la semejanza que guarda con la vida corporal.

Mas en la vida corporal encontramos dos órdenes: el orden de los propagadores y ordenadores de la vida corporal en otros y el de propagados y ordenados según la vida corporal.

Pero hay tres cosas que son esencialmente necesarias y una cuarta que lo es accidentalmente, para la vida corporal y natural, a saber: en primer lugar, es preciso que alguna cosa reciba la vida por generación o nacimiento; en segundo lugar, que llegue aumentando a su debida cantidad y robustez, y en tercer lugar, para la conservación de la vida adquirida por generación y para aumentar, es necesaria la nutrición. Y estas cosas son, en efecto, esencialmente necesarias para la vida natural, porque sin ellas la vida corporal no puede perfeccionarse; por eso, incluso al alma vegetativa, que es principio del vivir, se le asignan tres virtudes naturales, a saber, la generativa, la aumentativa y la nutritiva. Pero, cuando sobreviene algún impedimento a la vida corporal, por el cual se enferma la cosa viva, entonces es necesario accidentalmente un cuarto requisito, que es la curación de la cosa viviente enferma.

Así, pues, en la vida espiritual, lo primero es la generación espiritual, por el *bautismo;* lo segundo, el aumento espiritual, que conduce a la perfecta robustez, por el sacramento de la *confirmación;* lo tercero,

Quia vero, ut dictum est (c.56), remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita, conveniens etiam fuit ut distinguerentur remedia quibus provideretur spirituali vitae, secundum similitudinem corporalis.

In vita autem corporali duplicem ordinem invenimus: sunt enim propagatores et ordinatores corporalis vitae in aliis; et sunt qui propagantur et ordinantur secundum corporalem vitam.

Vitae autem corporali et naturali tria sunt per se necessaria, et quartum per accidens. Oportet enim primo, quod per generationem seu nativitatem res aliqua vitam accipiat; secundo, quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio, ad conservationem vitae per generationem adeptae, et ad augmentum, est necessarium nutrimentum. Et haec quidem sunt per se necessaria naturali vitae: quia sine his vita corporalis perfici non potest; unde et animae vegetativae, quae est vivendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generativa, augmentativa, et nutritiva. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae.

Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio, per *baptismum;* secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum, per sacramentum *confirmationis;* tertium est

spirituale nutrimentum, per *eucharistiae* sacramentum. Restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quae fit vel in anima tantum per *poenitentiae* sacramentum; vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per *extremam unctionem.* Haec igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur et conservantur.

Propagatores autem et ordinatores corporalis vitae secundum duo attenduntur: scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet; et secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conservatur, et hoc pertinet ad reges et principes.

Sic igitur est et in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet *ordinis* sacramentum; et secundum corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum *matrimonii,* quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

el alimento espiritual, por el sacramento de la *eucaristía.* Queda lo cuarto, que es la salud espiritual, que se produce, o solamente en el alma, por el sacramento de la *penitencia,* o del alma pasa al cuerpo, cuando fuere oportuno, por la *extremaunción.* Estas cosas, pues, pertenecen a quienes son engendrados y conservados en la vida espiritual.

Ahora bien, los propagadores y ordenadores de la vida corporal se consideran en dos aspectos, a saber, según el origen natural, cosa que pertenece a los padres, y según el régimen político, mediante el cual la vida del hombre se conserva pacíficamente, y esto pertenece a los reyes y príncipes.

Sucede así también en la vida espiritual. Porque hay ciertos propagadores y conservadores de la misma, sólo según el ministerio espiritual, al cual pertenece el sacramento del *orden;* y también según lo corporal y espiritual juntamente, que se realiza por el sacramento del *matrimonio,* por el cual el hombre y la mujer se unen para engendrar y educar la prole para el culto divino.

CAPITULUM LIX
De baptismo

CAPITULO LIX
Del bautismo

Secundum hoc igitur apparere potest circa sacramenta singula et effectus proprius uniuscuiusque et materia conveniens. Et primo quidem circa spiritualem generationem, quae per baptismum fit, considerandum est quod generatio rei viventis est mutatio quaedam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, ut supra (c.50.52) dictum est; et ad-

Según esto, se puede manifestar cuál sea el efecto propio y la materia conveniente de cada sacramento en particular. Y así, en primer lugar, respecto de la generación espiritual, que se efectúa por el bautismo, se ha de tener en cuenta que la generación de una cosa viviente es un cierto cambio de lo no-viviente a la vida. Ahora bien, el hombre fue privado en un principio de la vida espiritual por el pecado original, como antes se ha di-

cho; e incluso cualesquiera pecados que le sobrevengan le apartan de la vida. Luego fue preciso que el bautismo, que es una generación espiritual, tuviera tal virtud que pudiese quitar el pecado original y todos los pecados actuales cometidos.

Y como el signo sensible del sacramento debe representar convenientemente el efecto espiritual del mismo, y, en las cosas corporales, la purificación de la mancha se efectúa más fácil y comúnmente por el agua, por eso se confiere convenientemente el bautismo con el agua santificada por el Verbo de Dios.

Y porque la generación de uno es la corrupción de otro, y lo que se engendra pierde su primera forma y las propiedades que de ella se derivan, es necesario que por el bautismo, que es una generación espiritual, no sólo se quiten los pecados, que son contrarios a la vida espiritual, sino también todo reato de pecados. Y por esto el bautismo no solamente purifica de la culpa, sino que, además, absuelve de todo el reato de la pena. Por eso no se les impone a los bautizados la satisfacción por los pecados.

Además, como las cosas adquieren la forma por la generación, simultáneamente con ella adquieren la operación que se deriva de la misma y el lugar que les acomoda; por ejemplo, el fuego, una vez engendrado, tiende hacia arriba como a su propio lugar. Así, pues, como el bautismo sea una generación espiritual, las bautizados se hacen inmediatamente idóneos para las acciones espirituales, tales como la recepción de los otros sacramentos y de otras cosas semejantes; e inmediatamente también tienen derecho a un lugar acomodado a la vida espiritual, que es la bienaventuranza eterna. Y por esto, si los bautizados mueren, al punto son recibidos en la bienaventuranza. De donde se dice que *el bautismo abre las puertas del cielo.*

huc quaecumque peccata sunt addita abducunt a vita. Oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere quod et peccatum originale, et omnia actualia peccata commissa tollat.

Et quia signum sensibile sacramenti congruum debet esse ad repraesentandum spiritualem sacramenti effectum, foeditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius et communius fit per aquam: idcirco baptismus convenienter in aqua confertur per Verbum Dei sanctificata.

Et quia generatio unius est alterius corruptio; et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes: necesse est quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus. Et propter hoc baptismus non solum a culpa abluit, sed etiam ab omni reatu poenae absolvit. Unde baptizatis satisfactio non iniungitur pro peccatis.

Item, cum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam, et locum ei congruentem: ignis enim, mox generatus, tendit sursum sicut in proprium locum. Et ideo, cum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum, et ad alia huiusmodi; et statim eis debetur locus congruus spirituali vitae, qui est beatitudo aeterna. Et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur. Unde dicitur[1] quod *baptismus aperit ianuam caeli.*

[1] Cf. BEDA, *In Lucam* III: PL 92,358BC: "Iesu autem baptizato et orante, apertum est, inquit, caelum. Quia dum corporis humilitate Dominus undas Iordanis subiit, divinitatis suae potentia caeli nobis ianuas pandit... Sed virtus ibi baptismatis ostenditur, de quo quisque cum egreditur, regni caelestis ei ianua declaratur..."

Considerandum est etiam quod unius rei est una tantum generatio. Unde, cum baptismus sit spiritualis generatio, unus homo est semel tantum baptizandus.

Manifestum est etiam quod infectio, quae per Adam in mundum intravit, semel tantum hominem inquinat. Unde et baptismus, qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet.—Hoc etiam commune est, quod, ex quo res aliqua semel consecrata est, quandiu manet, ulterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur. Unde, cum baptismus sit quaedam consecratio hominis baptizati, non est iterandum baptisma.—Per quod excluditur error Donatistarum[2] vel Rebaptizantium.

Se ha de considerar también que a una cosa sola corresponde una sola operación. Según esto, como el bautismo sea una generación espiritual, cada hombre ha de ser bautizado una sola vez.

Es manifiesto también que la corrupción introducida por Adán en el mundo solamente manchó al hombre una vez. Por eso el bautismo, que se ordena principalmente contra esa corrupción, no debe repetirse. Además, es corriente que, si una cosa ha sido consagrada una vez, mientras permanece no debe consagrarse de nuevo, para que la consagración no parezca ineficaz... Luego, como el bautismo es cierta consagración del hombre bautizado, no ha de repetirse. Con esta razón se rechaza el error de los donatistas o rebautizantes.

CAPITULUM LX
DE CONFIRMATIONE

CAPITULO LX
De la confirmación

Perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit, quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque, nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem: fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem.—Et quia pugnantes sub aliquo principe eius insignia deferunt, hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt, signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis quo pugnavit et vicit.—Hoc autem signum in fronte suscipiunt, in signum quod publice fidem Christi confiteri non erubescant.

La perfección de la fortaleza espiritual consiste propiamente en que el hombre se atreva a confesar la fe de Cristo ante cualquiera y no decline esta actitud por ninguna confusión o terror, pues la fortaleza rechaza el temor desordenado. Luego el sacramento que confiere la fortaleza espiritual al regenerado, le convierte de algún modo en defensor de la fe de Cristo. Y como los que luchan a las órdenes de un príncipe llevan su insignia, quienes reciben este sacramento de la confirmación son marcados con el sello de Cristo, es decir, con el signo de la cruz, con el que luchó y venció.—Y reciben este signo en la frente, como prueba de que no se avergüenzan de confesar públicamente la fe de Cristo.

[2] Cf. AUGUST., *De haeresibus* c.69 (ed.cit., t.1 p.216).

Y esta señal se hace con una mezcla de aceite y de bálsamo, que se llama justificadamente crisma. Porque por el aceite se designa la virtud del Espíritu Santo, por el cual Cristo se llama también el *Ungido,* para que así por Cristo se llamen *cristianos,* como militando a sus órdenes. Mas en el bálsamo, por su fragancia, se indica la buena fama, que es necesario tengan quienes alternan con los del mundo, para confesar públicamente la fe de Cristo, como lanzados al campo de batalla desde los senos recónditos de la Iglesia.

Convenientemente también, este sacramento sólo es conferido por los pontífices, que son en cierto sentido los conductores del ejército cristiano, pues también en la milicia secular pertenece al jefe la elección de algunos para agregarlos al ejército; y así, quienes reciben este sacramento se consideran en cierto modo como adscritos a la milicia espiritual. Por eso también se les imponen las manos, para significar la transmisión del poder de Cristo.

Haec autem insignitio fit ex confectione olei et balsami, quae chrisma vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum Spiritus Sancti virtus designatur, quo et Christus *unctus* [1] nominatur, ut sic a Christo *Christiani* [2] dicantur, quasi sub ipso militantes.—In balsamo autem, propter odorem, bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conversantur, ad fidem Christi publice confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiae sinibus producti.

Convenienter etiam hoc sacramentum a solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus Christiani: nam et apud saecularem militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam adscribere; ut sic qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videantur adscripti.—Unde et eis manus imponitur, ad designandam derivationem virtutis a Christo.

CAPITULUM LXI
DE EUCHARISTIA

CAPITULO LXI
La eucaristía

Así como la vida corporal necesita el alimento material no sólo para su crecimiento, sino también para conservar la naturaleza corporal, evitando que se disuelva por el continuo desgaste y flaquee su vigor, del mismo modo fue necesario que la vida espiritual tuviera un alimento sobrenatural, por el cual los regenerados se conserven en las virtudes y se desarrollen.

Y porque fue conveniente que los efectos espirituales se nos dieran bajo

Sicut autem corporalis vita materiali alimento indiget, non solum ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissolvatur et eius virtus depereat; ita necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati et in virtutibus conserventur, et crescant.

Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium congruum

[1] Cf. Ps 44,8; Is 61,1; Lc 4,18; Hebr 1,9.
[2] Act 11,26; Lc 4,18.

fuit nobis tradi, ut dictum est (c. 56), huiusmodi spirituale alimentum nobis traditur sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum utuntur. Huiusmodi autem sunt panis et vinum. Et ideo sub speciebus panis et vini hoc traditur sacramentum.

Sed considerandum est quod aliter generans generato coniungitur et aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato coniungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem: sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam coniungi. Unde, ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium Verbi incarnati aliter nobis coniungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio; atque aliter in hoc Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum. In baptismo enim continetur Verbum incarnatum solum secundum virtutem: sed in Eucharistiae sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri.

Et quia complementum nostrae salutis factum est per passionem Christi et mortem, per quam eius sanguis a carne separatus est, separatim nobis traditur sacramentum corporis eius sub specie panis, et sanguinis sub specie vini; ut sic in hoc sacramento passionis Dominicae memoria et repraesentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit, Io 6,56: *Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus.*

semejanzas de cosas visibles, como se ha dicho, este alimento espiritual se nos da bajo las especies de aquellas cosas que los hombres usan con más frecuencia para el alimento corporal. Y tales son el pan y el vino. Por eso se nos dio este sacramento bajo las especies de pan y vino.

Pero se ha de tener en cuenta que en las cosas corporales la unión entre engendrante y engendrado es distinta de la unión entre alimento y alimentado. Porque no es preciso que el engendrante se una al engendrado sustancialmente, sino sólo por la semejanza y la virtud; por el contrario, el alimento se ha de unir sustancialmente al alimentado. Por eso, para mantener la correspondencia entre los efectos corporales y los espirituales, el misterio del Verbo encarnado se une de un modo a nosotros en el bautismo, que es una generación espiritual, y de otro en este sacramento de la eucaristía, que es el alimento espiritual. Porque en el bautismo está el Verbo encarnado solamente según la virtud; mas en el sacramento de la eucaristía confesamos que está El sustancialmente.

Y como nuestra salvación culminó con la pasión y muerte de Cristo, por la cual su sangre se separó de la carne, por eso se nos da separadamente el sacramento de su cuerpo bajo la especie de pan y el de la sangre bajo la especie de vino, a fin de que tengamos en él un recuerdo y representación de la pasión del Señor. Y, según esto, se cumple lo que dijo el Señor: *Mi carne es verdadera comida, y mi sangre verdadera bebida.*

CAPITULUM LXII

DE ERRORE INFIDELIUM CIRCA SACRAMENTUM EUCHARISTIAE

CAPITULO LXII

Del error de los infieles acerca del sacramento de la eucaristía

Y así como, al pronunciar Cristo las citadas palabras, algunos discípulos se turbaron, diciendo: *¡Duras son estas palabras!, ¿quién puede oírlas?*, así también los herejes se levantaron contra la doctrina de la Iglesia, negando la verdad de este sacramento. Pues dicen que en este sacramento no están realmente el cuerpo y la sangre de Cristo, sino simbólicamente, queriendo dar a entender que cuando Cristo, después de mostrar el pan, dijo: *Esto es mi cuerpo,* quiso decir: *Este es el signo o la representación de mi cuerpo;* igual que cuando el Apóstol dijo: *Y la roca era Cristo,* o sea, la *representación de Cristo.* Este mismo sentido dan a todo cuanto hay de semejante en las Escrituras.

Y toman como motivo de su opinión las palabras del Señor, que hablando de comer su cuerpo y beber su sangre, como viera surgir el escándalo entre sus discípulos, dijo, como explicándose a sí mismo: *Las palabras que yo os he dicho son espíritu y son vida,* como si lo que acababa de decir hubiera de entenderse no literalmente, sino en sentido espiritual.

Indúcenles también a disentir las muchas dificultades que, al parecer, se siguen de esta doctrina de la Iglesia, encontrando, en consecuencia, duras las palabras de Cristo y de la Iglesia.

Sicut autem, Christo proferente haec verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes, *Durus est hic sermo. Quis potest eum audire?* [1], ita et contra doctrinam Ecclesiae insurrexerunt haeretici [2] veritatem huius negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus et sanguinem Christi, sed significative tantum: ut sic intelligatur quod Christus dixit, demonstrato pane, *Hoc est corpus meum* [3], ac si diceret, *Hoc est signum, vel figura corporis mei:* secundum quem modum et Apostolus dixit, 1 Cor 10,4, *Petra autem erat Christus,* idest, *Christi figura;* et ad hunc intellectum referunt quicquid in scripturis invenitur similiter dici.

Huius autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui de sui corporis comestione et sanguinis potatione, ut scandalum discipulorum quod obortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens, dixit (Io 6,64): *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt:* quasi ea quae dixerat, non ad litteram, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent.

Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quae ad hanc Ecclesiae doctrinam sequi videntur, propter quas hic sermo Christi et Ecclesiae durus [4] eis apparet.

[1] Io 6,61: "... sermo et quis..." (Vulg.).

[2] Aunque nominalmente no lo indique, se refiere sin duda a Berenguer de Tours, condenado en una serie de sínodos entre 1050 y 1078. En la *Summa* 3 q.75 a.1 se lee en cambio: "Unde et Berengarius qui primus huius erroris auctor fuerat, postea coactus est suum errorem revocare et veritatem fidei confiteri".

[3] Mt 26,26; Mc 16,22; Lc 22,19.

[4] Cf Io 6,61.

Et *primo* quidem, difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse ubi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localem, vel per conversionem alterius in ipsum; ut patet in igne, qui alicubi esse incipit vel quia ibi de novo accenditur, vel quia illuc de novo apportatur. Manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse: confitetur enim Ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in caelum.

Videtur autem impossibile dici quod aliquid hic de novo convertatur in corpus Christi. Nihil enim videtur converti in praeexistens: cum id in quod aliquid convertitur, per huiusmodi conversionem esse incipiat. Manifestum est autem corpus Christi praeextitisse, utpote in utero virginali conceptum. Non igitur videtur esse possibile quod in altari de novo esse incipiat per conversionem alterius in ipsum.

Similiter autem, nec per loci mutationem. Quia omne quod localiter movetur, sic incipit esse in uno loco quod desinit esse in alio, in quo prius fuit. Oportebit igitur dicere quod, cum Christus incipit esse in hoc altari, in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in caelo, quo ascendendo pervenerat.—Amplius. Nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. Manifestum est autem hoc sacramentum simul in diversis altaribus celebrari. Non est ergo possibile, quod per motum localem corpus Christi, ibi esse incipiat.

Secunda difficultas ex loco accidit. Non enim semotim partes alicuius in diversis locis continentur, ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem et vinum in locis separatis. Si igitur caro Christi sit sub specie panis, et sanguis sub specie vini, videtur

Y en primer lugar parece difícil comprender de qué modo empieza a estar en el altar el verdadero cuerpo de Cristo. Porque una cosa comienza a estar donde antes no estaba de dos maneras: o por movimiento local o por conversión de otra en ella, como vemos en el fuego, que comienza a estar en alguna parte porque se enciende allí o porque allí se lleva. Y es evidente que el cuerpo de Cristo no estuvo siempre en este altar, pues la Iglesia confiesa que Cristo subió a los cielos con su cuerpo.

Parece, pues, imposible decir que algo se convierta aquí de nuevo en el cuerpo de Cristo. Porque nada puede convertirse en lo que ya existe; pues aquello en que algo se convierte, comienza a ser por esta conversión. Pero es evidente que el cuerpo de Cristo preexistía como concebido en el vientre virginal. Luego, al parecer, no es posible que comience a ser de nuevo en el altar por la conversión de otro en él.

Igualmente, tampoco puede ser por mutación local, porque todo lo que se mueve localmente comienza a estar en un lugar cuando deja de estar en el anterior. Luego sería preciso decir que, cuando Cristo comienza a estar en este altar en que se celebra este sacramento, deja de estar en el cielo, adonde llegó por la ascensión. Además, ningún movimiento local termina simultáneamente en dos lugares. Y es claro que este sacramento se celebra simultáneamente en diversos altares. Luego no es posible que el cuerpo de Cristo comience a estar allí por movimiento local.

La *segunda* dificultad proviene del lugar. Las partes de uno no están separadamente en diversos lugares si él permanece íntegro. Es manifiesto que en este sacramento están separadamente el pan y el vino en lugares separados. Luego, si la carne de Cristo está bajo la especie de pan y la sangre bajo la especie de vino, pa-

rece seguirse que Cristo no permanezca íntegro, sino que siempre que se realiza este sacramento su sangre se separa del cuerpo.

Parece imposible también que un cuerpo mayor esté incluido en un lugar menor. Pues es evidente que el verdadero cuerpo de Cristo es de mayor cantidad que el pan que se ofrece en el altar. Luego parece imposible que el verdadero cuerpo de Cristo esté total e íntegramente donde sólo aparece el pan. Pero si no está todo allí, sino alguna de sus partes, surgirá el primer inconveniente, es decir, que siempre que se realice este sacramento, el cuerpo de Cristo se dividirá en partes.

Es imposible, además, que un cuerpo exista en varios lugares. Mas es evidente que este sacramento se celebra en varios lugares. Luego parece imposible que el cuerpo de Cristo esté contenido verdaderamente en este sacramento.—A no ser, quizá, que alguien dijere que está aquí según una partícula y en otro lugar según otra. Pero de esto resulta nuevamente que el cuerpo de Cristo se divide en partes por la celebración de este sacramento, cuando, con todo eso, parece que ni la cantidad del cuerpo de Cristo es suficiente para dividirse en tantas partículas cuantos son los lugares donde se celebra este sacramento.

La *tercera* dificultad se refiere a lo que percibimos sensiblemente en este sacramento. Pues percibimos sensiblemente en este sacramento, aun después de la consagración, todos los accidentes de pan y de vino, o sea, el color, el sabor, el olor, la figura, la cantidad, la medida, acerca de los cuales no podemos engañarnos, *porque el sentido no se engaña respecto a su sensible propio.* Ahora bien, estos accidentes no pueden estar en el cuerpo de Cristo como en un sujeto, como tampoco en el aire circundante, porque, como muchos de ellos son accidentes naturales, requieren un sujeto de determinada

sequi quod Christus non remaneat integer, sed semper cum hoc sacramentum agitur, eius sanguis a corpore separetur.

Adhuc. Impossibile videtur quod maius corpus in loco minori includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse maioris quantitatis quam panis qui in altari offertur. Impossibile igitur videtur quod verum corpus Christi totum et integrum sit ubi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars eius, redibit primum inconveniens, quod semper dum hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur.

Amplius. Impossibile est unum corpus in pluribus locis existere. Manifestum est autem hoc sacramentum in pluribus locis celebrari. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento veraciter contineatur.—Nisi forte quis dicat quod secundum aliquam particulam est hic, et secundum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quod per celebrationem huius sacramenti corpus Christi dividatur in partes: cum tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur ad tot particulas ex eo dividendas, in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas est ex his quae in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifeste, etiam post consecrationem, in hoc sacramento omnia accidentia panis et vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figuram, quantitatem et pondus: circa quae decipi non possumus, quia *sensus circa propria sensibilia non decipitur*[5].

Huiusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subiecto; similiter etiam nec in aere adiacenti; quia, cum plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subiectum deter-

[5] III *De anima* 6; 430b,29; Expos. lect.11 (762); *De sensu et sensato* 4; 442b,8-10; Expos. lect.11 (155).

minatae naturae, non qualis est natura corporis humani vel aeris.

Nec possunt per se subsistere: cum *accidentis esse sit inesse*[6].

Accidentia etiam, cum sint formae, individuari non possunt nisi per subiectum. Unde remoto subiecto, essent formae universales. Relinquitur igitur huiusmodi accidentia esse in suis determinatis subiectis, scilicet in substantia panis et vini. Est igitur ibi substantia panis et vini, et non substantia corporis Christi: cum impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas accidit ex passionibus et actionibus quae apparent in pane et vino post consecrationem sicut et ante. Nam vinum, si in magna quantitate sumeretur, calefaceret, et inebriaret: panis autem et confortaret et nutriret. Videntur etiam, si diu et incaute serventur, putrescere; et a muribus comedi; comburi etiam possunt, et in cinerem redigi et vaporem; quae omnia corpori Christi convenire non possunt; cum fides ipsum impassibilem praedicet. Impossibile igitur videtur quod corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis: qua quidem sensibiliter apparet, nec sine subiecto esse potest. Absurdum etiam videtur dicere quod illius fractionis subiectum sit corpus Christi. Non igitur videtur ibi esse corpus Christi, sed solum substantia panis et vini.

Haec igitur et huiusmodi sunt propter quae doctrina Christi et Ecclesiae circa hoc sacramentum dura esse videtur.

naturaleza, y no precisamente la del cuerpo humano o la del aire.

Ni pueden subsistir por sí, porque *lo esencial del accidente es estar en otro.*

Además, como los accidentes son formas, no pueden individualizarse si no están en un sujeto. Por eso, quitado el sujeto, serían formas universales. La solución es, pues, que dichos accidentes están en sus determinados sujetos, es decir, en la sustancia del pan y del vino. Luego allí está la sustancia del pan y del vino y no la sustancia del cuerpo de Cristo, pues vemos que es imposible que dos cuerpos estén simultáneamente en un mismo lugar.

La *cuarta* dificultad nace de las pasiones y acciones, (es decir, de las virtudes activas y pasivas) que se manifiestan en el pan y en el vino después de la consagración, como también antes. Porque el vino, si se tomara en gran cantidad, calentaría y embriagaría, y el pan confortaría y nutriría. También parece que, si se guardan por mucho tiempo y sin precaución, se pudren, o serían comidas por los ratones, pudiendo ser también quemadas y reducidas a cenizas y evaporarse. Y todo esto no puede convenir al cuerpo de Cristo, puesto que la fe lo declara impasible. Luego parece imposible que el cuerpo de Cristo esté sustancialmente en este sacramento.

La *quinta* dificultad parece provenir especialmente de la fracción del pan. La cual, en verdad, aparece sensiblemente y no puede darse sin sujeto. También parece absurdo decir que el sujeto de dicha fracción sea el cuerpo de Cristo. Luego, al parecer, allí no está el cuerpo de Cristo, sino solamente la sustancia del pan y del vino.

En resumen, estas y otras dificultades son la causa de que la doctrina de Cristo y de la Iglesia sobre este sacramento parezca tan extremada.

[6] IV *Metaphys.* 7; 1017a,19-22; *Expos. V Metaphys.* lect.9 (888). Véanse proposiciones 138.139.140.141, de Esteban Templer; cf. *De erroribus Philosophorum* c.12 (ed. MANDONNET, o.c., II 2 p.23).

CAPITULUM LXIII

SOLUTIO PRAEMISSARUM DIFFICULTATUM, ET PRIMO QUOAD CONVERSIONEM PANIS IN CORPUS CHRISTI

CAPITULO LXIII

Solución de las dificultades propuestas, y en primer lugar las referentes a la conversión del pan en el cuerpo de Cristo

Y aunque el poder divino obre en este sacramento de una manera más sublime y oculta de la que el hombre pudiera descubrir, sin embargo, para que no parezca imposible a los infieles la doctrina de la Iglesia sobre este sacramento, hay que esforzarse de modo que cualquier imposibilidad que se presente sea excluida.

Y lo primero que se ocurre es el considerar de qué modo comienza a estar en este sacramento el verdadero cuerpo de Cristo.

Mas es imposible que esto se realice por movimiento local del cuerpo de Cristo. Porque se seguiría, o que dejara de estar en el cielo cuando se celebra este sacramento, o que no se podría celebrar el sacramento sino en un solo lugar, pues el movimiento local acaba indiscutiblemente en un solo término, o también porque el movimiento local no puede ser instantáneo, pues necesita tiempo. La consagración, sin embargo, se realiza en el último instante de la pronunciación de las palabras.

Resta, pues, decir que el verdadero cuerpo de Cristo comienza a estar en este sacramento cuando la sustancia del pan se convierte en la sustancia del cuerpo de Cristo, y la sustancia del vino en la sustancia de su sangre.

Y por esto se ve que son falsas las opiniones de quienes afirman que la sustancia del pan existe simultáneamente con la sustancia del cuerpo de Cristo en este sacramento, y también la de quienes sostienen que

Licet autem divina virtus sublimius et secretius in hoc sacramento operetur quam ab homine perquiri possit, ne tamen doctrina Ecclesiae circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur [1], conandum est ad hoc quod omnis impossibilitas excludatur.

Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat (c. praec. *Et primo).*

Impossibile autem est quod hoc fiat per motum localem corporis Christi. Tum quia sequeretur quod in caelo esse desineret quandocumque hoc agitur sacramentum.—Tum quia non posset simul hoc sacramentum agi, nisi in uno loco: cum unus motus localis non nisi ad unum terminum finiatur. Tum etiam quia motus localis instantaneus esse non potest, sed tempore indiget. Consecratio autem perficitur in ultimo instanti prolationis verborum.

Relinquitur igitur dicendum quod verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quod substantia panis convertitur in substantiam corporis Christi, et substantia vini in substantiam sanguinis eius.

Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem, tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere; quam etiam eorum qui ponunt substan-

[1] Cf. *De rationibus fidei* c.8 (1003).

tiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiam resolvi. Ad utrumque enim sequitur quod corpus Christi in hoc sacramento esse incipere non possit nisi per motum localem: quod est impossibile, ut ostensum est.—Praeterea, si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit, *Hic est corpus meum,* quam, *Hoc est corpus meum:* cum per *hic* demonstretur substantia quae videtur, quae quidem est substantia panis, si in sacramento cum corpore Christi remaneat.—Similiter etiam impossibile videtur quod substantia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primo creata iam in nihilum rediisset ex frequentatione huius mysterii. Nec est decens ut in sacramento salutis divina virtute aliquid in nihilum redigatur.—Neque etiam in materiam primam substantiam panis est possibile resolvi: cum materia prima sine forma esse non possit. Nisi forte per *materiam primam* prima elementa corporea intelligantur. In quae quidem si substantia panis resolveretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu: cum elementa corporea sensibilia sint. Esset etiam ibi localis transmutatio et corporalis alteratio contrariorum, quae instantanea esse non possunt.

Sciendum tamen est quod praedicta conversio panis in corpus Christi alterius modi est ab omnibus conversionibus naturalibus. Nam in qualibet conversione naturali manet subiectum, in quo succedunt sibi diversae formae, vel accidentales, sicut cum album in nigrum convertitur, vel substantiales, sicut cum aer in ignem: unde *conversiones formales* nominantur. Sed in conversione praedicta subiectum transit in subiectum, et accidentia manent: unde haec conversio *substantialis* nominatur.—Et quidem qualiter haec

la sustancia del pan se aniquila o se resuelve en la materia prima. Porque el resultado de ambas es que el cuerpo de Cristo no puede comenzar a estar en este sacramento si no es por movimiento local; lo que es imposible, como se ha demostrado.—Además, si la sustancia del pan está simultáneamente con el verdadero cuerpo de Cristo en este sacramento, Cristo debió decir más bien: *Este es mi cuerpo,* que *Esto es mi cuerpo,* porque el término *este* manifiesta la sustancia que se ve, que es realmente la sustancia de pan, supuesto que permanezca en este sacramento con el cuerpo de Cristo.—De la misma manera, también parece imposible que la sustancia de pan se aniquile por completo, pues una gran parte de la naturaleza corpórea creada en un principio habría vuelto a la nada a causa de la frecuente celebración de este misterio. Tampoco parece decoroso que sea aniquilado algo por virtud divina en el sacramento de la salvación.—No es posible que la sustancia de pan se resuelva en la materia prima, pues no puede darse la materia prima sin la forma. A no ser que por *materia prima* se entiendan los primeros elementos corpóreos. Si en éstos ciertamente se resolviese la sustancia del pan, sería necesario que nuestros sentidos se percataran de ello, porque los elementos corpóreos son sensibles. Y también habría allí transmutación local y alteración, que no pueden ser instantáneas.

Por otra parte, hemos de tener en cuenta que dicha conversión del pan en el cuerpo de Cristo se distingue de todas las demás conversiones naturales. Pues en cualquier conversión natural permanece el sujeto, en el cual se suceden las diversas formas ya accidentales, como cuando lo blanco se convierte en negro, ya sustanciales, como cuando el aire se convierte en fuego; por esto se llaman *conversiones formales.* Pero en la conversión mencionada el sujeto se cambia en otro, y permanecen los accidentes; por eso esta conversión se llama *sustancial.*—Ahora bien, de qué

modo y por qué permanecen esos accidentes, lo averiguaremos más adelante.

De momento es preciso considerar cómo un sujeto se convierta en otro. Cosa, ciertamente, que la naturaleza no puede hacer. Pues toda operación de la naturaleza presupone materia, mediante la cual se individualiza la sustancia; por esto la naturaleza no puede hacer que esta sustancia se haga aquélla, como tampoco que este dedo se haga aquel dedo. Pero la materia está sujeta al poder divino, pues de él recibe el ser. Luego el poder divino puede hacer que esta sustancia individual se convierta en aquella que ya existía. Y así como por la virtud del agente natural, cuya operación se extiende solamente a la mutación de la forma y supone la existencia del sujeto, todo esto se convierte en todo aquello según la variación de la especie y de la forma—por ejemplo, este aire en este fuego engendrado—, así también por la virtud divina, que no presupone materia, sino que la produce, esta materia se convierte en aquélla y, en consecuencia, este individuo en aquél; porque la materia es principio de individuación, como la forma es principio de la especie.

Y esto manifiesta que en dicha conversión del pan en el cuerpo de Cristo no hay cierto sujeto común que permanece después de la conversión, ya que esta transmutación se hace tomando el primer sujeto, que es el principio de individuación. Sin embargo, es preciso que algo permanezca para que sea verdad lo que se dice: *Esto es mi cuerpo*, palabras que en realidad son las que significan y hacen esta conversión. Y como ni la sustancia del pan ni otra materia anterior permanecen, como ya se demostró, es, pues, necesario decir que permanezca lo que está fuera de la sustancia del pan. Y tal cosa es el accidente de pan. Luego permanecen los accidentes de pan aun después de dicha conversión.

accidentia maneant et quare, posterius (c.65) perscrutandum est.

Nunc autem considerare oportet quomodo subiectum in subiectum convertatur. Quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturae operatio materiam praesupponit, per quam substantia individuatur: unde natura facere non potest quod haec substantia fiat illa, sicut quod hic digitus fiat ille digitus. Sed materia subiecta est virtuti divinae: cum per ipsam producatur in esse. Unde divina virtute fieri potest quod haec individua substantia in illam praeexistentem convertatur. Sicut enim virtute naturalis agentis, cuius operatio se extendit tantum ad immutationem formae, et existentia subiecti supposita, hoc totum in illud totum convertitur secundum variationem speciei et formae, utpote hic aer in hunc ignem generatum: ita virtute divina, quae materiam non praesupponit, sed eam producit, et haec materia convertitur in illam, et per consequens hoc individuum in illud: individuationis enim principium materia est, sicut forma est principium speciei.

Hinc autem manifestum est quod in conversione praedicta panis in corpus Christi non est aliquod subiectum commune permanens post conversionem: cum transmutatio fiat secundum primum subiectum, quod. est individuationis principium. Necesse est tamen aliquid remanere, ut verum sit quod dicitur, *Hoc est corpus meum*, quae quidem verba sunt huius conversionis significativa et factiva. Et quia substantia panis non manet, nec aliqua prior materia, ut ostensum est: necesse est dicere quod maneat id quod est praeter substantiam panis. Huiusmodi autem est accidens panis. Remanent igitur accidentia panis, etiam post conversionem praedictam.

Inter accidentia vero quidam ordo considerandus est. Nam inter omnia accidentia propinquius inhaeret substantiae quantitas dimensiva. Deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante, sicut color mediante superficie: unde et per divisionem quantitatis, per accidens dividuntur. Ulterius autem qualitates sunt actionum et passionum principia; et relationum quarundam, ut sunt pater et filius, dominus et servus, et alia huiusmodi. Quaedam vero relationes immediate ad quantitates consequuntur: ut maius et minus, duplum et dimidium, et similia. Sic igitur accidentia panis, post conversionem praedictam, remanere ponendum est ut sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et in ipsa qualitates fundentur sicut in subiecto, et per consequens actiones, passiones et relationes. Accidit igitur in hac conversione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet, in quibus substantia manet ut mutationis subiectum, accidentia vero variantur: hic autem e converso accidens manet, et substantia transit.

Huiusmodi autem conversio non potest proprie dici *motus*, sicut a Naturali consideratur, ut subiectum requirat: sed est quaedam *substantialis successio*, sicut in creatione est successio esse et non esse, ut in Secundo (cc.18.19) dictum est.

Haec igitur est una ratio quare accidens panis remanere oportet: ut inveniatur aliquod manens in conversione praedicta.

Est autem et propter aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi converteretur et panis accidentia transirent, ex tali conversione non sequeretur quod corpus Christi, secundum suam substantiam, esset ubi prius fuit panis: nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum praedictum. Sed

Mas entre los accidentes se ha de observar un cierto orden. Porque, entre ellos, el más próximo en la unión con la sustancia es la cantidad dimensiva; después, las cualidades que se reciben en la sustancia mediante la cantidad, por ejemplo, el color mediante la superficie; por eso, al dividirse la cantidad, divídense también, accidentalmente, las cualidades. Y después de las cualidades están los principios de acción y de pasión, y los principios de ciertas relaciones, como son el padre y el hijo, el señor y el siervo y otros semejantes. En cambio, otras relaciones siguen inmediatamente a la cantidad, como lo más y lo menos, el doble y la mitad y otras semejantes. Así, pues, los accidentes de pan, después de dicha conversión, se ha de afirmar que permanecen, de modo que sólo la cantidad dimensiva subsiste sin sujeto, y en ella se fundan las cualidades como en el sujeto, y por consiguiente las acciones y pasiones, como también las relaciones. Luego sucede en esta conversión lo contrario a lo que suele ocurrir en las mutaciones naturales, en las cuales permanece la sustancia como sujeto de la mutación, mientras los accidentes varían; y aquí, contrariamente, permanece el accidente y cambia la sustancia.

Y esta conversión no puede llamarse con propiedad *movimiento*, en el sentido dado por los filósofos naturales, o sea, que requiere sujeto; sino que es una cierta *sucesión sustancial*, tal cual en la creación se da la sucesión del no-ser al ser, como dijimos en el libro segundo.

Esta es, pues, una razón por la que conviene que permanezca el accidente de pan: para que se halle algo que permanece en dicha conversión.

Además, es necesario también por otro motivo. Porque, si la sustancia del pan se convirtiera en el cuerpo de Cristo y los accidentes de pan desaparecieran, no se seguiría de tal conversión que el cuerpo de Cristo estuviese sustancialmente donde antes estuvo la sustancia de pan, pues no habría modo de relacionar el cuerpo de Cristo con dicho lugar. Pero como

la cantidad dimensiva del pan permanece después de la conversión y por ella le correspondía al pan este lugar, la sustancia del pan cambiada en el cuerpo de Cristo se hace dicho cuerpo bajo la cantidad dimensiva de pan, y, por consiguiente, se le asigna en cierto modo el lugar del pan por medio, sin embargo, de las dimensiones del pan.

Pueden señalarse también otros argumentos. Por razón de la fe, que es de cosas invisibles.—Y en cuanto al mérito de la misma, que acerca de este sacramento es tanto mayor cuanto más invisiblemente obra el cuerpo de Cristo oculto bajo los accidentes de pan.—Y por el uso más acomodado y decente de este sacramento; pues sería horrible para quienes lo reciben y abominable para quienes lo ven, si el cuerpo de Cristo se recibiese por los fieles en su propia especie. Por eso, bajo la especie del pan y del vino, que son para los hombres la comida y la bebida más corrientes, se da a comer el cuerpo de Cristo y a beber su sangre.

cum quantitas dimensiva panis remanet post conversionem, per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata fit corpus Christi sub quantitate dimensiva panis; et per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Possunt et aliae rationes assignari. Et quantum ad fidei rationem, quae de invisibilibus est.—Et eius meritum quod circa hoc sacramentum tanto maius est quanto invisibilibus agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occultato.—Et propter commodiorem et honestiorem usum huius sacramenti. Esset enim horrori sumentibus, et abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie a fidelibus sumeretur. Unde sub specie panis et vini, quibus communius homines utuntur ad esum et potum, corpus Christi proponitur manducandum, et sanguis potandus.

CAPITULUM LXIV

SOLUTIO EORUM QUAE OBIICIEBANTUR EX PARTE LOCI

CAPITULO LXIV

Solución a lo que se objetaba por parte del lugar

Después de lo que hemos considerado sobre el modo de la conversión, se nos ofrece un camino abierto en cierta manera para resolver otras dificultades. Se dijo que el lugar en que se realiza este sacramento se atribuye al cuerpo de Cristo por razón de las dimensiones del pan, que permanecían después de la conversión de la sustancia del pan en el cuerpo de Cristo. Luego, según esto, las cosas que pertenecen a Cristo es necesario que estén en dicho lugar, conforme a lo que exige la razón de dicha conversión.

Pues es de advertir que en este sacramento hay algo por virtud de la conversión y algo también por natural concomitancia. En efecto, en virtud de la conversión hay en este sacramento aquello en que termina directamente la conversión: así como bajo las especies de pan está el cuerpo de Cristo, en que la sustancia de pan se convierte, como se ve por las palabras de la consagración, cuando se dice: *Esto es mi cuerpo*, así también bajo la especie de vino está la sangre de Cristo, cuando se dice: *Este es el cáliz de mi sangre*, etc. Mas, por natural concomitancia, están allí todas las demás cosas en que no termina la conversión y que, sin embargo, están unidas realmente a aquello en que termina. Pues es manifiesto que la conversión del pan no termina en la divinidad de Cristo ni en su alma; no obstante, bajo la especie de pan están el alma de Cristo y su divinidad, por la unión de ambas al cuerpo de Cristo.

Pero si en los tres días de la muerte de Cristo se hubiera celebrado este sacramento, no estaría bajo la especie de pan el alma de Cristo, porque en realidad no estaba unida a su cuerpo; y del mismo modo, tampoco bajo la especie de pan estaría la sangre ni bajo la especie de vino el cuerpo, por la separación de ambos en la muerte. Mas al presente, como el cuerpo de Cristo en su naturaleza no está sin sangre, bajo ambas especies se contienen el cuerpo y la sangre; pero bajo la especie de pan está contenido el cuerpo en virtud de la conversión y la sangre, por natural concomitancia; y bajo la especie de vino, viceversa.

Por lo mismo se ve también la solución a lo que se objetaba de la desigualdad del cuerpo de Cristo al lugar del pan. Pues la sustancia del pan se convierte directamente en la sustancia del cuerpo de Cristo, pero las dimensiones del cuerpo de Cristo están en el sacramento por natural concomitancia y no en virtud de la conversión, ya que permanecen las

His igitur consideratis circa modum conversionis, ad alia solvenda (cf. c.62. *Secunda difficultas*) nobis aliquatenus via patet. Dictum (c. praec.) est enim quod locus in quo hoc agitur sacramentum, attribuitur corpori Christi ratione dimensionum panis, remanentium post conversionem substantiae panis in corpus Christi. Secundum hoc igitur ea quae Christi sunt necesse est esse in loco praedicto, secundum quod exigit ratio conversionis praedictae.

Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conversionis, aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conversionis est in hoc sacramento illud ad quod directe conversio terminatur: sicut sub speciebus panis corpus Christi, in quod substantia panis convertitur, ut per verba consecrationis patet, cum dicitur [1], *Hoc est corpus meum*: et similiter sub specie vini est sanguis Christi, cum dicitur [2], *Hic est calix sanguinis mei* etc. Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia ad quae conversio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter coniuncta. Manifestum est enim quod conversio panis non terminatur in divinitatem Christi, neque in eius animam; sed tamen sub specie panis est anima Christi et eius divinitas propter unionem utriusque ad corpus Christi.

Si vero in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia realiter non erat corpori eius unita: et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem utriusque in morte. Nunc autem, quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub utraque specie continetur corpus et sanguis: sed sub specie panis continetur corpus ex vi conversionis, sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autem vini e converso.

Per eadem etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de inaequalitate corporis Christi ad locum panis. Substantia enim panis directe convertitur in substantiam corporis Christi: dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conversionis, cum dimensiones panis remaneant.

[1] Mt 26,26.
[2] Lc 22,19: "... Calix novum testamentum in meo sanguine..." (Vulg.); 1 Cor 11,25.

dimensiones del pan. Así, pues, el cuerpo de Cristo no se compara a este lugar mediante sus dimensiones propias, como si le conviniera adecuarse al lugar, sino mediante las dimensiones permanentes del pan, a las que se adecua el lugar.

Y por la misma razón se ve la solución a lo que se objetaba sobre la pluralidad de lugares. Pues el cuerpo de Cristo, con sus dimensiones propias, sólo existe en un lugar; pero mediante las dimensiones del pan, que se convierte en El, está en tantos cuantos lugares sea celebrada esta conversión; no ciertamente dividido en partes, sino íntegro en cada uno, porque cualquier pan consagrado se convierte en el cuerpo íntegro de Cristo.

Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, ut eis oporteat adaequari locum: sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus, quibus locus adaequatur.

Inde etiam patet solutio ad id quod obiiciebatur de pluralitate locorum. Corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in uno tantum loco existit: sed mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis in tot locis in quot huiusmodi conversio fuerit celebrata: non quidem divisum per partes, sed integrum in unoquoque; nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi convertitur.

CAPITULUM LXV

Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte accidentium

CAPITULO LXV

Solución a lo que se objetaba por parte de los accidentes

Resuelta, pues, la dificultad motivada por el lugar, hay que considerar la que parece seguirse de la permanencia de los accidentes. Pues es innegable que permanecen los accidentes de pan y vino, como lo demuestran infaliblemente nuestros sentidos.

Y ni el cuerpo ni la sangre de Cristo son afectados por ellos porque no podrían afectarlo sin mediar su alteración ni es capaz de tales accidentes. Tampoco tiene esta capacidad la sustancia del aire circundante. De donde resulta que están sin sujeto, de la manera que dijimos, a saber, que sólo la cantidad dimensiva permanece sin sujeto y ella misma ofréceles sujeto a los demás accidentes.

Tampoco es imposible que los accidentes puedan subsistir sin sujeto por virtud divina. Pues el mismo juicio nos merecería la producción de las cosas y su conservación en el ser.

Sic igitur difficultate soluta quae ex loco accidit, inspiciendum est de ea quae ex accidentibus remanentibus esse videtur (cf. c.62, *Tertia difficultas)*. Non enim negari potest accidentia panis et vini remanere: cum sensus hoc infallibiliter demonstret.

Neque his corpus Christi aut sanguis afficitur (l.c.): quia hoc sine eius alteratione esse non posset, nec talium accidentium capax est. Similiter autem et substantia aeris. Unde relinquitur quod sint sine subiecto. Tamen per modum praedictum (c.63): ut scilicet sola quantitas dimensiva sine subiecto subsistat, et ipsa aliis accidentibus praebeat subiectum.

Nec est impossibile quod accidens virtute divina subsistere possit sine subiecto. Idem enim est iudicandum de productione rerum, et conservatione earum in esse. Divina autem virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis: sicut potuit formare hominem sine semine, et sanare febrem sine operatione naturae. Quod accidit propter infinitatem virtutis eius, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi. Unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis. Et hoc modo in hoc sacramento accidens conservat in esse, sublata substantia quae ipsum conservabat.—Quod quidem praecipue dici potest de quantitatibus dimensivis: quas etiam Platonici posuerunt per se subsistere [1], propter hoc quod secundum intellectum separantur [2]. Manifestum est autem quod plus potest Deus in operando quam intellectus in apprehendendo.

Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur. Quod ideo est, quia positio, quae est *ordo partium in toto,* in eius ratione includitur: est enim quantitas *positionem habens* [3]. Ubicumque autem intelligitur diversitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi individuationem: nam quae sunt unius speciei, non multiplicantur nisi secundum individuum; et inde est quod non possunt apprehendi multae albedines nisi secundum quod sunt in diversis subiectis; possunt autem apprehendi multae lineae, etiam si secundum se considerentur: diversus enim situs, qui per se lineae inest, ad pluralitatem linearum sufficiens est. Et quia sola quantitas dimensiva de sui ratione habet unde multiplicatio individuorum in eadem specie possit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimensione esse videtur: quia et in genere substantiae multiplicatio fit secundum divisionem materiae; quae

Mas la virtud divina puede producir los efectos de cualesquiera causas segundas sin la intervención de ellas, así como puede formar un hombre sin valerse del germen y curar la fiebre prescindiendo de la intervención de la naturaleza. Lo que sucede por su infinita virtud y porque El concede la virtud de obrar a todas las causas segundas. Luego puede conservar los efectos de las causas segundas en el ser sin las causas segundas. Y de este modo conserva el accidente en el ser en este sacramento, desaparecida la sustancia que lo conservaba.—Lo que en realidad puede decirse principalmente de las cantidades dimensivas, de las cuales dijeron también los platónicos que eran por sí subsistentes, porque son separables racionalmente. Pero es manifiesto que Dios es más poderoso en obrar que el entendimiento en aprehender.

Ahora bien, la cantidad dimensiva, comparada con los restantes accidentes, tiene la propiedad exclusiva de individualizarse por sí misma. Y esto es porque la posición, que se define *el orden de las partes en el todo,* pertenece a la esencia de la cantidad, pues cantidad es *lo que tiene posición.* Y dondequiera se reconozca diversidad de partes de la misma especie, es necesario reconocer la individuación, porque las cosas que son de una misma especie no se multiplican si no es según el individuo; y esto demuestra que no se puedan comprender muchas blancuras de no estar en diversos sujetos; sin embargo, pueden ser comprendidas muchas líneas, aun consideradas en sí; pues el diverso sitio, que esencialmente está en la línea, es suficiente para la pluralidad de líneas. Y como únicamente la cantidad dimensiva tiene en sí por naturaleza algo de donde pueda provenir la multiplicación de los individuos de la misma especie, el primer fundamento de esta multiplicación es, al parecer, la dimensión; porque, incluso en el género de sustan-

[1] II *Metaphys.* 5; 1001b,1002b,11: *Expos. III Metaphys.* lect.12 (502).
[2] II *Phys.* 2; 193b,31-35; Expos. lect.3 (160-161).
[3] *Categ.* 6; 4b,21-22.

cia, la multiplicación se hace según la división de la materia. Cosa que no puede explicarse como no sea considerando la materia bajo las dimensiones, porque suprimida la cantidad, toda sustancia es indivisible, como se ve por el Filósofo en el libro I de la *Física*.

nec intelligi posset nisi secundum quod materia sub dimensionibus consideratur: nam, remota quantitate, substantia omnis indivisibilis est, ut patet per Philosophum in I *Physicorum* [4].

Pero consta que en otros géneros de accidentes se multiplican los individuos de la misma especie por parte del sujeto. Y así resulta que, como digamos que en este sacramento subsisten por sí las dimensiones, y los demás accidentes se sustentan en ellas como en un sujeto, no nos vemos precisados a afirmar que tales accidentes no están individuados, porque el fundamento de la individuación permanece en esas mismas dimensiones.

Manifestum est autem quod in aliis generibus accidentium, multiplicantur individua eiusdem speciei ex parte subiecti. Et sic relinquitur quod, cum in huiusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere; et alia accidentia in eis sicut in subiecto fundari: non oportet nos dicere quod accidentia huiusmodi individuata non sint; remanet enim in ipsis dimensionibus individuationis radix.

CAPITULUM LXVI

SOLUTIO EORUM QUAE OBIICIEBANTUR EX PARTE ACTIONIS ET PASSIONIS

CAPITULO LXVI

Solución a lo que se objetaba por parte de la acción y de la pasión

Consideradas estas cosas, han de examinarse las que pertenecen a la cuarta dificultad. Y sobre ésta hay algo que puede solucionarse fácilmente y algo que en realidad presenta mayor dificultad.

His autem consideratis, quae ad quartam difficultatem pertinent consideranda sunt (cf. c.62, *Quarta difficultas*). Circa quae aliquid quidem est quod de facili expediri potest: aliquid quidem est quod maiorem difficultatem praetendit.

Pues el aparecer en este sacramento las mismas acciones que antes aparecían en la sustancia del pan y del vino, a saber, que inmuten el sentido de la misma manera que alteren el aire circundante igualmente o cualquier otra cosa por causa del olor o del color, es bastante explicable en conformidad con lo ya dicho. Pues dijimos que en este sacramento permanecen los accidentes del pan y del vino, entre los que hay cualidades sensibles que son los principios de tales acciones.

Quod enim in hoc sacramento eaedem actiones appareant quae prius in substantia panis et vini apparebant, puta quod similiter immutent sensum, similiter etiam alterent aerem circumstantem, vel quodlibet aliud, odore aut colore: satis conveniens videtur ex his quae posita sunt. Dictum est enim (cc.65.63 *Sciendum)* quod in hoc sacramento remanent accidentia panis et vini: inter quae sunt qualitates sensibiles, quae sunt huiusmodi actionum principia.

[4] C.3: 186b,12-33; Expos. lect.6 (44-45).

Rursus, circa passiones aliquas, puta quae fiunt secundum alterationes huiusmodi accidentium, non magna etiam difficultas accidit, si praemissa supponantur. Cum enim praemissum sit (c.63) quod alia accidentia in dimensionibus fundantur sicut in subiecto, per eundem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia; ut puta si vinum esset calefactum et infrigidaretur, aut mutaret saporem, aut aliquod huiusmodi.

Por otra parte, respecto de algunas pasiones, por ejemplo, las que resultan de las alteraciones de estos accidentes, no aparece ninguna gran dificultad, contando con lo que ya dijimos. Pues como ya anticipamos que algunos accidentes se fundan en las dimensiones como en un sujeto, igualmente puede considerarse que la alteración de otros accidentes tiene lugar sobre ese mismo sujeto, como si estuviese allí la sustancia; por ejemplo, si el vino fuera calentado o enfriado, o cambiara de gusto, o algo semejante.

Sed maxima difficultas apparet circa generationem et corruptionem quae in hoc sacramento videtur accidere. Nam si quis in magna quantitate hoc sacramentali cibo uteretur, sustentari posset, et vino etiam inebriari, secundum illud Apostoli 1 Cor 11,21, *Alius esurit, alius ebrius est:* quae quidem accidere non possent nisi ex hoc sacramento caro et sanguis generaretur; nam nutrimentum convertitur in substantiam nutriti; —quamvis quidam dicant hominem hoc sacramentali cibo non posse nutriri, sed solum confortari et refocillari, sicut cum ad odorem vini confortatur. Sed haec quidem confortatio ad horam accidere potest: non autem sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat. Experimento autem de facili inveniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse.

Pero la mayor dificultad que se presenta es sobre la generación y corrupción que parecen suceder en este sacramento. Pues si alguno tomara en gran cantidad este alimento sacramental, podría sustentarse e incluso embriagarse con el vino, según lo que dice el Apóstol: *Uno pasa hambre, otro está ebrio;* cosa que no podría suceder si de este sacramento no se engendrase carne y sangre; pues el alimento se convierte en sustancia del alimentado—aunque digan algunos que el hombre no puede alimentarse con este alimento sacramental, sino sólo confortarse y recrearse, como se conforta con el olor del vino; pero, en realidad, este vigor puede ser momentáneo, pues no es suficiente para sustentar a un hombre que estuviera mucho tiempo sin comer—. Sin embargo, se comprobaría fácilmente por experiencia que el hombre podría sustentarse por mucho tiempo con el alimento sacramental.

Mirandum etiam videtur cur negent hominem hoc sacramentali cibo posse nutriri, refugientes hoc sacramentum in carnem et sanguinem posse converti: cum ad sensum appareat quod per putrefactionem vel combustionem in aliam substantiam, scilicet cineris et pulveris, convertatur.

También es de admirar por qué niegan que el hombre pueda alimentarse con este alimento sacramental, rechazando que pueda convertirse en carne y en sangre; como salte a la vista que, cuando se pudre o se quema, se convierte en otra sustancia, a saber, de ceniza o polvo.

Quod quidem difficile tamen videtur: eo quod nec videatur possibile quod ex accidentibus fiat substantia: nec credi fas sit quod substantia corporis Christi, quae est

Lo cual parece ciertamente difícil, pues no es posible, al parecer, que de los accidentes resulte una sustancia, ni es lícito creer que la sustancia del

cuerpo de Cristo, que es impasible, se convierta en otra.

Y si alguien quiere decir que, así como el pan se convierte milagrosamente en el cuerpo de Cristo, así también los accidentes se convierten milagrosamente en una sustancia: en primer lugar, no parece compatible con el milagro que este sacramento se pudra o se disuelva por combustión; además, porque tanto la putrefacción como la combustión suelen ocurrir naturalmente en este sacramento, lo cual no cabe en lo que se realiza milagrosamente.

Y para descartar esta duda, se inventó una célebre opinión, que muchos sostienen. Pues dicen que cuando acontece que este sacramento se convierte en carne o en sangre mediante la nutrición, o en ceniza por la combustión o la putrefacción, no se convierten los accidentes en sustancia, ni la sustancia del cuerpo de Cristo, sino que vuelve la sustancia de pan que había antes, por milagro divino, y de ella nacen aquellas cosas en que vemos se convierte este sacramento.

Pero esto, ciertamente, de ningún modo puede sostenerse. Pues se demostró antes que la sustancia del pan se convierte en la sustancia del cuerpo de Cristo. Ahora bien, lo que se convierte en otro no puede volver, como no sea en el caso de que el otro vuelva a convertirse en él. Luego, si la sustancia del pan vuelve a aparecer, se sigue que la sustancia del cuerpo de Cristo se vuelva a convertir en pan. Lo que es absurdo.—Además, si la sustancia del pan vuelve, es necesario que vuelva a las especies de pan que permanecen o a las que ya están destruidas. Por cierto, permaneciendo las especies de pan, la sustancia de pan no puede volver, porque, mientras aquéllas permanecen, permanece bajo las mismas la sustancia del cuerpo de Cristo. Se seguiría, pues, que allí estarían juntamente la sustancia del pan y la sustancia del cuerpo de Cristo. Y del mismo modo, tampoco la sustancia del pan puede volver habiéndose corrompido las especies de pan, ya

impassibilis, in aliam substantiam convertatur.

Si quis autem dicere velit quod, sicut miraculose panis in corpus Christi convertitur, ita miraculose accidentia in substantiam convertuntur: primum quidem, hoc non videtur miraculo esse conveniens, quod hoc sacramentum putrescat, vel per combustionem dissolvatur; deinde, quia putrefactio et combustio consueto naturae ordine huic sacramento accidere inveniuntur: quod non solet esse in his quae miraculose fiunt.

Ad hanc dubitationem tollendam quaedam famosa positio est adinventa, quae a multis tenetur. Dicunt enim quod, cum contingit hoc sacramentum in carnem converti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem per combustionem aut putrefactionem, non convertuntur accidentia in substantiam; neque substantia corporis Christi; sed redit divino miraculo, substantia panis quae prius fuerat, et ex ea generantur illa in quae hoc sacramentum converti invenitur.

Sed hoc quidem omnino stare non potest. Ostensum est enim supra (c.63) quod substantia panis in substantiam corporis Christi convertitur. Quod autem in aliquid conversum est, redire non potest nisi e converso illud reconvertatur in ipsum. Si igitur substantia panis redit, sequitur quod substantia corporis Christi reconvertitur in panem. Quod est absurdum.—Adhuc, si, substantia panis redit, necesse est quod vel redeat speciebus panis manentibus; vel speciebus panis iam destructis. Speciebus quidem panis durantibus, substantia panis redire non potest: quia quandiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi; sequeretur ergo quod simul esset ibi substantia panis et substantia corporis Christi. Similiter etiam neque, corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest: tum quia substantia panis non est sine propriis

speciebus; tum quia, destructis speciebus panis, iam generata est alia substantia, ad cuius generationem ponebatur quod substantia panis rediret.

Melius igitur dicendum videtur quod in ipsa consecratione, sicut substantia panis in corpus Christi miraculose convertitur, ita miraculose accidentibus c o n f e r t u r quod subsistant, quod est proprium substantiae: et per consequens quod omnia possint facere et pati quae substantia posset facere et pati, si substantia adesset. Unde sine novo miraculo, et inebriare et nutrire, et incinerari et putrefieri possunt, eodem modo et ordine ac si substantia panis et vini adesset.

porque la sustancia de pan no existe sin sus especies propias, ya porque, destruidas las especies de pan, se ha engendrado otra sustancia, para cuya generación se suponía la vuelta de la sustancia del pan.

Luego parece mejor decir que, en la misma consagración, así como la sustancia del pan se convierte milagrosamente en el cuerpo de Cristo, así también se concede milagrosamente a los accidentes que subsistan, que es cosa propia de la sustancia y, por consiguiente, que puedan hacer y padecer todas las cosas que podría hacer y padecer la sustancia de estar presente allí. Luego sin un nuevo milagro pueden no sólo embriagar y nutrir, sino también quemarse y pudrirse, de la misma manera y dentro del mismo orden como si la sustancia del pan y del vino estuvieran presente.

CAPITULUM LXVII

Solutio eorum quae obiiciebantur ex parte fractionis

CAPITULO LXVII

Solución a lo que se objetaba por parte de la fracción

Restat autem ea quae ad quintam difficultatem pertinent (cf. c. 62, *Quinta difficultas)*, speculari. Manifestum est autem secundum praedicta (c. praec.), quod fractionis subiectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes. Nec tamen, huiusmodi dimensionibus fractis, frangitur substantia corporis Christi: eo quod totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat.

Quod quidem, etsi difficile videatur, tamen secundum ea quae praemissa sunt, expositionem habet. Dictum est enim supra (c.64) quod corpus Christi est in hoc sacramento per substantiam suam ex vi sacramenti; dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex natu-

En último término, hemos de considerar aquellas cosas que pertenecen a la quinta dificultad. Mas, por lo dicho hasta el presente, se ve que podemos poner como sujeto de la fracción las dimensiones por sí subsistentes. Y, sin embargo, al partirse estas dimensiones, no se parte la sustancia del cuerpo de Cristo, porque todo el cuerpo de Cristo permanece bajo cualquier porción.

Lo cual, aunque parezca difícil, tiene, no obstante, su explicación en conformidad con lo ya dicho. Pues se ha dicho más arriba que el cuerpo de Cristo está en este sacramento sustancialmente en virtud del sacramento, y las dimensiones del cuerpo de Cristo están allí por la natural

concomitancia que tienen con la sustancia; contrariamente a como está un cuerpo naturalmente en el lugar, pues el cuerpo natural está en el lugar mediante las dimensiones por las que es medido por el lugar.

Por otra parte, lo sustancial y lo cuanto se relacionan de distinta manera con aquello en que están. Pues el todo cuantitativo está en algún todo de manera que no está todo en la parte, sino que la parte corresponde a la parte, como el todo al todo. Por eso, el cuerpo natural de tal modo está en todo el lugar, que no está entero en cualquier parte del lugar, sino que las partes del cuerpo se adaptan a las partes del lugar, puesto que está en el lugar mediante las dimensiones. Pero, si algo sustancial está todo en algún todo, también está todo en cualquier parte de él; por ejemplo, toda la naturaleza y la especie de agua está en cualquier parte de agua, y toda el alma en cualquier parte del cuerpo.

Luego, como el cuerpo de Cristo está en el sacramento por razón de su sustancia, en la que se convirtió la sustancia de pan, permaneciendo sus dimensiones, así como estaba toda la especie de pan en cualquier parte de sus dimensiones, así también el cuerpo íntegro de Cristo está en cualquier parte de las mismas. Por consiguiente, aquella fracción o división no afecta al cuerpo de Cristo para estar en él como en su sujeto, sino que su sujeto son las dimensiones permanentes del pan y del vino, como también lo son de los demás accidentes que permanecen, tal como dijimos.

rali concomitantia quam ad substantiam habent; e contrario ei secundum quod corpus naturaliter est in loco; nam corpus naturale est in loco mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur.

Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est; et alio modo aliquid quantum. Nam quantum totum ita est in aliquo toto quod totum non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto. Unde et corpus naturale sic est in toto loco totum quod non est totum in qualibet parte loci, sed partes corporis partibus loci aptantur: eo quod est in loco mediantibus dimensionibus. Si autem aliquid substantiale sit in aliquo toto totum, etiam totum est in qualibet parte eius: sicut tota natura et species aquae in qualibet parte aquae est, et tota anima est in qualibet corporis parte.

Quia igitur corpus Christi est in sacramento ratione suae substantiae, in quam conversa est substantia panis dimensionibus eius manentibus; sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita integrum corpus Christi est sub qualibet parte earundem. Non igitur fractio illa, seu divisio, attingit ad corpus Christi, ut sit in illo sicut in subiecto: sed subiectum eius sunt dimensiones panis vel vini remanentes, sicut et aliorum accidentium ibidem remanentium diximus (cc.63.65) eas esse subiectum.

CAPITULUM LXVIII
SOLUTIO AUCTORITATIS INDUCTAE

CAPITULO LXVIII
Solución de la autoridad alegada

His igitur difficultatibus remotis, manifestum est quod id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum Altaris, nihil continet impossibile (cf. c.63, init.) Deo, qui omnia potest.

Nec etiam contra Ecclesiae traditionem est verbum Domini dicentis ad discipulos, qui de hac doctrina scandalizati videbantur: *Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt* (Io 6,64). Non enim per hoc dedit intelligere quod vera caro sua in hoc sacramento manducanda fidelibus non traderetur: sed quia non traditur manducanda carnaliter, ut scilicet sicut alii cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur; sed quia quodam spirituali modo [1] sumitur, praeter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

Resueltas ya estas dificultades, vemos que cuanto enseña la tradición eclesiástica sobre el sacramento del altar no implica imposibilidad alguna por parte de Dios, que es todopoderoso.

Igualmente, tampoco son contra la tradición de la Iglesia las palabras dichas por el Señor a sus discípulos, que parecían escandalizarse de esta doctrina: *Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida.* Pues por esto no dio a entender que su verdadera carne no era entregada a los fieles en este sacramento para comerla, sino que no se les daba carnalmente, o sea, para que la comieran en su propia especie y destrozada, igual que los otros alimentos de carne; quiso decir que se toma de una manera espiritual y no como acostumbramos a comer los alimentos de carne.

CAPITULUM LXIX
EX QUALI PANE ET VINO DEBET CONFICI HOC SACRAMENTUM [1]

CAPITULO LXIX
De qué pan y vino haya de hacerse este sacramento

Quia vero, ut supra (c.61) dictum est, ex pane et vino hoc sacramentum conficitur, necesse est eas conditiones servari in pane et vino, ut ex eis hoc sacramentum

Y como se dijo antes que este sacramento se hace con pan y vino, es necesario, para poder hacer con ellos este sacramento, que se guarden en el pan y en el vino aque-

[1] Cf. *De rationibus fidei* c.8 (1004); 3 q.75 a.1.

[1] El P. H. DONDAINE, en su artículo *Le Contra errores Graecorum de s. Thomas et le IV livre du Contra Gentiles:* Revue des sciences philosophiques et théologiques, (1941-1942) 156-162, sostiene que la redacción de este capítulo es posterior al c.22 del opúsculo citado y, por tanto, ha debido de ser escrito entre finales de 1263-1264. Mgr. Glorieux, *Autour du Contre errores Graecorum* p.505-7, sostiene el orden inverso.

llas condiciones que pertenecen a la esencia de ambos. Ahora bien, se llama únicamente vino al licor que se extrae de las uvas, y propiamente pan al que se hace exclusivamente con granos de trigo. (Mas para suplir la falta de pan de trigo y de verdadero vino suelen usarse como pan y como vino otras cosas.) Luego este sacramento no puede hacerse sino con verdadero pan y verdadero vino; de modo que, si tuvieren tanta mezcla de materia extraña que desapareciera su propia especie, tampoco podría hacerse.

Si, pues, juntamente con el pan y el vino hubiera otras cosas que no pertenecen a su esencia, es evidente que separándolas podría hacerse este sacramento. Luego como el ser fermentado o ázimo no atañe a la esencia de pan, pues ésta se salva en ambos, con los dos puede hacerse este sacramento. Y por esto las diversas iglesias sírvense de uno o de otro, pues ambos valen para significar el sacramento. Porque, como dice San Gregorio en el *Registro: La Iglesia romana ofrece panes ázimos, porque el Señor recibió la carne sin mezcla alguna. Pero otras iglesias los ofrecen fermentados, por aquello de que el Verbo del Padre se revistió de carne y es verdadero Dios y verdadero hombre, así como la levadura se mezcla con la harina.*

Sin embargo, está más conforme con la pureza del Cuerpo místico, es decir, la Iglesia, representada en este sacramento, el uso del pan ázimo, según aquello del Apóstol: *Porque nuestra Pascua, Cristo, ya ha sido inmolada. Así, pues, festejémosla con ázimos de pureza y de verdad.*

Con estas palabras se elimina el error de algunos griegos, que dicen que este sacramento no puede celebrarse con pan ázimo. Y también evidentemente se rechaza con la autoridad del Evangelio, pues se dice que el Señor, en el primer día de los ázimos, comió la pascua con sus discípulos, y entonces instituyó este sacramento. Y como no fuese lícito según la ley que en el primer día de los ázimos hubiera en las casas de los judíos pan fermentado, como se declara en el Exodo, y el Señor, mientras estuvo en el mundo, cumplió la ley, es manifiesto que convirtió el pan ázimo en su cuerpo y lo dio a sus discípulos para que lo comieran. Luego sería necio condenar la práctica de la Iglesia latina, que el Señor observó en la misma institución de este sacramento.

Sin embargo, se ha de saber que algunos dicen que El mismo se adelantó el día de los ázimos por causa de la inminencia de la pasión, y entonces usaría el mismo pan fermentado. E intentan demostrarlo de dos maneras: en primer lugar, por lo que se dice en San Juan, que *antes de la fiesta de Pascua* el Señor celebró la cena con sus discípulos, en la cual consagró su cuerpo, según enseña el Apóstol en la primera carta a los de Corinto. Según esto, parece que Cristo celebró la cena antes del día de los ázimos, y así en la consagración de su cuerpo usaría el pan fermentado.—En segundo lugar, quieren confirmarlo por el hecho de que se dice en San Juan que el viernes, día en que Cristo fue crucificado, *los judíos no entraron en el pretorio por no contaminarse, para poder comer la pascua.* Ahora bien, se llama pascua a los ázimos. Luego de esto deducen que la cena fue celebrada antes de los ázimos.

A esto se contesta que, como lo manda el Señor en el Exodo, la fiesta de los ázimos *se celebraba durante siete días, entre los cuales el día primero era santo y solemne de un modo especial sobre los otros, y que era el quintodécimo del mes.*

confici possit, quae sunt de ratione panis et vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex uvis exprimitur: nec panis proprie dicitur nisi qui ex granis tritici conficitur. Alii vero qui dicuntur panes, pro defectu panis tritici, ad eius supplementum in usum venerunt: et similiter alii liquores in usum vini. Unde nec ex alio pane, nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset: neque etiam si pani et vino tanta alienae materiae admixtio fieret quod species solveretur.

Si qua vero huiusmodi pani et vino accidunt quae non sunt de ratione panis et vini, manifestum est quod, his praetermissis, potest verum confici sacramentum. Unde, cum esse fermentatum vel azymum non sit de ratione panis, sed utrolibet existente species panis salvetur, ex utrolibet pane potest confici sacramentum. Et propter hoc diversae ecclesiae diversum in hoc usum habent: et utrumque congruere potest significationi sacramenti. Nam, ut Gregorius dicit in Registro [2]: *Romana ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione carnem suscepit. Sed caeterae ecclesiae offerunt fermentatum: pro eo quod Verbum Patris indutum est carne, et est verus Deus et verus homo, sicut et fermentum commiscetur farinae.*

Congruit tamen magis puritati corporis mystici, idest Ecclesiae, quae in hoc sacramento configuratur, usus azymi panis: secundum illud Apostoli, 1 Cor 5,7.8: *Pascha nostrum immolatus est Christus. Itaque epulemur in azymis sinceritatis et veritatis.*

Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui dicunt in azymo sacramentum hoc celebrari non posse. Quod etiam evidenter Evangelii auctoritate destruitur. Dicitur enim Mt 25,17; et Mc 14,12; et Lc 22,7, quod Dominus prima die azymorum pascha cum discipulis suis comedit, et tunc hoc sacramentum instituit. Cum autem non esset licitum secundum legem quod prima die azymorum fermentatum in domibus Iudaeorum inveniretur, ut patet Ex 12,15, Dominus autem, quandiu fuit in mundo, legem servavit: manifestum est quod panem azymum in corpus suum convertit, et discipulis sumendum dedit. Stultum est igitur improbare in usu Ecclesiae Latinorum quod Dominus in ipsa institutione huius sacramenti servavit.

Sciendum tamen quod quidam dicunt ipsum praevenisse diem azymorum, propter passionem imminentem: et tunc fermentato pane eum usum fuisse. Quod quidem ostendere nituntur ex duobus. Primo, ex hoc quod dicitur Io 13, 1, quod *ante diem festum paschae*, Dominus cum discipulis cenam celebravit, in qua corpus suum consecravit, sicut Apostolus tradit 1 Cor 11,23. Unde videtur quod Christus cenam celebraverit ante diem azymorum: et sic in consecratione sui corporis usus fuerit pane fermentato.—Hoc etiam confirmare volunt per hoc quod habetur Io 18,28, quod sexta feria, qua Christus est crucifixus, *Iudaei non intraverunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed manducarent pascha* [3]. Pascha autem dicuntur azyma. Ergo concludunt quod cena fuit celebrata ante azyma.

Ad hoc autem respondetur quod, sicut Dominus mandat Ex 12, festum azymorum *septem diebus celebrabatur, inter quos dies prima erat sancta atque solemnis praecipue inter alias, quod erat quintadecima die mensis* [4]. Sed

[2] Cita falsamente atribuida a San Gregorio; cf. TH. KAEPPELI, *Mitteilungen über Thomashandschriften der Biblioteca Nazionale in Neapel:* Angelicum 10 (1933) 113; R. LOENERTZ, *Autour du traité de fr. Barthélemy de Constantinople contre les Grecs:* Archivum Fratrum Praedicatorum 6 (1936) 361-71; A. DONDAINE, *Nicolas de Cotrone et les sources du contra errores Graecorum de saint Thomas:* Divus Thomas (Frib.) ser.3.ª, 28 (1950) 313-340; DOM PIETRO MARC, o.c., t.3 n.4040 p.439-40.

[3] Vulg.: "... et ipsi non introierunt in praetorium ut non... sed ut..."

[4] Lev 23,6.

Pero como para los judíos las solemnidades comenzaban la víspera precedente, por eso empezaban a comer los ázimos el día cuartodécimo por la víspera, y comían durante los siete días siguientes. Por esto se dice en el mismo capítulo: *El primer mes, desde el día catorce del mes, comeréis pan sin levadura hasta el día veintiuno. Por siete días no habrá levadura en vuestras casas.* Y el mismo día catorce por la tarde se inmolaba el cordero pascual. Luego el primer día de los ázimos es llamado el cuartodécimo día del mes por los tres evangelistas, Mateo, Marcos y Lucas, porque al atardecer comían los ázimos y entonces *inmolaban la pascua,* es decir, *el cordero pascual* y esto sucedía, según San Juan, *antes del día festivo de la Pascua,* o sea, antes del día quintodécimo del mes, que era el más solemne entre todos, y en el cual los judíos querían comer la pascua, es decir, *panes ázimos pascuales,* pero no el cordero pascual. Y así, no existiendo desacuerdo alguno entre los evangelistas, es claro que Cristo consagró con pan ázimo su cuerpo en la cena. Luego es manifiesto que con razón usa la iglesia latina el pan ázimo en este sacramento.

quia apud Iudaeos solemnitates a praecedenti vespere incipiebant, ideo quartadecima die ad vesperam incipiebant comedere azyma, et comedebant per septem subsequentes dies. Et ideo dicitur in eodem capitulo (vv.18-19): *Primo mense, quartadecima die mensis ad vesperam, comeditis azyma, usque ad diem vigesimam primam eiusdem mensis ad vesperam. Septem diebus fermentatum non invenietur in domibus vestris.* Et eadem quartadecima die ad vesperas immolabatur agnus paschalis [5]. Prima ergo dies azymorum a tribus Evangelistis, Matthaeo, Marco, Luca, dicitur quartadecima dies mensis: quia ad vesperam comedebant azyma, et tunc *immolabatur pascha,* idest *agnus paschalis:* et hoc erat secundum Ioannem, *ante diem festum paschae* [6], idest, ante diem quintam decimam diem mensis, qui erat solemnior inter omnes, in quo Iudaei volebant comedere pascha, idest *panes azymos paschales,* non autem agnum paschalem. Et sic nulla discordia inter Evangelistas existente, planum est quod Christus ex azymo pane corpus suum consecravit in cena. Unde manifestum fit quod rationabiliter Latinorum Ecclesia pane azymo utitur in hoc sacramento.

CAPITULUM LXX

DE SACRAMENTO POENITENTIAE. ET PRIMO, QUOD HOMINES POST GRATIAM SACRAMENTALEM ACCEPTAM PECCARE POSSUNT

CAPITULO LXX

Del sacramento de la penitencia. Y en primer lugar la cuestión de que los hombres, después de recibir la gracia sacramental, pueden pecar

Aunque los hombres reciban la gracia por dichos sacramentos, sin embargo, no se hacen impecables por haberla recibido.

Quamvis autem per praedicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt.

[5] Ex 12,6.

[6] Io 13,1.

Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones: non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum qui habitum habet, agere secundum habitum vel contra eum: sicut grammaticus potest secundum grammaticam recte loqui, vel etiam contra grammaticam loqui incongrue. Et ita est etiam de habitibus virtutum moralium: potest enim qui iustitiae habitum habet, et contra iustitiam agere. Quod ideo est quia usus habituum in nobis ex voluntate est: voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur quod suscipiens gratuita dona peccare potest contra gratiam agendo.

Los dones gratuitos se reciben en el alma como disposiciones habituales, mas el hombre no obra siempre según ellos. Porque nada impide que quien posee un hábito obre según el hábito o contra él; por ejemplo, el gramático puede hablar rectamente, según la gramática, y también hablar inconvenientemente, contra la gramática. Y así sucede también con los hábitos de las virtudes morales, pues quien tiene el hábito de la justicia puede obrar también contra ella. Y esto es así porque en nosotros el uso de los hábitos depende de la voluntad, y la voluntad se relaciona con ambos opuestos. Luego es claro que el hombre, recibiendo los dones gratuitos, puede pecar obrando contra la gracia.

Adhuc. Impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Immutabilitas autem voluntatis non potest homini competere nisi secundum quod attingit ultimum finem. Ex hoc enim voluntas immutabilis redditur quod totaliter impletur, ita quod non habet quo divertat ab eo in quo est firmata. Impletio autem voluntatis non competit homini nisi ut finem ultimum attingenti: quandiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. Sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad ultimum finem perveniat. Quod quidem non datur homini in gratia quae in sacramentis confertur: quia sacramenta sunt in adiutorium hominis secundum quod est in via ad finem. Non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

Además, en el hombre no puede darse la impecabilidad si la voluntad no es inmutable. Pero la voluntad humana sólo es impecable cuando alcanza el último fin. Porque la voluntad se vuelve inmutable cuando se llena totalmente, pues entonces ya no tiene por qué desviarse de aquello en que está cimentada. Mas la plenitud de la voluntad no le compete al hombre sino cuando alcanza su último fin, porque si le queda algo por desear, su voluntad no está llena. Así, pues, la impecabilidad no le compete al hombre antes de llegar a su último fin. El cual no se le da al hombre juntamente con la gracia sacramental, porque los sacramentos son para ayudar al hombre mientras camina hacia el fin. Luego por la gracia recibida mediante los sacramentos nadie se vuelve impecable.

Amplius. Omne peccatum ex quadam ignorantia contingit: unde dicit [1] Philosophus quod *omnis malus est ignorans;* et in Proverbiis dicitur (14,22): *Errant qui operantur malum.* Tunc igitur solum homo securus potest esse a peccato secundum voluntatem,

Además, todo pecado ocurre por cierta ignorancia: por eso dice el Filósofo que *todo hombre malo es ignorante* y en los Proverbios se dice: *¿No yerra el que maquina el mal?* Luego únicamente el hombre puede estar seguro de no pecar en cuanto a la voluntad cuando está seguro de

[1] III *Ethic.* 2; 1110b,28; Expos. lect.3 (410); cf. IV c.92.

no errar e ignorar en cuanto al entendimiento. Pero es evidente que el hombre no se inmuniza totalmente contra la ignorancia y el error por la gracia recibida mediante los sacramentos, porque esto es propio del hombre que ve intelectualmente aquella Verdad que es la certeza de todas las demás verdades, y esta visión, en realidad, es el último fin del hombre, como ya se demostró en el libro tercero. Luego el hombre no se vuelve impecable por la gracia sacramental.

También, para la alteración humana que obedece a la maldad o a la virtud contribuye en gran manera la alteración proveniente de las pasiones del alma, pues por el hecho de que las pasiones del alma se refrenan y ordenan por la razón, el hombre se hace virtuoso o se conserva en la virtud; mas si la razón obedece a las pasiones, el hombre se vuelve vicioso. Luego, mientras el hombre pueda ser alterado por las pasiones del alma, lo será también por el vicio y la virtud. Pero la alteración proveniente de las pasiones del alma no desaparece por la gracia dada en los sacramentos, sino que permanece en el hombre mientras el alma está unida al cuerpo pasible. Luego es manifiesto que el hombre no se vuelve impecable por la gracia sacramental.

Por otra parte, parece inútil amonestar a quienes son impecables que no pequen. Mas por la doctrina evangélica y apostólica son amonestados los fieles que ya han alcanzado por los sacramentos la gracia del Espíritu Santo, pues se dice: *Mirando bien que ninguno sea privado de la gracia de Dios, que ninguna raíz amarga, brotando, la impida* y también: *Guardaos de entristecer el Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados,* y en la primera carta a los de Corinto: *Así, pues, el que cree estar en pie, mire no caiga.* También el Apóstol dice de sí mismo: *Castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que*

quando secundum intellectum securus est ab ignorantia et errore. Manifestum est autem quod homo non redditur immunis ab omni ignorantia et errore per gratiam in sacramentis perceptam: hoc enim est hominis secundum intellectum illam veritatem inspicientis quae est certitudo omnium veritatum; quae quidem inspectio est ultimus hominis finis, ut in Tertio (cc.25.27) ostensum est. Non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

Item. Ad alterationem hominis quae est secundum malitiam et virtutem, multum operatur alteratio quae est secundum animae passiones: nam ex eo quod ratione passiones animae refrenantur et ordinantur, homo virtuosus fit vel in virtute conservatur: ex eo vero quod ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. Quandiu igitur homo est alterabilis secundum animae passiones, est etiam alterabilis secundum vitium et virtutem. Alteratio autem quae est secundum animae passiones, non tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quandiu anima passibili corpori unitur. Manifestum est igitur quod per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

Praeterea. Superfluum videtur eos admonere ne peccent qui peccare non possunt. Sed per Evangelicam et Apostolicam doctrinam admonentur fideles iam per sacramenta Spiritus Sancti gratiam consecuti: dicitur enim Hebr 12,15: *Contemplantes ne quis desit gratiae Dei, ne qua radix amaritudinis, sursum germinans impediat;* et Eph 4,30: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis;* et 1 Cor 10,12: *Qui se existimat stare, videat ne cadat.* Ipse etiam Apostolus de se dicit[2]: *Castigo corpus meum et in servitutem redigo: ne forte, cum aliis*

[2] 1 Cor 9,27.

praedicaverim, ipse reprobus efficiar. Non igitur per gratiam in sacramentis perceptam homines impeccabiles redduntur.

Per hoc excluditur quorundam haereticorum error[3], qui dicunt quod homo, postquam gratiam Spiritus percepit, peccare non potest: et si peccat, nunquam gratiam Spiritus Sancti habuit.

Assumunt autem in fulcimentum sui erroris quod dicitur 1 Cor 13,8: *Caritas nunquam excidit.* Et 1 Io 3,6 dicitur: *Omnis qui in eo manet, non peccat; et omnis qui peccat, non vidit nec cognovit eum*[4]. Et infra (v.9) expressius: *Omnis qui est ex Deo, peccatum non facit: quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*[5].

Sed haec ad eorum propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quod *caritas nunquam excidit,* propter hoc quod ille qui habet caritatem, eam quandoque non amittat, cum dicatur Apoc 2,4, *Habeo adversum te pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti*[6]. Sed ideo dictum est quod *caritas nunquam excidit,* quia, cum cetera dona Spiritus Sancti de sui ratione imperfectionem habentia, utpote spiritus prophetiae et huiusmodi, *evacuentur cum venerit quod perfectum est*[7], caritas in illo perfectionis statu remanebit.

Ea vero quae ex Epistola Ioannis inducta sunt, ideo dicuntur quia dona Spiritus Sancti quibus homo adoptatur vel renascitur in filium Dei, quantum est de se, tantam habent virtutem quod hominem sine peccato conservare possunt, nec homo peccare potest secundum ea vivens. Potest tamen contra ea agere, et ab eis discedendo peccare. Sic enim dictum est,

habiendo sido heraldo para los otros, resulte yo descalificado. Luego los hombres no se vuelven impecables por la gracia recibida en los sacramentos.

Con esto se rechaza el error de algunos herejes, que dicen que el hombre, después de recibir la gracia del Espíritu Santo, no puede pecar y si peca, es que nunca tuvo la gracia del Espíritu Santo. Y toman como apoyo de su error lo que se dice en la primera carta a los de Corinto: *La caridad no pasa jamás;* y en la primera carta de San Juan: *Todo el que permanece en El no peca, y todo el que peca no le ha visto ni le ha conocido;* y otro testimonio más claro: *Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios.*

Pero estas cosas no son eficaces para demostrar lo que ellos se proponen. Pues no se dice que *la caridad no pasa jamás* en el sentido de que quien tiene caridad no la pierda alguna vez, porque se dice en el Apocalipsis: *Pero tengo contra ti algunas cosas, que dejaste tu primera caridad;* sino que se dice que *la caridad nunca pasa,* porque como los demás dones del Espíritu Santo, que de sí son imperfectos, por ejemplo, el espíritu de profecía y otros semejantes, *desaparecerán cuando llegue lo que es perfecto,* la caridad, en cambio, permanecerá en su primitivo estado de perfección.

Además, los testimonios tomados de la carta de San Juan se expresan así porque los dones del Espíritu Santo, mediante los cuales el hombre es adoptado o renace como hijo de Dios, tienen de sí tal virtud, que pueden conservar al hombre sin pecado, no pudiendo el hombre pecar si vive según ellos. Sin embargo, puede obrar contra ellos y, apartándose de los mismos, pecar, pues se dijo:

[3] AUGUST., *De haeresibus* c.82 (ed.cit., t.1 p.219).
[4] Vulg.: "... non vidit eum nec..."
[5] Vulg.: "Omnis qui natus est ex Deo..."
[6] Vulg.: "... adversum te quod..."
[7] 1 Cor 13,10: "... perfectum est, evacuabitur quod ex parte est" (Vulg.).

Quien ha nacido de Dios no puede pecar, como si dijera: *Lo cálido no puede enfriar;* no obstante, lo cálido puede convertirse en frío, y así enfriará. O como si dijera: *El justo no hace cosas injustas*, o sea, en cuanto es justo.

Qui natus est ex Deo, non potest peccare, sicut si diceretur quod *calidum non potest infrigidare:* id tamen quod est calidum, potest fieri frigidum, et sic infrigidabit. Vel sicut si diceretur, *Iustus non iniusta agit:* scilicet, inquantum est iustus.

CAPITULUM LXXI

QUOD HOMO PECCANS POST SACRAMENTORUM GRATIAM POTEST CONVERTI PER GRATIAM

CAPITULO LXXI

El hombre que peca después de recibir la gracia sacramental, puede convertirse mediante la gracia

Una consecuencia clara de lo anterior es que el hombre que cae en pecado después de recibir la gracia sacramental, puede rehacerse de nuevo a la gracia.

Como ya se demostró, mientras vivimos en el mundo, la voluntad es mudable respecto al vicio y a la virtud. Luego, así como el hombre puede pecar después de recibir la gracia, así también puede volver del pecado a la virtud, como consta.

También es claro que el bien es más poderoso que el mal, porque *el mal no obra sino en virtud del bien,* como antes se demostró en el libro tercero. Luego, si la voluntad humana se aparta del estado de gracia por el pecado, con mayor razón puede alejarse del pecado por la gracia.

Además, la inmutabilidad de la voluntad no compete a ningún viador. Ahora bien, el hombre, mientras vive aquí, está en camino hacia el último fin. Luego su voluntad no está inmutablemente en el mal, de modo que no pueda volver al bien por la gracia.

También es cierto que uno puede librarse por la gracia sacramental de los pecados cometidos antes de recibir dicha gracia, pues dice el Após-

Ex praemissis autem apparet ulterius quod homo post sacramentalem gratiam susceptam in peccatum cadens, iterum reparari potest ad gratiam.

Ut enim ostensum est (c. praec.), quandiu hic vivitur, voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire.

Item. Manifestum est bonum esse potentius malo: nam *malum non agit nisi in virtute boni,* ut supra in Tertio (cc.8.9) est ostensum. Si igitur voluntas hominis a statu gratiae per peccatum avertitur, multo magis per gratiam potest a peccato revocari.

Adhuc. Immobilitas voluntatis non competit alicui quandiu est in via. Sed quandiu hic homo vivit, est in via tendendi in ultimum finem. Non igitur habet immobilem voluntatem in malo, ut non possit per divinam gratiam reverti ad bonum.

Amplius. Manifestum est quod a peccatis quae quis ante gratiam perceptam in sacramentis commisit, per sacramentorum gratiam li-

beratur: dicit enim Apostolus, 1 ad Cor 6,9-11: *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri*, etc., *regnum Dei possidebunt. Et hoc quidem fuistis aliquando, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi, et in Spiritu Dei nostri* [1]. Manifestum est etiam quod gratia in sacramentis collata naturae bonum non minuit, sed auget. Pertinet autem hoc ad bonum naturae, quod a peccato reducibilis sit in statum iustitiae: nam potentia ab bonum quoddam bonum est. Igitur, si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reductibilis erit ad statum iustitiae.

Adhuc. Si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis. Desperatio autem est via ad libere peccandum: dicitur enim ad Eph 4,19 de quibusdam quod *desperantes, tradiderunt semetipsos impudicitiae, in operationem omnis immunditiae et avaritiae* [2]. Periculosissima est igitur haec positio, quae in tantam sentinam vitiorum homines inducit.

Praeterea. Ostensum est supra (c. praec.) quod gratia in sacramentis percepta non constituit hominem impeccabilem. Si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum iustitiae redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere. Quod patet esse inconveniens. Non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur.

Hoc etiam auctoritate Sacrae Scripturae confirmatur. Dicitur enim 1 Io 2,1: *Filioli mei haec scribo vobis ut non peccetis. Sed et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum, et ipse est propitiatio pro peccatis nostris:* quae quidem verba manifestum est quod

tol: *Ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, etc., poseerán el reino de Dios. Y algunos erais esto, pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios.* Es claro también que la gracia sacramental no disminuye el bien natural, sino que lo aumenta. Pero al bien natural pertenece el reducir del pecado al estado de justicia, porque la potencia para el bien es ya un cierto bien. Luego, si acontece que el hombre peque después de recibir la gracia, aún podrá volver al estado de justicia.

Además, si los que pecan después del bautismo no pueden volver a la gracia, se les quita la esperanza de salvación. Mas la desesperación es el camino para pecar libremente, porque se dice de algunos que, *desesperados, se entregaron a la lascivia, cometiendo ávidamente todo género de impureza y de avaricia.* Luego es peligrosísima esta opinión, que lanza a los hombres en este gran pozo de inmundicias.

Se demostró antes que la gracia sacramental no hace al hombre impecable. Luego, si, pecando después de recibir la gracia sacramental, no pudiese volver al estado de justicia, sería peligroso recibir los sacramentos. Pero hay inconveniente en admitirlo por el hecho de que a los que pecan después de recibir los sacramentos no se les niega el volver a justificarse.

Lo confirma incluso la autoridad de la Sagrada Escritura. Pues se dice: *Hijitos míos, os escribo para que no pequéis. Pero, si alguno peca, abogado tenemos ante el Padre, a Jesucristo, justo. El es la propiciación por nuestros pecados.* Y es evidente que estas palabras iban dirigidas a los fieles ya bautizados.—San Pablo, hablan-

[1] Vulg.: "... possidebunt. Et haec quidam fuistis, sed..."
[2] Vulg.: "... semetipsos tradiderunt... immunditiae omnis, in avaritiam".

do de un fornicario de Corinto, escribe: *Bástele a ése la corrección de tantos, pues casi habíamos de perdonarle y consolarle.* Y más abajo: *Ahora me alegro, no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para penitencia.*—También se dice en Jeremías: *Tú, pues, que con tantos amadores fornicaste, podrás volver a mí, dice el Señor.* Y en los Trenos: *Conviértenos a ti, ¡oh Yavé!, y nos convertiremos. Danos todavía días como los antiguos.*—Todo lo cual demuestra que, si los fieles hubieran caído después de la gracia, de nuevo tienen franca la vuelta a la salvación.

Con esto se rechaza el error de los novacianos, quienes negaban la indulgencia a los que pecaban después del bautismo.

E invocaban como fundamento de su error estas palabras de la carta a los Hebreos: *Porque quienes una vez iluminados gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, gustaron la dulzura de la palabra de Dios y los prodigios del siglo venidero y cayeron en la apostasía, es imposible que sean renovados otra vez a penitencia.*

Pero lo que se añade luego demuestra en qué sentido lo dijo el Apóstol: *Y de nuevo crucifiquen para sí mismos al Hijo de Dios y le expongan a la afrenta.* Luego, por idéntica razón, quienes cayeron después de recibir la gracia no pueden nuevamente restablecerse por la penitencia, porque el Hijo de Dios no ha de ser sacrificado otra vez. Por lo tanto, se niega aquella renovación en la penitencia por la que el hombre se crucifica juntamente con Cristo. Lo que en verdad acontece en el bautismo. Pues se dice: *Cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús,*

fidelibus iam renatis proponebantur.—Paulus etiam de Corinthio fornicario scribit 2 Cor 2,6.7: *Sufficit illi qui eiusmodi est obiurgatio haec quae fit a pluribus, ita ut e contrario magis doleatis et consolemini* [3]. Et infra, 7,9, dicit: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam.*—Dicitur etiam Ier 3,1: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis: tamen revertere ad me, dicit Dominus.* Et Thren. ult. (5,21): *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur, innova dies nostros sicut a principio.*—Ex quibus omnibus apparet quod, si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem.

Per hoc autem excluditur error Novatianorum [4], qui peccantibus post baptismum indulgentiam denegabant.

Ponebant autem sui erroris occasionem ex eo quod dicitur Hebr 6,4-6: *Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, et gustaverunt donum caeleste, et participes sunt facti Spiritus Sancti, gustaverunt nihilominus bonum verbum Dei, virtutesque saeculi venturi, et prolapsi sunt, renovari rursum ad poenitentiam* [5].

Sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit, apparet ex hoc quod subditur: *rursus crucifigentes sibimetipsis filium Dei, et ostentui habentes* [6]. Ea igitur ratione qui prolapsi sunt post gratiam perceptam renovari rursus ad poenitentiam non possunt, quia Filius Dei rursus crucifigendus non est. Denegatur igitur illa renovatio in poenitentiam per quam homo simul crucifigitur Christo. Quod quidem est per baptismum: dicitur enim Rom 6,3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus.* Sic-

[3] Vulg.: "... magis donetis..."
[4] Cf. AUGUST., *De haeresibus* c.38 (ed.cit., t.1 p.203).
[5] Vulg.: "... gustaverunt etiam... facti sunt... bonum Dei Verbum... rursus renovari ad..."
[6] Vulg.: "rursum crucifigentes..."

ut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita qui peccat post baptismum, non est rursus baptizandus. Potest tamen rursus converti ad gratiam per poenitentiam. Unde et Apostolus non dixit quod impossibile sit eos qui semel lapsi sunt, rursus revocari vel converti ad poenitentiam, sed quod impossibile sit *renovari*, quod baptismo attribuere solet, ut patet Tit 2,5: *Secundum misericordiam suam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti* [7].

fuimos bautizados para participar en su muerte. Luego, así como Cristo no ha de ser crucificado otra vez, quien peca después del bautismo no ha de ser bautizado nuevamente. Puede, sin embargo, convertirse otra vez a la gracia por la penitencia. Por eso el Apóstol no dijo que sea imposible a quienes han caído una vez restablecerse y convertirse de nuevo a la penitencia, sino que es imposible que sean *renovados*, lo cual suele atribuirse al bautismo, como está claro en la carta a Tito: *Según su misericordia nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y de la renovación del Espíritu Santo.*

CAPITULUM LXXII

DE NECESSITATE POENITENTIAE ET PARTIUM EIUS

CAPITULO LXXII

De la necesidad de la penitencia y de sus partes

Ex hoc igitur apparet quod, si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest. Et quia abundantia divinae misericordiae, et efficacia gratiae Christi, hoc non patitur ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgentur. Et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic ut iterato nascantur, sed quadam alteratione sanantur; ita baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa, sed poenitentia, quasi quadam spirituali alteratione, sanantur.

Considerandum est autem quod corporalis sanatio quandoque qui-

Todo lo dicho manifiesta que, si alguno peca después del bautismo, no puede por el bautismo recibir el remedio de su pecado. Y como la abundancia de la misericordia divina y la eficacia de la gracia de Cristo no toleran que falte el remedio, fue instituido otro remedio sacramental que sirviese para limpiar los pecados Y éste es el sacramento de la penitencia, que es como cierta curación espiritual. Porque así como los que han recibido la vida natural por la generación, si incurren en alguna enfermedad contraria a la perfección de la vida, se pueden curar de la enfermedad, sin que ello suponga un nuevo nacimiento, sino un simple cambio saludable, así también el bautismo, que es una regeneración espiritual, no se repite como remedio contra los pecados cometidos después, porque éstos son curados por la penitencia, que es como un cambio espiritual.

Se ha de tener en cuenta que la curación corporal es algunas veces

[7] Vulg.: "... suam misericordiam..."

totalmente intrínseca; por ejemplo, cuando alguno se cura con el solo poder de la naturaleza. Y otras veces es a la vez intrínseca y extrínseca, a saber, cuando la obra de la naturaleza es ayudada por el beneficio exterior de la medicina. Pero la curación totalmente extrínseca no se da, puesto que el sujeto conserva todavía los principios de la vida, que producen de alguna manera la salud en dicho sujeto.—Mas la curación espiritual no puede ser totalmente intrínseca, pues ya dijimos en el libro tercero que el hombre no puede ser librado de la culpa si no es con el auxilio de la gracia. Igualmente, la curación espiritual tampoco puede ser totalmente extrínseca, pues no se le devolvería la salud al alma de no producirse movimientos ordenados en su voluntad. Luego es preciso que en el sacramento de la penitencia proceda la salud espiritual del interior y del exterior.

Y esto sucede así porque, para que alguien se cure perfectamente de una enfermedad corporal es necesario que se libre de todas las incomodidades en que incurrió a causa de ella; así, pues, la curación espiritual de la penitencia no sería perfecta si el hombre no se aliviara de todos los daños a que le indujo el pecado. El primer daño que el hombre padece por el pecado es el desorden del entendimiento, por el que la razón se aparta del bien inmutable, es decir, de Dios, y se convierte al pecado. El segundo es el incurrir en el débito de la pena; pues, como se demostró en el libro tercero, por disposición de Dios, justísimo ordenador, cada culpa implica un castigo. El tercero es cierta debilitación del bien de naturaleza, ya que el hombre se hace pronto para pecar y lento para obrar bien.

Por lo tanto, lo primero que se requiere en la penitencia es la ordenación de la mente, es decir, que la mente se vuelva a Dios y se aleje del

dem ab intrinseco totaliter est: sicut quando aliquis sola virtute naturae curatur. Quandoque autem ab intrinseco et extrinseco simul: ut puta quando naturae operatio iuvatur exteriori beneficio medicinae. Quod autem totaliter ab extrinseco curetur, non contingit: habet enim adhuc in seipso principia vitae, ex quibus sanitas quodammodo in ipso causatur.—In spirituali vero curatione accidere non potest quod totaliter ab intrinseco fiat: ostensum est enim in Tertio (c.157) quod a culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratiae. Similiter etiam neque potest esse quod spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori: non enim restitueretur sanitas mentis nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. Oportet igitur in poenitentiae sacramento spiritualem salutem et ab interiori et ab exteriori procedere.

Hoc autem sic contingit. Ad hoc enim quod aliquis a morbo corporali curetur perfecte, necesse est quod ab omnibus incommodis liberetur quae per morbum incurrit. Sic igitur et spiritualis curatio poenitentiae perfecta non esset nisi homo ab omnibus detrimentis sublevaretur in quae inductus est per peccatum. Primum autem detrimentum quod homo ex peccato sustinet, est deordinatio mentis: secundum quod mens avertitur ab incommutabili bono, scilicet a Deo, et convertitur ad peccatum. Secundum autem est quod reatum poenae incurrit: ut enim in Tertio (c.140) ostensum est, a iustissimo rectore Deo pro qualibet culpa poena debetur. Tertium est quaedam debilitatio naturalis boni: secundum quod homo peccando redditur pronior ad peccandum, et tardior ad bene agendum.

Primum igitur quod in poenitentia requiritur, est ordinatio mentis: ut scilicet mens convertatur ad Deum, et avertatur a pec-

cato, dolens de commisso, et proponens non committendum: quod est de ratione *contritionis.*

Haec vero mentis reordinatio sine gratia esse non potest: nam mens nostra debite ad Deum converti non potest sine caritate, caritas autem sine gratia haberi non potest, ut patet ex his quae in Tertio (c.151) dicta sunt. Sic igitur per contritionem et offensa Dei tollitur et a reatu poenae aeternae liberatur, qui cum gratia et caritate esse non potest: non enim aeterna poena est nisi per separationem a Deo, cui gratia et caritate homo coniungitur.—Haec igitur mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, idest a libero arbitrio, cum adiutorio divinae gratiae.

Quia vero supra (c.55) ostensum est quod meritum Christi pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur, necesse est ad hoc quod homo de peccato sanetur, quod non solum mente Deo adhaereat, sed etiam mediatori Dei et hominum Iesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum: nam in conversione mentis ad Deum salus spiritualis consistit, quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum Iesum Christum, *qui salvat populum suum a peccatis eorum*[1]. Cuius quidem meritum sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda, *ipse est enim qui tollit peccata mundi*[2], ut dicitur Io 1,29: sed tamen non omnes effectum remissionis perfecte consequuntur, sed unusquisque in tantum consequitur in quantum Christo pro peccatis patienti coniungitur.

Quia igitur coniunctio nostri ad Christum in baptismo non est secundum operationem nostram, quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat ut sit; sed a Christo,

pecado, doliéndose de lo cometido y proponiendo que no lo cometerá; lo cual pertenece a la esencia de la *contrición.*

Y esta nueva ordenación de la mente no puede darse sin la gracia, porque nuestra mente no puede convertirse debidamente a Dios sin la caridad, y no hay caridad sin gracia, como consta por lo dicho en el libro tercero. Así, pues, por la contrición desaparece la ofensa de Dios y se quita el reato de la pena eterna, el cual no puede coexistir con la gracia y la caridad, pues no hay pena eterna sin previa separación de Dios, al cual se une el hombre por la gracia y la caridad.—Luego esta nueva ordenación de la mente, que consiste en la contrición, procede del interior, o sea, del libre albedrío, con ayuda de la gracia divina.

Pero como antes se demostró que el mérito de Cristo, que padece por el género humano, obra para la expiación de todos los pecados, es necesario para sanar al hombre del pecado no sólo que se adhiera a Dios con la mente, sino también a Jesucristo, mediador entre Dios y los hombres, por el cual se concede la remisión de los pecados; porque en la conversión de la mente a Dios consiste la salud espiritual, que ciertamente no podemos conseguir sino por el médico de nuestras almas, Jesucristo, *que salva a su pueblo de sus pecados.*—Cuyo mérito, en verdad, es suficiente para borrar totalmente todos los pecados, pues El es *el que quita los pecados del mundo,* como dice San Juan; pero no todos consiguen perfectamente el efecto de la remisión, ya que cada uno en tanto lo consigue en cuanto está unido a Cristo paciente por los pecados.

Luego como en el bautismo nuestra unión con Cristo no es una operación nuestra interior, porque nadie se da el ser a sí mismo, sino que es de Cristo, *que nos engendró a una*

[1] Cf. Mt 1,21: "Ipse enim salvum faciet..." (Vulg.).
[2] Vulg.: "Ecce qui tollit peccatum..."

nueva esperanza, la remisión de los pecados se hace en el bautismo según el poder de Cristo, que nos une a sí perfecta e íntegramente no sólo para que desaparezca la impureza del pecado, sino también para saldar totalmente el reato de toda pena, hecha excepción de quienes accidentalmente no alcanzan el efecto del sacramento por recibirlo ficticiamente.

Mas en esta curación espiritual nos unimos a Cristo mediante nuestra operación informada por la gracia divina. De donde no siempre, ni totalmente, ni de igual manera, conseguimos todos por esta unión el efecto de la remisión. Porque esta conversión de la mente a Dios y al mérito de Cristo y a la detestación del pecado puede ser tan vehemente, que el hombre consiga la perfecta remisión del pecado no sólo en cuanto a la expiación de la culpa, sino incluso en cuanto a la remisión total de la pena. Pero esto no acontece siempre. Pues algunas veces, borrada la culpa por la contrición y pagado el débito de la pena eterna, como se ha dicho, queda la obligación de cumplir alguna pena temporal, con efecto de salvar la justicia divina, según la cual la culpa se satisface con la pena.

Mas como para sufrir una pena por la culpa se requiere cierto juicio, es preciso que el penitente, que se confió a Cristo para que le sanara, espere el juicio de Cristo en la medida de la pena; cosa que Cristo realiza mediante sus ministros, como en los demás sacramentos. Pero nadie puede juzgar las culpas que ignora. Luego fue necesario instituir la *confesión,* como una *segunda* parte de este sacramento, para revelar al ministro de Cristo la culpa del penitente.

Por lo tanto, es necesario que el ministro a quien se hace la confesión tenga poder judicial como vicario de Cristo, *que ha sido constituido juez de vivos y muertos.* Ahora bien, pa-

qui nos regenerat in spem vivam [3]: remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi coniungentis perfecte et integre, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus; nisi forte per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quod ficte accedunt.

In hac vero spirituali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram divina gratia informatam. Unde non semper totaliter, nec omnes aequaliter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequimur. Potest enim esse conversio mentis in Deum et ad meritum Christi, et in detestationem peccati, tam vehemens quod perfecte remissionem peccati homo consequitur non solum quantum ad expurgationem culpae, sed etiam quantum ad remissionem totius poenae. Hoc autem non semper contingit. Unde quandoque, per contritionem amota culpa, et reatu poenae aeternae soluto, ut dictum est, remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut iustitia Dei salvetur, secundum quam culpa ordinatur per poenam.

Cum autem subire poenam pro culpa iudicium quoddam requirat, oportet quod poenitens, qui se Christo sanandum commisit, Christi iudicium in taxatione poenae expectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut et cetera sacramenta. Nullus autem potest iudicare de culpis quas ignorat. Necessarium igitur fuit *confessionem* institui, quasi *secundam* partem huius sacramenti, ut culpa poenitentis innotescat Christi ministro.

Oportet igitur ministrum cui fit confessio, iudiciariam potestatem habere vice Christi, *qui constitutus est iudex vivorum et mortuorum* [4]. Ad iudiciariam autem

[3] Cf. I Petr 1,3: "... regeneravit nos..."

[4] Cf. Act 10,42.

potestatem duo requiruntur: scilicet auctoritas cognoscendi de culpa, et potestas absolvendi vel condemnandi. Et haec duo dicuntur *duae claves Ecclesiae,* scilicet scientia discernendi, et potentia ligandi et solvendi, quas Dominus Petro commisit, iuxta illud Mt 16,19: *Tibi dabo claves regni caelorum.* Non autem sic intelligitur Petro commisisse ut ipse solus haberet, sed ut per eum derivarentur ad alios: alias non esset sufficienter fidelium saluti provisum.

Huiusmodi autem claves a passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit ianuam regni caelestis. Et ideo, sicut sine baptismo, in quo operatur passio Christi, non potest hominibus esse salus, vel realiter suscepto, vel secundum propositum desiderato, *quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit* [5]; ita peccantibus post baptismum salus esse non potest nisi clavibus ecclesiae se subiiciant, vel actu confitendo et iudicium ministrorum ecclesiae subeundo, vel saltem huius rei propositum habendo, ut impleatur tempore opportuno: quia, ut dicit Petrus Act 4,10.12: *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri, nisi in nomine Domini nostri Iesu Christi* [6].

Per hoc autem excluditur quorundam error qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione et proposito confitendi [7]: vel quod per praelatos Ecclesiae dispensari potest quod ad confessionem aliquis non teneatur. Non enim hoc possunt praelati Ecclesiae, ut *claves frus-*

ra la potestad judicial se requieren dos cosas, a saber: la autoridad para conocer la culpa y la potestad de absolver o de condenar. Y estas dos cosas se llaman las *dos llaves de la Iglesia,* es decir, la ciencia de discernir y el poder de atar y desatar, las cuales confió el Señor a San Pedro, según aquello de San Mateo: *Yo te daré las llaves del reino de los cielos.* Mas no hay que entender tal encomienda como si sólo San Pedro las tuviera, sino como que por él llegarían a los demás; de otro modo no se hubiera atendido suficientemente a la salvación de los fieles.

Y estas llaves tienen eficacia por la pasión de Cristo, con la que El nos abrió la puerta del reino celestial. Y, por lo tanto, así como sin bautismo, en el cual obra la pasión de Cristo—recibido realmente o deseado en voto, *cuando la necesidad y no el desprecio impide el sacramento*—, no puede haber salvación para los hombres, del mismo modo no puede haber salvación para quienes pecan después del bautismo, si no se someten a las llaves de la Iglesia, ya actualmente, confesando y sufriendo el juicio de los ministros de la Iglesia, ya teniendo al menos el propósito de cumplir esto en el tiempo oportuno; porque, como dice San Pedro, *ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos, a no ser en el nombre de nuestro Señor Jesucristo.*

Con esto, pues, se rechaza el error de algunos, que dijeron que el hombre puede conseguir el perdón de los pecados sin confesión ni propósito de confesarse, o que los prelados de la Iglesia pueden dispensar a alguno de la obligación de confesarse. Pero dichos prelados no pueden, porque, de hacerlo, *se inutilizarían las llaves*

[5] AUGUST., *De baptismo contra Donat.* l.4 c.22: PL 43,173: "Sed tunc impletur invisibiliter, cum ministerium baptismi, non contemptus religionis, sed articulus necessitatis excludit".

[6] Vulg.: "10... in nomine Domini Nostri Iesu Christi Nazareni... in hoc iste astat coram vobis sanus... 12... Nec enim aliud nomen est sub caelo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri".

[7] Cf. IV *Sent.* d.17 a.3.

de la Iglesia, en las cuales se funda todo su poder. Ni tampoco puede decirse que alguien consiga la remisión de los pecados sin el sacramento, que tiene virtud por la pasión de Cristo; porque esto sólo puede hacerlo Cristo, que es el fundador y autor de los sacramentos. Luego, así como no puede ser dispensado por los prelados de la Iglesia que alguien se salve sin el bautismo, así tampoco que alguien consiga la remisión sin confesión y absolución.

Por otra parte, se ha de tener en cuenta que, así como el bautismo tiene cierta eficacia para el perdón del pecado, incluso antes de ser recibido actualmente, mientras permanece el propósito de recibirlo—aunque, cuando se recibe, actualmente confiera un efecto más abundante en la adquisición de la gracia y la remisión de la culpa y, lo que a veces sucede, se confiera la gracia y se perdone la culpa a quien no la tenía perdonada—, del mismo modo, las llaves de la Iglesia tienen eficacia en uno antes de que se someta a ellas, aunque reciba mayor plenitud de gracia y de remisión cuando actualmente se somete confesando y recibiendo la absolución; no habiendo inconveniente, además, para que alguna vez se le confiera al confesado, por virtud de las llaves, en la misma absolución, una gracia por la que se le perdone la culpa.

Luego, como incluso en la misma confesión y la absolución se otorga un efecto mayor de gracia y de perdón a quien por su buen propósito obtuvo antes ambas cosas, es manifiesto que el ministro de la Iglesia, absolviendo por virtud de las llaves, condona algo de la pena temporal al deudor que permaneció arrepentido después de la contrición. Sin embargo, con su mandato obliga al penitente a cumplir lo restante; y este cumplimiento de la obligación se llama *satisfacción*, que es la *tercera* parte del sacramento de la penitencia, por la que el hombre se libra totalmente del reato de la pena cuando cumple el castigo que debía; y después se cura de la debilitación del bien de naturaleza cuando se abstiene de lo malo y se acostumbra a lo bueno, sometiendo a Dios el espíritu por la oración, domando la carne por el ayuno, para que se sujete el espíritu, y mediante obras externas, como el dar limosna, uniéndose a sus prójimos, de quienes se separó por la culpa.

Esto, pues, evidencia que el ministro de la Iglesia ejerce un cierto juicio en el uso de las llaves. Mas el poder de juzgar sólo se confía a quien tiene súbditos. Por lo tanto, es manifiesto que cualquier sacerdote no puede absolver de los pecados a cualquiera, como dicen algunos equivocadamente, sino sólo a quien está bajo su poder.

trentur Ecclesiae[8], in quibus tota eorum potestas consistit: neque ut sine sacramento a passione Christi virtutem habente, aliquis remissionem peccatorum consequatur; hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor et auctor. Sicut igitur dispensari non potest per praelatos Ecclesiae ut aliquis sine baptismo salvetur, ita nec quod aliquis remissionem sine confessione et absolutione consequatur.

Considerandum tamen est quod, sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam antequam actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi — licet postmodum pleniorem effectum conferat et in adeptione gratiae et in remissione culpae, cum actu suscipitur; et quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia, et remittitur culpa, ei cui prius remissa non fuit—, sic et claves Ecclesiae efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subiiciat, si tamen habeat propositum ut se eis subiiciat; pleniorem tamen gratiam et remissionem consequitur dum se eis actu subiicit confitendo, et absolutionem percipiendo; et nihil prohibet quin aliquando virtute clavium alicui confesso in ipsa absolutione[9] gratia conferatur, per quam ei culpa dimittitur.

Quia igitur etiam in ipsa confessione et absolutione plenior effectus gratiae et remissionis confertur ei qui prius, propter bonum propositum, utrumque obtinuit; manifestum est quod virtute clavium minister Ecclesiae, absolvendo, aliquid de poena temporali dimittit, cuius debitor remansit poenitens post contritionem. Ad residuum vero sua iniunctione obligat poenitentem: cuius quidem obligationis impletio *satisfactio* dicitur, quae est *tertia* poenitentiae pars; per quam homo totaliter a reatu poenae liberatur, dum poenam exsolvit quam debuit; et ulterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo a malis abstinet et bonis assuescit; Deo spiritum subiiciendo per orationem[10]; carnem vero domando per ieiunium, ut sit subiecta spiritui; et rebus exterioribus, per eleemosynarum largitionem, proximos sibi adiungendo, a quibus fuit separatus per culpam[11].

Sic igitur patet quod minister Ecclesiae in usu clavium iudicium quoddam exercet. Nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos. Unde manifestum est quod non quilibet sacerdos quemlibet potest absolvere a peccato, ut quidam mentiuntur: sed eum tantum in quem accepit potestatem.

[8] Sec. AUGUST. apud GRATIANUM, *Decretum* p.2.ª causa 33; tract. *De poenitentia* q.3 d.1 can.87 § 10, ed. RICHTER-FRIEDBERG, I (1186); AUGUST., *Sermo* 392 *Ad coniugatos* c.3: PL 39,1711.

[9] Cf. *Quodlib.* IV q.7 a.1 (10); 3 q.86 a.6.

CAPITULUM LXXIII
DE SACRAMENTO EXTREMAE UNCTIONIS

CAPITULO LXXIII
Del sacramento de la extremaunción

Quia vero corpus est animae instrumentum; instrumentum autem est ad usum principalis agentis: necesse est quod talis sit dispositio instrumenti ut competat principali agenti; unde et corpus disponitur secundum quod congruit animae. Ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino iudicio dispensante. Quae quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animae sanitatem: prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter et patienter, et ei quasi in poenam satisfactoriam computa-

Como el cuerpo es el instrumento del alma, y el instrumento está al servicio del agente principal, necesariamente la disposición del instrumento ha de ser tal cual corresponde al agente principal; por eso, el cuerpo se dispone tal cual conviene al alma. Según esto, de la enfermedad del alma, que es el pecado, deriva alguna vez la enfermedad al cuerpo por justa permisión divina. Y esta enfermedad corporal, en verdad, es útil en ocasiones para la salud del alma; conforme el hombre soporta humilde y pacientemente la enfermedad corporal, así se le computa como pena satisfactoria. Otras

[10] Cf. *In Rom* c.12 lect.2 (992).

[11] Cf. IV *Sent.* d.15 q.1 a.4; q.1 a.3 (= *Suppl.* q.15 a.3).

veces es también un impedimento de la salud espiritual, o sea, cuando las virtudes están impedidas por ella. Según esto, fue conveniente que se diera alguna medicina espiritual contra el pecado, cuando la enfermedad corporal procede de él; y por esta medicina espiritual se cura algunas veces la enfermedad corporal, por ejemplo, cuando es conveniente para la salvación. Y ésta es la finalidad del sacramento de la extremaunción, del cual dice Santiago: *¿Enferma alguno entre vosotros? Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia y oren sobre él, ungiéndole con óleo en el nombre del Señor, y la oración de la fe sanará al enfermo.*

Y no es contra la virtud del sacramento el que alguna vez los enfermos a quienes se administra no curen totalmente de la enfermedad corporal; porque en ocasiones la salud corporal, aun para quienes reciben dignamente este sacramento, no es útil para la salud espiritual. Pero, aunque no se siga la salud corporal, no lo reciben inútilmente. Porque como se administre contra la enfermedad del cuerpo, considerada como consecuencia del pecado, se ve también que se administrará contra otras secuelas del pecado, las cuales son la inclinación al mal y la dificultad para el bien; y con mayor motivo, puesto que estas enfermedades del alma están más cerca del pecado que la enfermedad corporal. Y semejantes enfermedades espirituales ciertamente han de ser curadas por la penitencia, en cuanto que el penitente, por las obras de virtudes de las cuales se sirve para satisfacer, se aleja de los males y se inclina al bien. Mas, como el hombre por negligencia o por las varias ocupaciones de la vida, o también por causa de la brevedad del tiempo o cosas parecidas, no cura de raíz y perfectamente dichos defectos, se le provee saludablemente para que por este sacramento logre dicha curación y se libre de la pena temporal,

tur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis, per quam quidem spiritualem medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando, cum scilicet expedit ad salutem. Et ad hoc ordinatum est sacramentum Extremae Unctionis, de quo dicitur Iac 5,14.15: *Infirmatur quis in vobis: inducat presbyteros Ecclesiae, et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et oratio fidei sanabit infirmum*[1].

Nec praeiudicat virtuti sacramenti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur, non ex toto ab infirmitate corporali curantur: quia quandoque sanari corporaliter, etiam digne hoc sacramentum sumentibus, non est utile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quamvis corporalis sanitas non sequatur. Cum enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quae sunt pronitas ad malum et difficultas ad bonum: et tanto magis quanto huiusmodi infirmitates animae sunt propinquiores peccato quam infirmitas corporalis. Et quidem huiusmodi infirmitates spirituales per poenitentiam sunt curandae, prout poenitens per opera virtutis, quibus satisfaciendo utitur, a malis retrahitur et ad bonum inclinatur. Sed quia homo, vel per negligentiam, aut propter occupationes varias vitae, aut etiam propter temporis brevitatem, aut propter alia huiusmodi, praedictos defectus in se perfecte non curat, salubriter ei providetur, ut per hoc sacramentum praedicta curatio com-

[1] Vulg.: "... salvabit..."

pleatur, et a reatu poenae temporalis liberetur, ut sic nihil in eo remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire. Et ideo Iacobus addit: *Et alleviabit eum Dominus.*—Contingit etiam quod homo omnium peccatorum quae commisit, notitiam vel memoriam non habet, ut possint per poenitentiam singula expurgari. Sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur. A quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, ut nihil inveniatur in eo quod perceptioni gloriae repugnet. Et ideo addit Iacobus quod, *si in peccatis sit, dimittentur ei*[2].

Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum, et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad percipiendam gloriam praeparatur. Unde et *Extrema Unctio* nuncupatur.

Ex quo manifestum est quod hoc sacramentum non quibuscumque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantum qui ex infirmitate videntur propinquare ad finem.—Qui tamen, si convaluerint, iterato potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum devenerint. Non enim huius sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi, et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam divinae virtutis consecrantis. Ordinatur autem huius sacramenti inunctio ad sanandum: medicina autem sanativa toties iterari debet quoties infirmitas iteratur.

Et licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, ut patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus huius sacramenti indigerent: non tamen est

de modo que, al salir el alma del cuerpo, nada haya en él que pueda impedir a su alma la percepción de la gloria. Y por esto dice Santiago que *el Señor le aligerará.*—Acontece también que el hombre no conoce o no recuerda todos los pecados que cometió, con el fin de borrar cada uno de ellos por la penitencia. Hay, además, pecados cotidianos que acompañan de continuo la vida presente, de los cuales es conveniente que se purifique el hombre por este sacramento al partir, con la finalidad de que nada haya en él que impida la percepción de la gloria. Y por esto añade Santiago: *Si está en pecado, se le perdonará.*

Todo esto demuestra que este sacramento es el último y, en cierto modo, el que consuma toda la curación espiritual, sirviendo como de medio para que el hombre se prepare para recibir la gloria. Y por esto se llama *extremaunción.*

Y es fácil ver también que este sacramento no se ha de administrar a cualesquiera enfermos, sino solamente a aquellos cuya enfermedad, al parecer, se acerca al fin.—No obstante, si éstos convalecieren, nuevamente se les puede administrar si se encuentran en un estado semejante. Porque la unción de este sacramento no es para consagrar, como la unción de la confirmación, la ablución del bautismo y algunas otras unciones, que por esto no se repiten, porque la consagración permanece tanto cuanto dura la cosa consagrada, por causa de la eficacia de la virtud divina de quien consagra. Mas la unción de este sacramento es para sanar, y una medicina saludable debe repetirse tantas veces cuantas vuelve la enfermedad.

Y aunque algunos estén en peligro inminente de muerte, incluso sin enfermedad, como se ve en el caso de los condenados a muerte, y, no obstante, tuvieren necesidad de los efectos espirituales de este sacramen-

[2] Iac 5,15: "... remittentur..." (Vulg.).

to, a pesar de ello, sólo se ha de administrar al enfermo, puesto que se administra como una medicina corporal, lo cual únicamente corresponde a quien está corporalmente enfermo, pues es conveniente observar la significación en cada sacramento. Luego, así como en el bautismo se requiere la ablución deparada al cuerpo, igualmente en este sacramento se requiere la medicina aplicada a la enfermedad corporal. Por eso, el óleo es también la especial materia del mismo, pues tiene la eficacia para sanar corporalmente, mitigando los dolores, como el agua, que limpia corporalmente, es la materia del sacramento en que se hace la purificación espiritual.

Por lo tanto, es evidente también que, así como la medicina corporal se ha de aplicar a la raíz de la enfermedad, así también esta unción se aplica a aquellas partes del cuerpo de las que procede la enfermedad del pecado, que son: los instrumentos de los sentidos, las manos y los pies, mediante los cuales se hacen los pecados y también, según la costumbre de algunos, los riñones, en los que está la fuerza de la sensualidad.

Y como por este sacramento se perdonan los pecados, y el pecado no se perdona sino por la gracia, es evidente que en este sacramento se confiere la gracia.

Pero la administración de aquellas cosas mediante las cuales se confiere la gracia, que ilumina la mente, es exclusiva de los sacerdotes, cuyo ministerio es iluminar, como dice Dionisio.—Tampoco se requiere para administrar este sacramento el obispo, porque en él no se confiere la excelencia de estado, como en aquellos cuyo ministro es el obispo.

Y como este sacramento produce la curación perfecta y requiere abundancia de gracia, corresponde que en su administración estén presentes muchos sacerdotes y que la oración de toda la Iglesia coopere para producir su efecto. Por eso dice Santia-

exhibendum, nisi infirmanti, cum sub specie corporalis medicinae exhibeatur, quae non competit nisi corporaliter infirmato; oportet enim in sacramentis significationem servari. Sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali apposita. Unde etiam oleum est specialis materia huius sacramenti, quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores: sicut aqua, quae corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio.

Inde etiam manifestum est quod, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, ita haec unctio illis partibus corporis adhibetur ex quibus infirmitas peccati procedit: sicut sunt instrumenta sensuum et manus et pedes, quibus opera peccati exercentur, et, secundum quorundam consuetudinem, renes, in quibus vis libidinis viget.

Quia vero per hoc sacramentum peccata dimittuntur; peccatum autem non dimittitur, nisi per gratiam: manifestum est quod in hoc sacramento gratia confertur.

Ea vero, in quibus gratia illuminans mentem confertur exhibere, solum pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminativus, ut Dionysius dicit[3].—Nec requiritur ad hoc sacramentum episcopus: cum per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus.

Quia tamen hoc sacramentum perfectae curationis effectum habet, et in eo requiritur copia gratiae; competit huic sacramento quod multi sacerdotes intersint, et quod oratio totius ecclesiae ad effectum huius sacramenti coad-

[3] *De eccl. Hier.* V § 6: PG 3,505D.

iuvet. Unde Iacobus dicit[4]: *Inducat presbyteros Ecclesiae, et oratio fidei sanabit infirmum.* Si tamen unus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum perficere in virtute totius Ecclesiae, cuius minister existit, et cuius personam gerit.

Impeditur autem huius sacramenti effectus per fictionem suscipientis, sicut contingit in aliis sacramentis.

go: *Haga llamar a los presbíteros de la Iglesia... y la oración de la fe sanará al enfermo.* Mas si está presente un solo presbítero, entiéndese que este sacramento se realiza en virtud de toda la Iglesia, cuyo ministro es y a cuya persona representa.

Mas el efecto de este sacramento se impide si se recibe ficticiamente, como acontece en los demás sacramentos.

CAPITULUM LXXIV
De sacramento ordinis

CAPITULO LXXIV
Del sacramento del orden

Manifestum est autem ex praedictis (cc.56.59.60.61.72.73), quod in omnibus sacramentis de quibus iam actum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles, spiritualem virtutem habentes. Non enim Angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis: unde et Apostolus dicit, ad Hebr 5,1: *Omnis pontifex, ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum.*

Huius etiam ratio aliunde sumi potest. Sacramentorum enim institutio et virtus a Christo initium habet: de ipso enim dicit Apostolus, ad Eph 5,25.26, quod *Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro*[1] *aquae in verbo vitae.* Manifestum est etiam quod Christus sacramen-

Todo lo dicho demuestra que en todos los sacramentos de los cuales ya se trató se confiere la gracia espiritual oculta bajo las cosas visibles. Pero, como toda acción debe ser proporcionada al agente, es preciso, pues, que administren dichos sacramentos hombres visibles que gocen de poder espiritual. No pertenece, pues, a los ángeles la administración de los sacramentos, sino a los hombres, revestidos de carne visible. Por eso dice el Apóstol: *Pues todo pontífice tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios.*

Hay también otro fundamento de esta razón. Pues la institución y la virtud de los sacramentos tienen su origen en Cristo, de quien dice el Apóstol: *Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella para santificarla, purificándola mediante el lavatorio del agua con la palabra de vida.* También consta que Cristo dio el sacramento de su cuerpo y sangre en

[4] C.5; 14b,15a: "... salvabit..." (Vulg.).
[1] Vulg.: "... mundans lavacro..."

la cena y lo instituyó para que se frecuentara, y ambos son los principales sacramentos. Pero, como Cristo había de desaparecer corporalmente de la Iglesia, fue necesario que instituyera a otros como ministros suyos, quienes administraran los sacramentos a los fieles, como dice el Apóstol: *Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios.* Por eso confió a los discípulos la consagración de su cuerpo y sangre, diciendo: *Haced esto en memoria mía.* Y dióles el poder de perdonar los pecados, según aquello de San Juan: *A quien perdonareis los pecados, le serán perdonados* y les impuso también el deber de enseñar y bautizar, diciendo: *Id, pues; enseñad a todas las gentes y bautizadlas.* Mas el ministro, comparado con el señor, es como el instrumento comparado con el agente principal; así, pues, como el instrumento es movido por el agente para obrar, así también el ministro es movido por mandato del señor para ejecutar algo. Pero es preciso que el instrumento esté proporcionado al agente. En consecuencia, también es preciso que los ministros de Cristo guarden proporción con El. Mas Cristo, como Señor, realizó nuestra salvación con autoridad y virtud propias, en cuanto fue Dios y hombre; pues, en cuanto hombre, padeció por nuestra redención y, en cuanto Dios, hizo saludable su pasión para nosotros. Luego es preciso también que los ministros de Cristo sean hombres y participen algo de su divinidad mediante alguna potestad espiritual, porque el instrumento participa también algo de la virtud del agente principal. Y de esta potestad dice el Apóstol que *el Señor le dio potestad para edificar y no para destruir.*

tum sui corporis et sanguinis in Cena dedit, et frequentandum instituit [2]; quae sunt principalia sacramenta. Quia igitur Christus corporalem sui praesentiam erat Ecclesiae subtracturus, necessarium fuit ut alios institueret sibi ministros, qui sacramenta fidelibus dispensarent: secundum illud Apostoli 1 ad Cor 4,1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Unde discipulis consecrationem sui corporis et sanguinis commisit, dicens [3]: *Hoc facite in meam commemorationem;* eisdem potestatem tribuit peccata remittendi, secundum illud Io 20,23: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis;* eisdem etiam docendi et baptizandi iniunxit officium, dicens Mt ult. (28,19), *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos.* Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens: sicut enim instrumentum movetur ab agente ad aliquid efficiendum, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exequendum. Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem, ut Dominus, auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus et homo: ut secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur; secundum autem quod Deus, passio eius nobis fieret salutaris. Oportet igitur et ministros Christi homines esse, et aliquid divinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem: nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate Apostolus dicit, 2 ad Cor ult. [4], quod *potestatem dedit ei Dominus in aedificationem, et non in destructionem.*

[2] Mt 26,26-28; Lc 22,19-20.
[3] Lc 22,19.
[4] C.13,10: "... potestatem quam dedit mihi..." (Vulg.).

Non est autem dicendum quod potestas huiusmodi sic data sit Christi discipulis quod per eos ad alios derivanda non esset: data est enim eis *ad Ecclesiae aedificationem,* secundum Apostoli dictum. Tandiu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quandiu necesse est aedificari Ecclesiam. Hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi usque ad saeculi finem. Sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas ut per eos deveniret ad alios. Unde et Dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur: ut patet per id quod habetur Mc 13,37: *Quod vobis dico, omnibus dico;* et Mt ult. [5] Dominus discipulis dixit: *Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

Quia igitur haec spiritualis potestas a Christo in ministros Ecclesiae derivatur; spirituales autem effectus in nos a Christo derivati, sub quibusdam sensibilibus signis explentur, ut ex supra dictis patet (cf. c.56): oportuit etiam quod haec spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur. Huiusmodi autem sunt certae formae verborum et determinati actus, utputa impositio manuum, inunctio, et porrectio libri vel calicis, aut alicuius huiusmodi quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis. Quandocumque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. Manifestum est igitur quod in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur, quod dicitur *Ordinis sacramentum.*

Ad divinam autem liberalitatem pertinet ut cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio convenienter exerceri non potest. Administratio autem sacramentorum, ad quae

Pero no se ha de decir que esta potestad se ha dado a los discípulos de Cristo de manera que no pueda transferirse a otros, puesto que se les dio para *la edificación de la Iglesia,* según el dicho del Apóstol. Luego es preciso que esta potestad se perpetúe tanto cuanto es necesario para la edificación de la Iglesia. Y esto comprende necesariamente desde la muerte de los discípulos de Cristo hasta el fin del mundo. Así, pues, diose a los discípulos de Cristo la potestad espiritual para que por ellos pasara a los otros. Por eso el Señor, al hablar a los discípulos, se refería a los demás fieles, como consta por aquello que se dice en San Marcos: *Lo que a vosotros digo, a todos lo digo.* Y, en San Mateo, dijo el Señor a los discípulos: *Yo estaré con vosotros hasta la consumación del mundo.*

Y porque este poder espiritual pasa de Cristo a los ministros de la Iglesia, y los efectos espirituales derivados de Cristo a nosotros son ejecutados bajo ciertos signos sensibles, como consta por lo dicho, convino también que esta potestad espiritual se entregara a los hombres bajo ciertos signos sensibles. Y estos tales son algunas fórmulas verbales y determinados actos, como la imposición de las manos, la unción, la entrega del libro o del cáliz, o cosas parecidas, que pertenecen a la ejecución del poder espiritual. Mas, cuando se entrega algo espiritual bajo un signo corporal, esto se llama sacramento. Luego es claro que en la entrega de la potestad se celebra un cierto sacramento que se llama el *sacramento del orden.*

Además, es propio de la liberalidad divina que a quien se concede la potestad de hacer algo se le confieran también aquellas cosas sin las cuales no puede ejercerse convenientemente tal operación. Pero la administración de los sacramentos, que es la finali-

[5] C.28,20: "... sum omnibus diebus..." (Vulg.).

dad del poder espiritual, no se hace convenientemente si uno no es ayudado para esto por la gracia divina. Luego también se confiere la gracia en éste como en los demás sacramentos.

Y como la potestad del orden es para la administración de los sacramentos y, entre éstos, el más noble y como la culminación de todos es el sacramento de la eucaristía, como consta por lo dicho, es preciso que lo potestad del orden se considere como relacionada con este sacramento, porque *cada cosa se denomina por el fin.*

Y parece pertenecer al mismo poder el dar alguna perfección y preparar la materia para su recepción, tal como el fuego tiene poder no sólo para comunicar su forma a otro, sino también para disponer la materia para la recepción de la forma. Pues como quiera que en la potestad del orden se tenga por fin el consagrar y entregar a los fieles el sacramento del Cuerpo de Cristo, es preciso que esa misma potestad incluya también el hacerlos aptos y dispuestos para recibir este sacramento. Ahora bien, esta aptitud y disposición del fiel para la recepción de este sacramento consiste en que esté limpio de pecado, pues no hay otro modo de unirse espiritualmente a Cristo, a quien se une sacramentalmente recibiendo este sacramento. Es preciso, pues, que la potestad del orden se extienda hasta la remisión de los pecados, mediante la dispensación de aquellos sacramentos que se ordenan a la remisión del pecado, como son el bautismo y la penitencia, según consta por lo dicho. Por eso el Señor, como se dijo, dio a sus discípulos, a quienes confió la consagración de su cuerpo, el poder de perdonar los pecados. Poder que se expresa por *las llaves,* de las cuales dijo el Señor a San Pedro: *Yo te daré las llaves del reino de los cielos.* Y el cielo se cierra y se abre para cada uno según que esté sujeto al pecado o limpio de pecado: por eso el usar de estas llaves se dice *atar* y *desatar,* esto es, de los pecados. Sobre estas llaves ya se habló antes.

ordinatur spiritualis potestas, convenienter non fit nisi aliquis ad hoc a divina gratia adiuvetur. Et ideo in hoc sacramento confertur gratia: sicut et in aliis sacramentis.

Quia vero potestas Ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur; inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae sacramentum, ut ex dictis (verbotenus non invenitur, cf. c.61 et hic supra) patet [6]: oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparationem ad hoc sacramentum; nam *unumquodque denominatur a fine* [7].

Eiusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, et ad susceptionem illius materiam praeparare: sicut ignis virtutem habet et ut formam suam transfundat in alterum, et ut materiam disponat ad formae susceptionem. Cum igitur potestas Ordinis ad hoc se extendat ut sacramentum corporis Christi conficiat et fidelibus tradat, oportet quod eadem potestas ad hoc se extendat quod fideles aptos reddat et congruos ad huius sacramenti perceptionem. Redditur autem aptus et congruus fidelis ad huius sacramenti perceptionem per hoc quod est a peccato immunis: non enim potest aliter Christo spiritualiter uniri, cui sacramentaliter coniungitur hoc sacramentum percipiendo. Oportet igitur quod potestas Ordinis se extendat ad remissionem peccatorum, per dispensationem illorum sacramentorum quae ordinantur ad peccati remissionem, cuiusmodi sunt Baptismus et Poenitentia, ut ex dictis (cc.59.62) patet. Unde, ut dictum est, Dominus discipulis, quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata. Quae quidem potestas per *claves* intelligitur, de quibus Dominus Petro, Mt 16,19, dixit: *Tibi dabo claves regni caelorum.* Caelum enim unicuique clauditur et aperitur per hoc quod peccato subiacet, vel a peccato purgatur: unde et usus harum clavium dicitur esse *ligare et solvere,* scilicet a peccatis. De quibus quidem clavibus supra (c.62) dictum est.

[6] Meminit DIONYSII, *De Eccl. Hier.* 3: PG 3,424D; cf. IV *Sent.* d.8 q.1 a.1; q.1 a.1 ad 1.

[7] II *De anima* 4; 415a,18-22; Expos. lect.6 (305).

CAPITULUM LXXV
DE DISTINCTIONE ORDINUM

CAPITULO LXXV
De la distinción de las órdenes

Considerandum est autem quod potestas quae ordinatur ad aliquem principalem effectum, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deservientes. Quod manifeste in artibus apparet: arti enim quae formam artificialem inducit, deserviunt artes quae disponunt materiam; et illa quae formam inducit, deservit arti ad quam pertinet artificiati finis; et ulterius quae ordinatur ad citeriorem finem, deservit illi ad quam pertinet ultimus finis: sicut ars quae caedit ligna, deservit navifactivae; et haec gubernatoriae; quae iterum deservit oeconomicae, vel militari, aut alicui huiusmodi, secundum quod navigatio ad diversos fines ordinari potest. Quia igitur potestas Ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandos; oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est *ordo sacerdotalis;* alios autem qui eidem serviant aliqualiter materiam disponendo, et hi sunt *ordines ministrantium.* Quia vero sacerdotalis potestas, ut dictum est (c. praec.), se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecra-

También se ha de tener en cuenta que la potestad que se ordena a algún efecto principal tiene por naturaleza bajo sí las potestades inferiores que la sirven. Como se ve claramente en las artes, pues las artes que disponen la materia están al servicio de la que imprime la forma artificial, y la que le imprime la forma está, a su vez, al servicio de la que atiende al fin de lo artificial; más todavía, la que se ordena al fin más próximo sirve a la que le corresponde el último fin; por ejemplo, la de cortar maderos sirve a la de construir naves, y ésta a la de marinería, la cual sirve, a la vez, a la económica, o a la militar, o a otra semejante, puesto que la navegación se puede ordenar a diversos fines. Luego, como la potestad del orden se ordena principalmente a consagrar el cuerpo de Cristo y administrarlo a los fieles, y a purificarlos de los pecados, es preciso que exista alguna orden principal, cuya potestad se extienda principalmente a esto, y tal es el *orden sacerdotal.* Además, ha de haber otras que le sirvan, disponiendo de algún modo la materia, y éstas son las *órdenes de los administradores.* Y porque la potestad sacerdotal, como ya se dijo, se extiende a dos cosas, a saber, a la consagración del cuerpo

de Cristo y a hacer idóneos a los fieles para la recepción de la eucaristía por la absolución de los pecados, es conveniente que la sirvan las órdenes inferiores en ambas cosas o en una sola. Y es evidente que una orden inferior en tanto es más superior a las otras en cuanto más cosas sirve al orden sacerdotal o lo hace en algo más digno.

Luego las *órdenes menores* sólo sirven al orden sacerdotal en la preparación del pueblo: los *ostiarios,* efectivamente, apartando a los infieles de la congregación de los fieles. Los *lectores*, instruyendo a los catecúmenos en los principos de la fe y por eso se les encarga leer las Escrituras del Antiguo Testamento. Los *exorcistas,* purificando a quienes ya están instruidos, pero están impedidos de algún modo por el demonio para recibir los sacramentos.

Sin embargo, las órdenes superiores sirven al orden sacerdotal no sólo en la preparación del pueblo, sino también en la consumación del sacramento. Pues los *acólitos* tienen a su cargo los vasos no sagrados, en los cuales se prepara la materia del sacramento y por eso en su ordenación se les entregan las vinajeras. Los *subdiáconos* tienen a su cargo los vasos sagrados y la preparación de la materia aún no consagrada. Los *diáconos* tienen, además, un cierto ministerio sobre la materia ya consagrada, en cuanto que distribuyen a los fieles la sangre de Cristo. Y por eso estas tres órdenes, a saber, el sacerdocio, el diaconado y el subdiaconado, se llaman *sagradas,* porque reciben poder sobre algo sagrado.—Y estas órdenes superiores también sirven en la preparación del pueblo. Por eso se les confiere a los diáconos el poder de enseñar la doctrina evangélica al pueblo, y a los subdiáconos la apostólica, y a los acólitos el poder para que, con respecto a estas dos cosas, preparen lo que corresponde a las ceremonias, como el llevar las luces y otros servicios parecidos,

tionem, et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad Eucharistiae perceptionem; oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque, vel in altero tantum. Et manifestum est quod tanto aliquis inter inferiores ordines superior est, quanto sacerdotali ordini deservit in pluribus, vel in aliquo digniori.

Infimi igitur ordines deserviunt sacerdotali ordini solum in populi praeparatione: *Ostiarii* quidem arcendo infideles a coetu fidelium; *Lectores* autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis, unde eis Scriptura Veteris Testamenti legenda committitur; *Exorcistae* autem purgando eos qui iam instructi sunt, sed aliqualiter a daemone impediuntur a perceptione sacramentorum.

Superiores vero ordines sacerdotali deserviunt et in praeparatione populi, et ad consummationem sacramenti. Nam *Acolythi* habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia praeparatur; unde eis urceoli in sua ordinatione traduntur. *Subdiaconi* autem habent ministerium supra vasa sacra, et super dispositionem materiae nondum consecratae. *Diaconi* autem ulterius habent aliquod ministerium super materiam iam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus. Et ideo hi tres ordines, scilicet sacerdotum, diaconorum et subdiaconorum, *sacri* dicuntur, quia accipiunt ministerium super aliqua sacra.—Deserviunt etiam superiores ordines in praeparatione populi. Unde et diaconibus committitur Evangelica doctrina populo proponenda; subdiaconibus Apostolica; acolythis ut circa utrumque exhibeant quod pertinet ad solemnitatem doctrinae, ut scilicet luminaria deferant, et alia huiusmodi administrent.

CAPITULUM LXXVI

De episcopali potestate et quod in ea unus sit summus

CAPITULO LXXVI

De la potestad episcopal y del jefe único que ha de tener

Quia vero omnium horum ordinum collatio cum quodam sacramento perficitur, ut dictum est (c.74); sacramenta vero Ecclesiae sunt per aliquos ministros Ecclesiae dispensanda: necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia alicuius altioris ministerii, quae Ordinis sacramentum dispenset. Et haec est episcopalis potestas, quae, etsi quidem quantum ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem; excedit tamen eam in his quae pertinent ad fideles. Nam et ipsa sacerdotalis potestas ab episcopali derivatur; et quicquid arduum circa populum fidelem est agendum episcopis reservatur; quorum auctoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur. Unde et in his quae sacerdotes agunt, utuntur rebus per episcopum consecratis: ut in Eucharistiae consecratione utuntur consecratis per episcopum calice, altari et pallis. Sic igitur manifestum est quod summa regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem.

Manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum Christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius ecclesiae requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput; ita in toto populo Christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput.

Item. Ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fi-

Como la colación de todas estas órdenes se realiza con cierto sacramento, según se dijo, y los sacramentos de la Iglesia han de ser dispensados por algunos ministros, será necesario que en la Iglesia haya un poder supremo de más alto ministerio que confiera el sacramento del orden. Y tal es el episcopal, el cual, si en cuanto a la consagración del cuerpo de Cristo se equipara al sacerdotal, no obstante, es superior a éste en orden a las necesidades de los fieles. Porque incluso el poder sacerdotal se deriva del episcopal; y cuanto hay de arduo en lo concerniente al pueblo fiel es un quehacer reservado a los obispos, los cuales pueden comisionar a los sacerdotes para que también intervengan en ello. De aquí que los sacerdotes, en el desempeño de su oficio, se sirven de las cosas consagradas por el obispo, como son el cáliz, el altar y los ornamentos consagrados por el obispo para la consagración de la eucaristía. Y esto demuestra que el supremo gobierno del pueblo fiel pertenece a la dignidad episcopal.

Y es cosa clara que, aunque los pueblos se diferencien por las diversas diócesis y ciudades, no obstante es preciso que, así como sólo hay una Iglesia, haya también un solo pueblo cristiano. Luego así como para la iglesia particular de un pueblo determinado se requiere un obispo, que es la cabeza de todo ese pueblo, igualmente se requiere que para todo el pueblo cristiano haya un jefe que sea cabeza de la Iglesia universal.

La unidad de la Iglesia requiere la unidad de todos los fieles en la fe.

Pero en torno a las cosas de fe suelen suscitarse problemas. Y la Iglesia se dividiría por la diversidad de opiniones de no existir uno que con su dictamen la conservara en la unidad. Luego para conservar la unidad de la Iglesia es preciso que haya un jefe universal que la presida. Ahora bien, nos consta que Cristo no desampara en sus necesidades a la Iglesia, a quien amó y por quien derramó su sangre; pues incluso de la sinagoga dijo: *¿Que más podía hacer yo por mi viña que no lo hiciera?* Luego, indudablemente, ha de haber un solo jefe para toda la Iglesia por disposición de Cristo.

Y no cabe duda de que en el régimen eclesiástico debe haber un orden excelente, por haber sido dispuesto por aquel *por quien los reyes reinan y los jueces administran la justicia.* Pero el mejor régimen de la muchedumbre es el monárquico, como se ve si consideramos el fin, que es la paz; pues la paz y la unidad de los súbditos es el fin del gobernante, y más fácilmente logra la paz uno que muchos. Luego se ve que el gobierno de la Iglesia está dispuesto de manera que haya un solo jefe que presida a toda ella.

La Iglesia militante es como una prolongación de la triunfante; por eso San Juan, en el Apocalipsis, *vio a Jerusalén que descendía del cielo* y a Moisés se le indicó *que hiciera todo conforme al modelo que en la montaña se le había mostrado.* Mas en la Iglesia triunfante hay un solo jefe, es decir, Dios, que lo es también del universo entero, pues se dice: *Ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos.* Luego también es uno el jefe universal de la Iglesia militante.

Por esto dice Oseas: *Los hijos de Judá y los hijos de Israel se juntarán en uno y se elegirán un jefe único.* Y el Señor dice: *Habrá un solo rebaño y un solo pastor.*

de conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri. Per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur igitur ad unitatem Ecclesiae conservandam quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. Manifestum est autem, quod Christus Ecclesiae in necessariis non defecit, quam dilexit, et pro qua sanguinem suum fudit: cum et de Synagoga dicatur per Dominum [1]: *Quid ultra debui facere vineae meae, et non feci?,* Is 5,4. Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit.

Adhuc. Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum: utpote per eum dispositum *per quem reges regnant, et legum conditores iusta decernunt* [2]. Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.

Amplius. Ecclesia militans a triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur: unde et Ioannes in Apocalypsi [3], *vidit Ierusalem descendentem de caelo;* et Moysi dictum est *quod faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum* [4]. In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo, scilicet Deus: dicitur enim Apoc 21,3: *Ipsi populus eius erunt, et ipse cum eis erit eorum Deus* [5]. Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis.

Hinc est quod Os 1,11, dicitur: *Congregabuntur filii Iuda et filii Israel pariter, et ponent sibi caput unum* [6]. Et Dominus dicit, Io 10,16: *Fiet unum ovile et unus pastor.*

[1] Vulg.: "quid est quod ultra debui..."
[2] Prov 8,15: "Per me reges..." (Vulg.).
[3] C.21,2: "Et ego Ioannes vidi sanctam civitatem Ierusalem novam..." (Vulg.).
[4] Ex 25,40: "Inspice et fac secundum exemplar quod tibi... est" (Vulg.); cf. 26,30.
[5] Vulg.: "... et ipse Deus cum eis..."

Si quis autem dicat quod unum caput et unus pastor est Christus, qui est unus unius Ecclesiae sponsus: non sufficienter respondet. Manifestum est enim quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit: ipse enim est qui baptizat; ipse qui peccata remittit; ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur: et tamen, quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret, ut supra (c.74) dictum est. Eadem igitur ratione, quia praesentiam corporalem erat Ecclesiae subtracturus, oportuit ut alicui committeret qui loco sui universalis Ecclesiae gereret curam. Hinc est quod Petro dixit ante ascensionem: *Pasce oves meas,* Io ult. [7]; et ante passionem: *Tu iterum conversus, confirma fratres tuos,* Lc 22,32; et ei soli promisit: *Tibi dabo claves regni caelorum* [8]; ut ostenderetur potestas clavium per eum ad alios derivanda, ad conservandam Ecclesiae unitatem.

Non potest autem dici quod, etsi Petro hanc dignitatem dederit, tamen ad alios non derivatur. Manifestum est enim quod Christus Ecclesiam sic instituit ut esset usque ad finem saeculi duratura: secundum illud Is 9,7: *Super solium David, et super regnum eius sedebit, ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum.* Manifestum est igitur quod ita illos qui tunc erant in ministerio constituit, ut eorum potestas derivaretur ad posteros, pro utilitate Ecclesiae, usque ad finem saeculi: praesertim cum ipse dicat, Mt

Y si alguien afirma que Cristo, que es el único esposo de la única Iglesia, es la única cabeza y el único pastor, no se expresa suficientemente. Pues consta que Cristo realiza todos los sacramentos de la Iglesia, siendo El quien bautiza, perdona los pecados, y, además, el verdadero sacerdote que se ofreció en el ara de la cruz y por cuyo poder se consagra diariamente su cuerpo en el altar. Pero, como en el futuro no iba a estar presente corporalmente entre los fieles, eligió a los ministros, quienes dispensarían a los fieles cuanto hemos dicho. Luego por esta razón, porque había de sustraer su presencia corporal de la Iglesia, fue menester que comisionara a otro para que, haciendo sus veces, rigiera toda la Iglesia. Por esto, antes de la ascensión, dijo a San Pedro: *Apacienta mis ovejas* y antes de la pasión: *Tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos* y sólo a él prometió: *Yo te daré las llaves del reino de los cielos,* manifestando que la potestad de las llaves debía transmitirla él a los otros, para conservar la unidad de la Iglesia.

Lo que no puede decirse es que, aunque confirió a San Pedro esta dignidad, no pueda transmitirse a los demás. Porque nos consta que Cristo instituyó la Iglesia de modo que permaneciese hasta el fin de los siglos, según aquello de Isaías: *Sobre el trono de David, y sobre su reino, se sentará, para afirmarlo y consolidarlo en el derecho y la justicia, desde ahora para siempre jamás.* Y consta también que a los ministros que entonces vivían los constituyó de tal manera que su potestad se transmitiera a los sucesores hasta el fin de los tiempos, para utilidad de la Iglesia, y principalmente como quiera que

[6] Vulg.: "... ponent sibimet..."
[7] C.21,17: "Et tu aliquando..." (Vulg.).
[8] Mt 16,19.

El mismo dijo: *Yo estaré siempre con vosotros hasta la consumación de los tiempos.*

Con esto se rechaza el presuntuoso error de algunos que se empeñan en sustraerse a la obediencia y sumisión de Pedro, no reconociendo a su sucesor, el Romano Pontífice, como pastor de la Iglesia universal.

ult.[9]: *Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

Per hoc autem excluditur quorundam praesumptuosus error[10], qui se subducere nituntur ab obedientia et subiectione Petri, successorem eius Romanum Pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes.

CAPITULUM LXXVII

QUOD PER MALOS MINISTROS SACRAMENTA DISPENSARI POSSUNT

CAPITULO LXXVII

Los sacramentos pueden ser dispensados por ministros malos

Lo que llevamos dicho manifiesta que los ministros de la Iglesia reciben con el orden cierta potestad para dispensar los sacramentos a los fieles.

Lo que se adquiere para una cosa por medio de la consagración, permanece perpetuamente en ella; por eso nada consagrado se vuelve a consagrar. Luego la potestad de orden permanece perpetuamente en los ministros de la Iglesia, no desapareciendo por el pecado. Según esto, los sacramentos eclesiásticos pueden ser dispensados incluso por pecadores y malos, con tal de que estén ordenados.

Nadie puede obrar sobre lo que excede sus facultades si para ello no recibe el poder de otro. Lo vemos tanto en las cosas naturales como en las civiles: el agua no puede calentar si no recibe del fuego tal virtud, y el simple habitante no puede mandar a los ciudadanos si el rey no le ha dado el poder. Mas cuanto se hace en los sacramentos excede la facultad humana, como consta por lo dicho. Luego nadie, aun siendo bueno, puede conferir los sacramentos si no cuenta con facultad para ello. Pero a la bondad humana se oponen la maldad y el pecado. Luego quien está facultado, ni aun por el pecado está impedido de conferir al menos los sacramentos.

Ex his quae praemissa sunt manifestum est quod ministri Ecclesiae potentiam quandam in Ordinis susceptione divinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda.

Quod autem alicui rei per consecrationem acquiritur, perpetuo in eo manet: unde nihil consecratum iterato consecratur. Potestas igitur Ordinis perpetuo in ministris Ecclesiae manet. Non ergo tollitur per peccatum. Possunt ergo etiam a peccatoribus, et malis, dummodo Ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

Item. Nihil potest in id quod eius facultatem excedit nisi accepta aliunde potestate. Quod tam in naturalibus quam in civilibus patet: non enim aqua calefacere potest nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne; neque balivus cives coercere potest nisi accepta potestate a rege. Ea autem quae in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt, ut ex praemissis (c.74) patet. Ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcumque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. Bonitati autem hominis malitia opponitur et peccatum. Ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit.

[9] C.28,20: "... sum omnibus diebus..." (Vulg.).

[10] Cf. H. Denifle et Aem. Chatelain, *Chartularium Universitatis Pariensis* I n.288 p.331-333; Denz. 449.459.

Adhuc. Homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, quae sunt habitus quidam. Habitus autem a potentia in hoc differt quod per potentiam sumus potentes aliquid facere: per habitum autem non reddimur potentes vel impotentes ad aliquid faciendum, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel male agendum. Per habitum igitur neque datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitum acquirimus, ut bene vel male aliquid agamus. Non igitur ex hoc quod aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum.

Se dice que el hombre es bueno o malo con relación a la virtud o al vicio, que son ciertos hábitos. El hábito y la potencia se diferencian en esto: por la potencia somos capaces de hacer algo. Sin embargo, por el hábito no nos volvemos capaces o incapaces para hacer algo, sino hábiles o inhábiles para aquello que podemos hacer bien o mal. Luego por el hábito ni se nos da ni se nos quita el poder algo, pues lo que por él adquirimos es hacer bien o mal alguna cosa. Por lo tanto, no porque uno sea bueno o malo es capaz o incapaz de dispensar los sacramentos, sino idóneo o no idóneo para dispensarlos bien.

Amplius. Quod agit in virtute alterius, non assimilat sibi patiens, sed principali agenti: non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex utitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiae in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Io 1,33: *Hic est qui baptizat.* Unde et sicut instrumentum ministri agere dicuntur: minister enim est sicut *instrumentum animatum*[1]. Non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur a Christo.

Lo que obra en virtud de otro asemeja el paciente, no a sí, sino al agente principal; por ejemplo, la casa no se asemeja a los instrumentos usados por el artífice, sino a la forma artística de éste. Si, pues, los ministros de la Iglesia en relación con los sacramentos no obran en virtud propia, sino en virtud de Cristo, de quien dice San Juan: *Este es el que bautiza,* tales ministros obrarán como instrumentos, porque el ministro es como un *instrumento animado.* En consecuencia, la maldad de los ministros no es obstáculo para que los fieles alcancen la salud por los sacramentos.

Praeterea. De bonitate vel malitia alterius hominis homo iudicare non potest: hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. Si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia eius remaneret libera a peccato. Inconveniens etiam videtur

Ningún hombre puede juzgar la bondad o maldad de otro, pues esto es privativo de Dios, que escudriña los secretos del corazón. Luego, si el efecto del sacramento pudiera ser impedido por la maldad del ministro, el hombre no podría estar seguro de su salvación ni su conciencia permanecería libre de pecado. Además, parece inconveniente que alguien deposite en

[1] Cf. I *Politic.* 4; 1253b,27-33; Expos. lect.2 (52).

un simple hombre la esperanza de su salvación, pues se dice: *Maldito el hombre que confía en el hombre.* Si, pues, el hombre no esperase alcanzar la salvación sino mediante los sacramentos dispensados por un ministro bueno, se pondría, al parecer, la esperanza de salvación de alguna manera en el hombre. Por lo tanto, para que depositemos en Cristo, que es Dios y hombre, las esperanzas de nuestra salvación, se ha de creer que los sacramentos son saludables por virtud de Cristo, aunque sean dispensados por buenos o malos ministros.

Lo esclarece también el hecho de que el Señor nos enseña a obedecer incluso a los malos prelados, aunque no debamos imitar sus obras, pues dice San Mateo: *En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y guardad lo que os digan, pero no los imitéis en las obras.* Ahora bien, con mayor razón debemos obedecer a quienes han recibido el ministerio por Cristo que a los que ocupaban la cátedra de Moisés. Luego se ha de obedecer también a los malos ministros. Lo cual no se haría de no permanecer en ellos la potestad del orden, que es el motivo de la obediencia. Incluso, pues, los malos tienen poder para dispensar los sacramentos.

Y con esto se excluye el error de algunos, que dicen que los buenos, sin excepción, pueden dispensar los sacramentos, pero los malos no.

quod spem suae salutis in bonitate puri hominis quis ponat: dicitur enim Ier 17,5: *Maledictus homo qui confidit in homine.* Si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi a bono ministro dispensata, videretur spem suae salutis aliqualiter in homine ponere. Ut ergo spem nostrae salutis in Christo ponamus, qui est Deus et homo, confitendum est quod sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, sive per bonos sive per malos ministros dispensentur.

Hoc etiam apparet per hoc quod Dominus etiam malis praelatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda: dicit enim Mt 23,2-3: *Super cathedram Moysi sederunt Scribae et Pharisaei. Quae ergo dixerint vobis, servate et facite; secundum autem opera eorum nolite facere*[2]. Multo autem magis obediendum est aliquibus propter hoc quod suscipiunt ministerium a Christo, quam propter cathedram Moysi. Est ergo etiam malis ministris obediendum. Quod non esset nisi in eis Ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. Habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali.

Per hoc autem excluditur quorundam error[3] dicentium quod omnes boni possunt sacramenta ministrare, et nulli mali.

[2] Vulg.: "... Omnia ergo quaecumque... secundum opera vero..."

[3] Se refiere a los Valdenses o Pobres de Lyon; cf. *De articulis fidei* (ed. MANDONNET, *Opuscula omnia* t.3 p.16): "Septimus error Pauperum de Lugduno qui dicunt (quemlibet) iustum hominem posse conficere hoc sacramentum"; *In decretalem* I (ed. MANDONNET, t.4 p.339): "contra haeresim pauperum Lugdunensium, qui dicunt quemlibet hominem istud sacramentum posse conficere".

CAPITULUM LXXVIII
De sacramento matrimonii

CAPITULO LXXVIII
Del sacramento del matrimonio

Quamvis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem: cuius rationem supra (c.55) ostendimus. Quaecumque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat usque ad mundi finem, necessarium fuit hoc per generationem fieri, per quam etiam humana species perpetuatur.

Considerandum est autem quod, quando aliquid ad diversos fines ordinatur, indiget habere diversa dirigentia in finem: quia finis est proportionatus agenti. Generatio autem humana ordinatur ad multa: scilicet ad perpetuitatem speciei; et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta ad perpetuitatem populi in aliqua civitate; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae[1], quae in fidelium collectione consistit. Unde oportet quod huiusmodi generatio a diversis dirigatur.—Inquantum igitur ordinatur ad bonum naturae, quod est perpetuitas speciei, dirigitur in finem a natura inclinante in hunc finem: et sic dicitur esse naturae officium.—Inquantum vero ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi civilis legis.—Inquantum igitur ordinatur ad bonum Ecclesiae, oportet quod subiaceat regimini ecclesiastico. Ea autem quae populo per ministros Ecclesiae dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimonium igitur secundum quod consistit in coniunctione maris et feminae in-

[1] Cf. 3 q.65 a.4.

Aunque los hombres hayan sido restablecidos a la gracia, sin embargo, no lo han sido de inmediato a la inmortalidad, cuya razón dimos más arriba. Mas lo que es corruptible no puede perpetuarse si no es mediante la generación. Luego, como convenía perpetuar el pueblo fiel hasta el fin del mundo, fue necesario valerse de la generación para realizar esto, la cual es también el medio para perpetuar la especie humana.

Pero se ha de tener en cuenta que, cuando una cosa se ordena a diversos fines, precisa tener diversos dirigentes al fin, porque el fin es proporcionado al agente. Ahora bien, la generación humana está ordenada a muchas cosas: a perpetuar la especie o algún bien político, por ejemplo, la población de determinada ciudad, y se ordena también para perpetuar la Iglesia, que es una congregación de fieles. Según esto, convendrá que dicha generación sea dirigida por diversos agentes.—Por lo tanto, si se ordena al bien de la naturaleza, que es la perpetuidad de la especie, es dirigida a tal fin por la inclinación natural, y así se llama deber de naturaleza.—Si se ordena al bien político, entonces está sometida a la ordenación de la ley civil.—Si al bien de la Iglesia, deberá sujetarse al régimen eclesiástico. Mas aquellas cosas que dispensan los ministros de la Iglesia al pueblo se llaman sacramentos. Luego el matrimonio, en cuanto es la unión del hombre y de la mujer en orden a la generación y educación de la prole para el culto divino, es un sacramen-

to de la Iglesia y de ahí que los contrayentes reciban cierta bendición de los ministros de la Iglesia.

Y así como en los otros sacramentos las ceremonias externas representan algo espiritual, también en éste se representa la unión de Cristo con la Iglesia por la del hombre y la mujer, según el dicho del Apóstol: *Gran sacramento es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia.*

Y como los sacramentos producen lo que figuran, se ha de creer que por este sacramento se confiere a los contrayentes la gracia, que les hace pertenecer a la unión de Cristo y de la Iglesia; la cual le es muy necesaria para que, al buscar las cosas carnales y terrenas, lo hagan sin perder su unión con Cristo y con la Iglesia.

Luego, como por la unión del hombre y la mujer se designa la unión de Cristo con la Iglesia, es preciso que la figura responda al significado. Ahora bien, la unión de Cristo con la Iglesia es de uno con una y para siempre: la Iglesia es una, según aquello de los Cantares: *Es única mi paloma, mi perfecta;* y jamás se separará de Cristo, porque El mismo dice: *Yo estaré con vosotros siempre, hasta la consumación del tiempo;* y más: *Estaremos siempre con el Señor,* como se dice en la primera carta a los de Tesalónica. En consecuencia, es necesario que el matrimonio, como sacramento de la Iglesia, sea de uno con una y para siempre. Y esto pertenece a la fidelidad que hombre y mujer mutuamente se obligan.

Luego tres son los bienes del matrimonio como sacramento de la Iglesia, a saber: *la prole,* que ha de ser recibida y educada para el culto divi-

tendentium prolem ad cultum Dei generare et educare[2], est Ecclesiae sacramentum: unde et quaedam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiae adhibetur.

Et sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur; sic et in hoc sacramento per coniunctionem maris et feminae coniunctio Christi et Ecclesiae figuratur: secundum illud Apostoli, ad Eph 5,32: *Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et Ecclesia*[3].

Et quia sacramenta efficiunt quod figurant[4], credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant: quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a Christo et Ecclesia non disiungantur.

Quia igitur per coniunctionem maris et feminae Christi et Ecclesiae coniunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Coniunctio autem Christi et Ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam: est enim una Ecclesia, secundum illud Cant 6,8: *Una est columba mea, perfecta mea;* nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur, dicit enim ipse Mt ult.[5]: *Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi;* et ulterius: *semper cum Domino erimus,* ut dicitur 1 ad Thess 4,17. Necesse est igitur quod matrimonium, secundum quod est Ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam. Et hoc pertinet ad fidem, qua sibi invicem vir et uxor obligantur.

Sic igitur tria sunt bona matrimonii, secundum quod est Ecclesiae sacramentum (cf. supra): scilicet *proles,* ad cultum Dei sus-

[1] Cf. III c.21.
[2] Vulg.: "... et in Ecclesia".
[4] Pedro Lombardo, IV *Sent.* d.4 c.1: PL 192,846; ed. Ad Claras Aquas (1916) II p.772.
[5] C.28,20: "... sum, omnibus diebus, usque..."

cipienda et educanda; *fides,* prout unus vir uni uxori obligatur; et *sacramentum,* secundum quod indivisibilitatem habet matrimonialis coniunctio, inquantum est coniunctionis Christi et Ecclesiae sacramentum.

Cetera autem quae in matrimonio consideranda sunt, supra in tertio libro pertractavimus (c.122 sqq.).

no; *la fidelidad,* en cuanto que un solo hombre se compromete con una sola mujer, y el *sacramento,* que da a la unión conyugal la indisolubilidad, por ser sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia.

Todo lo demás que se ha de tener en cuenta acerca del matrimonio, ya lo hemos tratado antes en el libro tercero.

CAPITULUM LXXIX

Quod per Christum resurrectio corporum sit futura

CAPITULO LXXIX

La resurrección de los cuerpos será realizada por Cristo

Quia vero supra (cc.54.50) ostensum est quod per Christum liberati sumus ab his quae per peccatum primi hominis incurrimus; peccante autem primo homine, non solum in nos peccatum derivatum est, sed etiam mors quae est poena peccati, secundum illud Apostoli, ad Rom 5,12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors:* necessarium est quod per Christum ab utroque liberemur, et a culpa scilicet et a morte. Unde ibidem (v.17) dicit Apostolus: *Si in unius delicto mors regnavit per unum, multo magis accipientes abundantiam donationis et iustitiae, in vitam regnabunt per unum Iesum Christum*[1].

Ut igitur utrumque nobis in seipso demonstraret, et mori et resurgere voluit: mori quidem voluit ut nos a peccato purgaret, unde Apostolus dicit, Hebr 9,27: *Quemadmodum statutum est hominibus semel mori, sic et Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata*[2]*;* resurgere autem voluit ut nos a morte liberaret, unde Apostolus, 1 Cor 15,

Como ya demostramos antes que fuimos libertados por Cristo de cuanto incurrimos por el pecado del primer hombre, y, cuando éste pecó, nos transmitió no sólo el pecado, sino también la muerte, que es su castigo, según el dicho del Apóstol: *Por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado, la muerte,* es necesario que por Cristo seamos librados de ambas cosas, es decir, del pecado y de la muerte. Por eso dice el Apóstol en el mismo lugar: *Si por la transgresión de uno, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y el don de la justicia reinarán en la vida por obra de uno solo, Jesucristo.*

Y para mostrarnos en sí mismo ambas cosas, no sólo quiso morir, sino también resucitar y quiso morir para purificarnos del pecado, según dice el Apóstol: *Por cuanto a los hombres les está establecido morir una vez, así también Cristo se ofreció una vez para cargar con los pecados de todos* y quiso resucitar para librarnos de la muerte, según el texto de la primera carta a los de Corinto: *Cristo*

[1] Vulg.: "Si enim unius delicto... abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes, in vita..."
[2] Vulg.: "... mori, post hoc autem iudicium, sic..."

ha resucitado de entre los muertos, como primicia de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos.

Luego en los sacramentos conseguimos el efecto de la muerte de Cristo en cuanto a la remisión de la culpa, pues ya se dijo que los sacramentos obran en virtud de la pasión de Cristo.

Pero el efecto de la resurrección de Cristo en cuanto a la liberación de la muerte lo conseguiremos al final de los siglos, cuando todos resucitemos por virtud de Cristo. Por eso dice el Apóstol: *Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de los muertos? Si no hay tal resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana es nuestra fe.* Por consiguiente, es de necesidad de fe el creer en la futura resurrección de los muertos.

Algunos, sin embargo, entendiendo torcidamente esto, no creen en la futura resurrección de los muertos. Todo cuanto leemos en la Escritura concerniente a la resurrección se empeñan en atribuirlo a la resurrección espiritual, en el sentido de que algunos resucitan de la muerte del pecado por la gracia.

Error que condena el mismo Apóstol, pues dice: *Evita las profanas y vanas parlerías, que conducen a una mayor impiedad, y su palabra cunde como gangrena. De ellos son Himeneo y Fileto, que, extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección se ha realizado ya;* lo cual no podía referirse sino a la resurrección espiritual. Luego es contra la verdad de la fe admitir la resurrección espiritual negando la corporal.

Además, por lo que dice el Apóstol a los de Corinto, se ve que las pala-

20.21: *Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium. Quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.*

Effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpae: dictum est enim supra (cc.56.57, init.) quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur.

Effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem a morte in fine saeculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus. Unde dicit Apostolus, 1 Cor 15,12.14: *Si Christus praedicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est? Si autem resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit. Si autem Christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides nostra*[3]. Est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram.

Quidam vero, hoc perverse intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt: sed quod de resurrectione legitur in Scripturis, ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quod aliqui a morte peccati resurgunt per gratiam.

Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur. Dicit enim 2 Tim 2,16-18: *Profana et vaniloquia devita, multum enim proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit: ex quibus est Hymenaeus et Philetus, qui a veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam esse*[4]: quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. Est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem, et negare corporalem.

Praeterea. Manifestum est ex his quae Apostolus Corinthiis di-

[3] Vulg.: "... inanis est ergo... fides vestra".
[4] Vulg.: "... esse iam factam".

cit[5], quod praemissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. Nam post pauca subdit (v. 44): *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale,* ubi manifeste corporis resurrectionem tangit; et postmodum subdit (v.53): *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.* Hoc autem corruptibile et mortale est corpus. Corpus igitur est quod resurget.

Adhuc. Dominus, Io 5,25, utramque resurrectionem promittit. Dicit enim: *Amen, amen dico vobis, quia venit hora, et nunc est, quando mortui audient vocem filii Dei, et qui audierint, vivent:* quod ad resurrectionem spiritualem animarum pertinere videtur, quae tunc iam fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhaerebant. Sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens (v.28): *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei.* Manifestum est enim quod animae in monumentis non sunt, sed corpora. Praedicitur ergo hic corporum resurrectio.

Expresse etiam corporum resurrectio praenuntiatur a Iob. Dicitur enim Iob 19,23: *Scio quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursus circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum*[6].

Ad ostendendum etiam resurrectionem carnis futuram evidens ratio suffragatur, suppositis his quae in superioribus sunt ostensa. Ostensum est enim in Secundo (c. 79) animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam ex his quae in Secundo (cc.83.68) dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod

bras citadas han de entenderse de la resurrección corporal, ya que poco antes añade: *Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual,* donde claramente trata de la resurrección del cuerpo; y luego dice: *Es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad.* Mas lo corruptible y mortal es el cuerpo. En consecuencia, lo que resucitará es el cuerpo.

El Señor promete ambas resurrecciones, pues dice: *En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que escucharen vivirán,* y esto parece referirse a la resurrección espiritual de las almas, que entonces ya comenzaba a realizarse por la unión de algunos con Cristo mediante la fe. Pero después expresa la resurrección corporal, diciendo: *Llega la hora en la cual quienes están en los sepulcros oirán la voz del Hijo de Dios.* Y es evidente que en los sepulcros no están las almas, sino los cuerpos. Según esto, en esta ocasión fue anunciada anticipadamente la resurrección de los cuerpos.

También Job anuncia expresamente la resurrección de los cuerpos cuando dice: *Porque lo sé: mi Redentor vive, y al fin servirá como fiador sobre el polvo, y después que mi piel se desprenda de mi carne, en mi carne contemplaré a Dios.*

Además, supuesto lo que anteriormente se demostró, puede servir para demostrar la futura resurrección de la carne una razón evidente. Se probó ya en el libro segundo que las almas humanas son inmortales, pues permanecen después de los cuerpos y desligadas de los mismos. Y consta, además, por lo que se dijo en el mismo libro, que el alma se une naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. Por lo tanto, el estar sin el cuerpo es contra la naturaleza del alma. Y nada *contra naturam* puede ser perpetuo. Luego

[5] 1 Cor 15.
[6] Vulg.: "... rursum ..."

el alma no estará separada del cuerpo perpetuamente. Por otra parte, como ella permanece perpetuamente, es preciso que de nuevo se una al cuerpo, que es resucitar. La inmortalidad pues, de las almas exige, al parecer, la futura resurrección de los cuerpos.

Se demostró antes, en el libro tercero, que el deseo natural del hombre tiende hacia la felicidad. Pero la felicidad última es la perfección de lo feliz. Según esto, quien carezca de algo para su perfección todavía no tiene la felicidad perfecta, porque su deseo aun no está totalmente aquietado; pues todo lo imperfecto desea naturalmente alcanzar la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es en cierto modo imperfecta, como toda parte que no existe con su todo, pues el alma es por naturaleza una parte de la naturaleza humana. Por lo tanto, el hombre no puede conseguir la última felicidad si el alma no vuelve a unirse al cuerpo, máxime habiendo demostrado que el hombre no puede llegar a la felicidad última en esta vida.

Como se demostró en el libro tercero, según lo dispuesto por la divina Providencia, se debe dar castigo a los que pecan y premio a quienes obran bien. Pero en esta vida los hombres, compuestos de alma y cuerpo, pecan u obran rectamente. En consecuencia, se debe dar a los hombres premio o castigo, tanto en cuanto al alma como en cuanto al cuerpo. Y consta también que el premio de la felicidad última no pueden conseguirlo en esta vida, según se manifestó en el libro tercero. Además, en esta vida quedan los pecados frecuentemente sin castigar; más bien, como se dice en Job: *He aquí que los impíos viven y son levantados y confortados con riquezas.* Por consiguiente, es necesario afirmar que el alma y el cuerpo volverán a unirse para que el hombre pueda ser premiado y castigado en su alma y en su cuerpo.

est contra naturam, potest esse perpetuum[7]. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

Adhuc. Ostensum est supra, in Tertio (cc.25.2), naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur potest homo ultimam felicitatem consequi nisi anima iterato corpori coniungatur: praesertim cum ostensum sit (l.3, c.48) quod in hac vita homo non potest ad felicitatem ultimam pervenire.

Item. Sicut in Tertio (c.140) ostensum est, ex divina providentia peccantibus poena debetur, et bene agentibus praemium. In hac autem vita homines ex anima et corpore compositi peccant vel recte agunt. Debetur igitur hominibus et secundum animam et secundum corpus praemium vel poena. Manifestum est autem quod in hac vita praemium ultimae felicitatis consequi non possunt, ex his quae in Tertio (c.48) ostensa sunt. Multoties etiam peccata in hac vita non puniuntur: quinimmo, ut dicitur Iob 21,7: Hic *impii vivunt, confortati sunt, sublimatique divitiis.* Necessarium est igitur ponere iteratam animae ad corpus coniunctionem, ut homo in corpore et anima praemiari et puniri possit.

[7] Cf. *De caelo et mundo* I 2; 269,b,7-10; Expos. lect.4 (49).

CAPITULUM LXXX
OBIECTIONES CONTRA RESURRECTIONEM[1]

CAPITULO LXXX
Objeciones contra la resurrección

Sunt autem quaedam quae resurrectionis fidem impugnare videntur.

In[2] nullo enim naturalium rerum invenitur id quod corruptum est idem numero redire in esse: sicut nec ab aliqua privatione ad habitum videtur posse rediri. Et ideo, quia quae corrumpuntur eadem numero iterari non possunt, natura intendit ut id quod corrumpitur idem specie per generationem conservetur. Cum igitur homines per mortem corrumpantur, ipsumque corpus hominis usque ad prima elementa resolvatur: non videtur quod idem numero homo possit reparari ad vitam.

Item[3]. Impossibile est esse idem numero cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest: nam essentiali principio variato, variatur essentia rei, per quam res, sicut est, ita et una est. Quod autem omnino redit in nihilum, idem numero resumi non potest: potius enim erit novae rei creatio quam eiusdem reparatio. Videntur autem plura principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. Et primo quidem ipsa corporeitas, et forma mixtionis: cum corpus manifeste dissolvatur. Deinde pars animae sensitivae et nutritiva, quae sine corporeis organis esse non possunt. Ulterius autem in nihilum

Sin embargo, hay algunas objeciones que parecen oponerse a la fe en la resurrección.

En ninguna cosa natural se encuentra que aquello que se corrompió vuelva a ser numéricamente idéntico, como tampoco parece que de una privación pueda volverse a lo que antes se tuvo. Y por esto, como las cosas que se corrompen no pueden volver a ser las mismas numéricamente, la naturaleza procura que aquello que se corrompe se conserve idéntico en la especie por medio de la generación. Así, pues, como los hombres se corrompen por la muerte, y el mismo cuerpo humano se reduce a sus primeros elementos, no parece que el mismo hombre numéricamente pueda de nuevo vivir.

Es imposible que sean numéricamente idénticas aquellas cosas de las que alguno de sus principios esenciales no puede ser numéricamente idéntico, pues, al cambiarse el principio esencial, cambia la esencia de la cosa, por la cual, del mismo modo que es, así también es una. Mas lo que vuelve totalmente a la nada no puede volver a tomar lo mismo numéricamente, porque mejor se realizará la creación de una cosa que la reparación de la misma. Ahora bien, parece que muchos de los principios esenciales del hombre se convierten en nada a causa de la muerte, tales como su corporeidad y la forma de la mezcla, ya que el cuerpo se disuelve manifiestamente. También, parte del alma sensitiva y la nutritiva, que no pue-

[1] Compárese esta doctrina, y la expuesta en el c.81 con la de Alzagel, p.4.ª c.2 (ed. ASÍN PALACIOS, o.c., p.323). Alzagel había expuesto más ampliamente esta doctrina, en su obra *Tehafot alfalasifa*, que los escolásticos conocieron traducido al latín bajo el título *Destructio Philosophorum;* cf. Bulletin thomiste 10 (1933) 941-947.

[2] RAMÓN MARTÍN, *Pugio fidei* I c.26 n.1 p.253.

[3] ID., *ibid.*, n.2 p.253.

den darse sin los órganos corpóreos. Y, por último, parece que, una vez separada el alma del cuerpo, vuelva a la nada la misma humanidad, que es, según se dice, la forma del todo. Luego parece imposible que el mismo hombre numéricamente resucite.

Lo que no es continuo no es, al parecer, numéricamente idéntico. Y esto se ve no sólo en las magnitudes y movimientos, sino también en las cualidades y formas; pues si alguno enferma y luego recobra la salud, ésta no es numéricamente la misma. Pero consta que la muerte arrebata el ser al hombre, ya que la corrupción es el tránsito del ser al no ser. Por lo tanto, es imposible que el ser del hombre se repita numéricamente el mismo. Y tampoco será el mismo hombre numéricamente, pues las cosas numéricamente idénticas lo son también entitativamente.

Además, si vuelve a la vida el mismo cuerpo del hombre, por igual razón es menester que todo lo que estuvo en el cuerpo del hombre se le restituya. Y de esto se seguirían grandísimos inconvenientes, no sólo por razón de los cabellos, uñas y pelos, que se cortan con frecuencia, sino por las otras partes del cuerpo que se resuelven ocultamente por acción del calor natural, las cuales, si se le restituyeran al resucitar, le darían un tamaño inconveniente. Por consiguiente, no parece que el hombre haya de resucitar después de la muerte.

Además, a veces sucede que algunos hombres comen carnes humanas, siendo éstas su alimento exclusivo, y, así alimentados, engendren sus hijos, por lo cual la misma carne se halla en muchos hombres. Mas no es posible que resucite en muchos. Y, por otra parte, tampoco parece que la resurrección sea universal e íntegra si a cada uno no se le restituye lo que tuvo aquí. Luego parece imposible que haya una futura resurrección de los hombres.

videtur redire ipsa humanitas, quae dicitur esse forma totius, anima a corpore separata. Impossibile igitur videtur quod homo idem numero resurgat.

Adhuc [4]. Quod non est continuum, idem numero esse non videtur. Quod quidem non solum in magnitudinibus et motibus manifestum est, sed etiam in qualitatibus et formis: si enim post sanitatem aliquis infirmatus, iterato sanetur, non redibit eadem sanitas numero. Manifestum est autem quod per mortem esse hominis aufertur: cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Impossibile est igitur quod esse hominis idem numero reiteretur. Neque igitur erit idem homo numero: quae enim sunt eadem numero, secundum esse sunt idem.

Amplius [5]. Si idem hominis corpus reparatur ad vitam, pari ratione oportet quod quicquid in corpore hominis fuit, eidem restituatur. Ad hoc autem maxima indecentia sequitur: non solum propter capillos et ungues et pilos, qui manifeste quotidiana praecisione tolluntur; sed etiam propter alias partes corporis, quae occulte per actionem naturalis caloris resolvuntur; quae omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget. Non videtur igitur quod homo sit post mortem resurrecturus.

Praeterea [6]. Contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci; et solum tali nutrimento nutriri; et sic nutritos filios generare. Caro igitur eadem in pluribus hominibus invenitur. Non est autem possibile quod in pluribus resurgat. Nec aliter videtur esse universalis resurrectio et integra, si unicuique non restituetur quod hic habuit. Videtur igitur impossibile quod sit hominum resurrectio futura.

[4] ID., *ibid.*, n.3 p.253.
[5] ID., *ibid.*, n.4 p.253.
[6] ID., *ibid.*, n.5 p.254.

Item [7]. Illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie videtur esse naturale illi speciei. Non est autem hominis resurrectio naturalis: non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum. Non igitur communiter omnes homines resurgent.

Adhuc [8]. Si per Christum liberamur et a culpa et a morte, quae est peccati effectus, illi soli videntur liberandi esse a morte per resurrectionem qui fuerunt participes mysteriorum Christi, quibus liberarentur a culpa. Hoc autem non est omnium hominum. Non igitur omnes homines resurgent, ut videtur.

Lo que es común a todos los seres de una especie parece que es natural a tal especie. Sin embargo, la resurrección no es natural al hombre, pues no basta para realizarla con el poder de un agente natural. Luego no resucitarán todos los hombres.

Si fuimos libertados por Cristo, tanto de la culpa como de la muerte, que es el efecto del pecado, parece que sólo han de ser libertados de la muerte mediante la resurrección los que participaron de los misterios de Cristo, por los cuales se libraron de la culpa. Pero esto no toca a todos los hombres. En consecuencia, según parece, no resucitarán todos los hombres.

CAPITULUM LXXXI
SOLUTIO PRAEMISSARUM OBIECTIONUM

CAPITULO LXXXI
Solución a las objeciones anteriores

Ad horum igitur solutionem, considerandum est quod Deus, sicut supra (c.52) dictum est, in institutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur: scilicet incorruptibilitatem quandam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere.

Et talis quidem incorruptibilitas, etsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, ut scilicet materia proportionaretur suae naturali formae, quae est finis materiae.

Anima igitur, praeter ordinem suae naturae, a Deo aversa, sub-

En vistas a la solución, se ha de considerar que Dios, según dijimos antes, al instituir la naturaleza humana, dotó al cuerpo humano de algo superior a lo que se le debía por razón de sus principios naturales, a saber: de cierta incorruptibilidad por la cual se sometiese al alma, para que así como la vida del alma es perpetua, también el cuerpo pudiera vivir perpetuamente mediante el alma.

Y, en realidad, aunque tal incorruptibilidad no era natural respecto al principio activo, lo era, sin embargo, en cierto modo, respecto al fin; es decir, con objeto de proporcionar la materia a su forma natural, que es el fin de la misma.

Así, pues, al apartarse el alma de Dios, contrariando su natural ten-

[7] ID., *ibid.*, n.6 p.254.
[8] ID., *ibid.*, n.7 p.254.

dencia, se le sustrajo al cuerpo aquella disposición con que Dios le había dotado para que le correspondiera proporcionalmente, y sobrevino la muerte. Luego, considerada la constitución de la naturaleza humana, la muerte sobreviene al hombre por causa del pecado como algo accidental.

Ahora bien, este accidente fue quitado por Cristo, quien por el mérito de su pasión *destruyó la muerte, muriendo*. De esto se sigue, pues, que el cuerpo dotado de incorruptibilidad por virtud divina, por esta misma virtud será reparado de la muerte a la vida.

Según esto, a la *primera objeción* se contesta diciendo que la virtud natural es inferior a la virtud divina, como la virtud instrumental lo es a la del agente principal. Luego, aunque por virtud natural no pueda hacerse que el cuerpo corrompido vuelva a la vida, sin embargo, por virtud divina sí se puede hacer. Y que la naturaleza no pueda hacerlo obedece a que ella obra siempre mediante una forma. Mas lo que tiene forma ya es, y, cuando se corrompe, pierde la forma que podía ser principio de acción. Por eso, lo que está corrompido no puede ser reparado idéntico en número por obra de la naturaleza. Pero la virtud divina, que produjo las cosas en el ser, obra mediante la naturaleza de tal modo que sin ella puede producir su efecto, como se demostró más arriba. Luego, como la virtud divina permanezca idéntica, aunque las cosas se corrompan, puede reparar totalmente lo corrompido.

Lo que se objeta *en segundo lugar* no impide que el hombre pueda resucitar idéntico numéricamente. Pues ninguno de los principios esenciales del hombre puede reducirse a la nada por la muerte, ya que el alma racional, que es la forma del hombre permanece después de la muerte, y también permanece la materia que estu-

tracta est dispositio quae eius corpori divinitus indita erat, ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae.

Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suae passionis *mortem moriendo destruxit*[1]. Ex hoc igitur consequitur quod divina virtute, quae corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

Secundum[2] hoc igitur *ad primum* dicendum quod virtus naturae deficiens est a virtute divina, sicut virtus instrumenti a virtute principalis agentis. Quamvis igitur operatione naturae hoc fieri non possit, ut corpus corruptum reparetur ad vitam, tamen virtute divina id fieri potest. Nam quod natura hoc facere non possit, ideo est quia natura semper per formam aliquam operatur. Quod autem habet formam, iam est. Cum vero corruptum est, formam amisit, quae poterat esse actionis principium. Unde operatione naturae, quod corruptum est idem numero reparari non potest. Sed divina virtus, quae res produxit in esse, sic per naturam operatur quod absque ea effectum naturae producere potest, ut superius (l.3, c.99) est ostensum. Unde, cum virtus divina maneat eadem etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

Quod[3] vero *secundo* obiicitur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum: nam anima rationalis, quae est hominis forma, manet post mortem, ut superius (l.2, c.79) est ostensum;

[1] Pref. Pascua: "qui mortem nostram moriendo destruxit"; cf. 2 Tim 1,10: "qui destruxit quidem mortem" (Vulg.).
[2] RAMÓN MARTÍN, *Pugio fidei* I c.26 n.9 p.254.
[3] ID., *ibid.*, n.10 p.255

materia etiam manet, quae tali formae fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat ut esset individualis materia[4]. Ex coniunctione igitur eiusdem animae numero ad eandem materiam numero, homo reparabitur.

Corporeitas autem dupliciter accipi potest[5]. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur. Et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae substantiales in uno et eodem, per quarum unam collocetur in genere supremo, puta substantiae; et per aliam in genere proximo, puta in genere corporis vel animalis; et per aliam in specie, puta hominis aut equi. Quia si prima forma faceret esse substantiam, sequentes formae iam advenirent ei quod est hoc aliquid in actu et subsistens in natura; et sic posteriores formae non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid sicut formae accidentales. Oportet igitur, quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis, quae in sua materia hoc requirit, quod habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius.—Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis. Et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones, quae corporis rationem constituunt. Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit, corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat: eo quod corporeitas pri-

vo sujeta a tal forma con las mismas dimensiones que la hacían ser materia individual. Por consiguiente, con la unión del alma y de la materia, ambas idénticas numéricamente, será reparado el hombre.

La corporeidad puede tomarse en dos sentidos: uno, como forma sustancial del cuerpo, en cuanto está encuadrado en el género de sustancia. Y, en este sentido, la corporeidad de un cuerpo cualquiera no es otra cosa que su forma sustancial, que le encuadra en un género y en una especie, y a la que las cosas corporales deben el tener tres dimensiones. Pues en un mismo y solo ser no hay diversas formas sustanciales, por una de las cuales sea, por ejemplo, encuadrado en el género supremo de sustancia, y por otra en el género próximo de cuerpo o de animal, y por otra en la especie, por ejemplo, de hombre o de caballo. Pues si la primera forma diera el ser a la sustancia, las formas siguientes sobrevendrían a lo que es ya algo actual y subsistente en la naturaleza, y de este modo tales formas no le darían dicho ser, sino que estarían en él sólo como formas accidentales. Es menester, pues, que la corporeidad, en cuanto que es forma sustancial en el hombre, no sea otra cosa que el alma racional, la cual requiere tener en su materia las tres dimensiones, pues es acto de un cuerpo.—En otro sentido se considera la corporeidad en cuanto que es forma accidental, según la cual se llama cuerpo lo que está en el género de cantidad. Y así, la corporeidad no es más que las tres dimensiones que constituyen lo esencial del cuerpo. Por consiguiente, aun cuando tal corporeidad, al corromperse el cuerpo humano, vaya a parar a la nada, ello no es impedimento para que pueda resucitar idéntico numéricamente; porque la corporeidad, to-

[4] Cf. *De ente et essentia* c.2 (7); 3 q.77 a.2.
[5] Cf. IV *Sent.* d.44 q.1 a.2; q.1 a.4 (= *Suppl.* q.80 a.4); I *De generat. et corrupt.* lect.15.

mada en el primer sentido, no se aniquila, sino que permanece la misma.

Igualmente, la forma de lo mezclado puede tomarse en dos sentidos. Primero, entendiendo por forma de lo mezclado la forma del cuerpo mixto. Y de este modo, no habiendo en el hombre otra forma sustancial que el alma racional, como se demostró, no podrá decirse que la forma de lo mezclado, en cuanto es forma sustancial, se aniquile al morir el hombre.—En segundo lugar, se llama forma de lo mezclado a cierta cualidad compuesta templada por la mezcla de cualidades simples, que es con relación a la forma sustancial del cuerpo mixto como la cualidad simple con relación a la forma sustancial del cuerpo simple. Luego, aunque la forma de la mezcla así dicha se aniquile, en modo alguno perjudica a la unidad del cuerpo que resucita.

Y lo mismo se ha de decir respecto de las partes nutritiva y sensitiva. Pues si por partes nutritiva y sensitiva se entienden las mismas potencias, que son propiedades naturales del alma, o más bien del compuesto, se corrompen al corromperse el cuerpo; mas no por eso se impide la unidad del cuerpo que resucita. Por el contrario, si por dichas partes se entiende la misma sustancia del alma nutritiva y sensitiva, la sustancia de ambas se identifica con la del alma racional. Porque en el hombre no hay tres almas, sino una sola, como se demostró en el libro segundo.

Ahora bien, con respecto a la humanidad no se ha de creer que sea cierta forma resultante de la conjunción de la forma con la materia y distinta de las dos; porque, como la materia se hace tal cosa en acto por la forma, como se dice en el II *Sobre el alma*, la humanidad no sería forma sustancial, sino accidental.—Dicen, además, algunos que la forma de la parte es igual que la forma del

mo modo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet[6].

Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. Uno modo ut per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti. Et sic, cum in homine non sit alia forma substantialis quam anima rationalis, ut ostensum est (hic supra; cf. 1.2, c.57 sqq.): non poterit dici quod forma mixti, prout est forma substantialis, homine moriente cedat in nihilum.—Alio modo dicitur forma mixti qualitas quaedam composita et contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quae ita se habet ad formam substantialem corporis mixti sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. Unde etsi forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non praeiudicat unitati corporis resurgentis.

Sic etiam dicendum est et de parte nutritiva, et sensitiva. Si enim per partem sensitivam et nutritivam intelligantur ipsae potentiae, quae sunt proprietates naturales animae, vel magis compositi, corrupto corpore corrumpuntur: nec tamen per hoc impeditur unitas resurgentis. Si vero per partes praedictas intelligatur ipsa substantia animae sensitivae et nutritivae, utraque earum est eadem cum anima rationali. Non enim sunt in homine tres animae, sed una tantum, ut in secundo libro (c.58) ostensum est.

De humanitate vero, non est intelligendum quod sit quaedam forma consurgens ex coniunctione formae ad materiam, quasi realiter sit alia ab utroque: quia, cum per formam materia fiat hoc aliquid actu, ut dicitur II *De anima*[7]; illa tertia forma consequens non esset substantialis, sed accidentalis.—Dicunt autem quidam[8] quod forma partis eadem

[6] Cf. IV *Sent.* d.44 q.1 a.1; q.1 a.2 ad 2 (= *Suppl.* q.79 a.2 ad 2): SAN ALBERTO MAGNO, IV *Sent.* d.44 a.2 ad 2.
[7] C 1; 412a.8-8; Expos. lect.1 (215).
[8] Cf. VII *Metaphys.* c.10; Expos. lect.9 (1467): AVERROES, VII *Metaphys.* c.34.

est et forma totius: sed dicitur forma partis secundum quod facit materiam esse in actu; forma vero totius dicitur secundum quod complet speciei rationem. Et secundum hoc, humanitas non est aliud realiter quam anima rationalis. Unde patet quod, corrupto corpore, non cedit in nihilum.—Sed quia humanitas est essentia hominis; essentia autem rei est quam significat definitio; definitio autem rei naturalis non significat tantum formam, sed formam et materiam: necessarium est quod humanitas aliquid significet compositum ex materia et forma, sicut et *homo*. Differenter tamen. Nam *humanitas* significat principia essentialia speciei, tam formalia quam materialia, cum praecisione principiorum individualium, dicitur enim humanitas secundum quam aliquis est homo; homo autem non est aliquis ex hoc quod habet principia individualia, sed ex hoc solum quod habet principia essentialia speciei. Humanitas igitur significat sola principia essentialia speciei. Unde significatur per modum partis. *Homo* autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia a sui significatione: nam homo dicitur qui habet humanitatem, ex quo non excluditur quin alia habere possit. Et propter hoc homo significatur per modum totius: significat enim principia speciei essentialia in actu, individuantia vero in potentia. *Socrates* vero significat utraque in actu, sicut et differentiam genus habet potestate, species vero actu[9]. Unde patet quod et homo redit idem numero in resurrectione, et humanitas eadem numero, propter animae rationalis permanentiam et materiae unitatem.

Quod[10] vero *tertio* obiicitur, quod esse non est unum quia non est continuum: falso innititur

todo; pero se llama forma de la parte en cuanto que da a la materia el ser actual, y forma del todo, en cuanto termina la razón de especie. Y, según esto, la humanidad no es realmente otra cosa que el alma racional. Por lo cual se ve que, al corromperse el cuerpo, no se aniquila.—Pero como la humanidad es la esencia del hombre, y la esencia es lo significado por la definición, y la definición de una cosa natural significa no sólo la forma, sino ésta y la materia, es necesario que la humanidad signifique algo compuesto de materia y forma, por ejemplo, *el hombre*. Sin embargo, de modo diferente. Porque *humanidad* significa los principios esenciales de la especie, tanto formales como materiales, prescindiendo de los individuales. Pues se dice humanidad en cuanto que alguien es hombre, y el hombre es alguien, no por sus principios individuales, sino sólo porque tiene los principios esenciales de la especie. Luego la humanidad sólo significa los principios esenciales de la especie y tiene, en consecuencia, significación de parte. Pero *hombre* significa en realidad los principios esenciales de la especie, sin excluir los individuales de su propia significación; pues se llama hombre a quien tiene humanidad, sin que ello excluya el que tenga otras cosas. Y, por esto, hombre tiene significación de todo, pues significa los principios esenciales de la especie en acto y los individuales en potencia. Sin embargo, *Sócrates* significa ambos en acto, tal como el género tiene la diferencia por la potencia y la especie por el acto. Por consiguiente, se ve que en la resurrección reaparece el mismo hombre numéricamente y la misma humanidad numéricamente, en virtud de la permanencia del alma racional y de la unidad de materia.

Lo que se objeta en *tercer* lugar, que el ser no es uno porque no es continuo, se apoya en un falso fun-

[9] Cf. *De ente et essentia* c.2 (15).
[10] RAMÓN MARTÍN, *Pugio fidei* I c.26 n.11 p.256.

damento. Pues es manifiesto que el ser de la materia y de la forma es uno solo, ya que la materia tiene el ser actual únicamente por la forma. Sin embargo, en esto se diferencia el alma racional de las demás formas. Porque el ser de las otras formas no se da sino en concreción con la materia, pues no rebasan la materia ni en el ser ni en el obrar. Por el contrario, consta que el alma racional rebasa la materia en el obrar, porque realiza alguna operación prescindiendo de todo órgano corpóreo, cual es la de entender. Luego su ser no se da únicamente en la concreción de la materia. Por lo tanto, su ser, que era el del compuesto, permanece en ella al corromperse el cuerpo, y, reparado el cuerpo en la resurrección, vuelve a tener el mismo ser que permaneció en el alma.

Lo que se objeta en *cuarto* lugar no quita la unidad del que resucita. Porque lo que no impide en el hombre la unidad numérica mientras vive, es evidente que tampoco puede impedir la unidad del que resucita. Mas en el cuerpo del hombre, mientras vive, no siempre están las mismas partes según la materia, sino sólo según la especie; pues según la materia, las partes desaparecen y vuelven a aparecer; cosa que no impide que el hombre sea el mismo numéricamente desde el principio al fin de su vida. Pudiendo servir de ejemplo el fuego, que, mientras arde, se dice uno numéricamente, porque permanece su especie, aunque se consuma la leña y se añada nuevamente. Así sucede también con el cuerpo humano. Pues la forma y la especie de sus partes especiales permanece por toda la vida; mas la materia de las mismas se resuelve por la acción del calor natural y se engendra de nuevo por el alimento. Luego el hombre no es otro numéricamente según las diversas edades, aunque lo que está materialmente en el hombre según una no lo esté se-

fundamento. Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse: non enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamen quantum ad hoc anima rationalis ab aliis formis. Nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione ad materiam: non enim excedunt materiam neque in esse, neque in operari. Anima vero rationalis, manifestum est quod excedit materiam in operari: habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere. Unde et esse suum non est solum in concretione ad materiam. Esse igitur eius, quod erat compositi, manet in ipsa corpore dissoluto: et reparato corpore in resurrectione, in idem esse reducitur quod remansit in anima.

Quod[11] etiam *quarto* obiicitur, resurgentis unitatem non tollit. Quod enim non impedit unitatem secundum numerum in homine dum continue vivit, manifestum est quod non potest impedire unitatem resurgentis. In corpore autem hominis, quandiu vivit, non semper sunt eaedem partes secundum materiam, sed solum secundum speciem; secundum vero materiam partes fluunt et refluunt: nec propter hoc impeditur quin homo sit unus numero a principio vitae usque in finem. Cuius exemplum accipi potest ex igne, qui, dum continue ardet, unus numero dicitur, propter hoc quod species eius manet, licet ligna consumantur et de novo apponantur[12]. Sic etiam est in humano corpore. Nam forma et species singularium partium eius continue manet per totam vitam: sed materia partium et resolvitur per actionem caloris naturalis, et de novo adgeneratur per alimentum. Non est igitur alius numero homo secundum diversas aetates, quamvis non quic-

[11] Id., *Ibid.*, n.12 p.256: F. Segarra, *Identidad del cuerpo mortal y resucitado:* Estudios eclesiásticos 4 (1925) 29-31, hace un estudio de esta objeción cuarta y del *Com. in I Cor* c.15 lect.6.

[12] *Cf. De generat. et corrupt.* lect.15 (107).

quid materialiter est in homine secundum unum statum sit in eo secundum alium. Sic igitur non requiritur ad hoc quod resurgat homo numero idem, quod quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitae suae resumatur: sed tantum ex eo quantum sufficit ad complementum debitae quantitatis; et praecipue illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma et specie humanitatis consistens.—Si quid vero defuit ad complementum debitae quantitatis, vel quia aliquis praeventus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret, vel quia forte aliquis mutilatus est membro; aliunde hoc divina supplebit potentia. Nec tamen hoc impediet resurgentis corporis unitatem: quia etiam opere naturae super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, ut ad perfectam perveniat quantitatem, nec talis additio facit alium numero; idem enim numero est homo et puer et adultus.

Ex[13] quo etiam patet quod nec resurrectionis fidem impedire potest etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, ut *quinto* obiiciebatur. Non enim est (supra), quod quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo: et iterum, si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primo fuit anima rationali perfecta. In secundo vero, si non solis carnibus humanis est pastus sed et aliis cibis, resurgere poterit in eo tantum de alio quod ei materialiter advenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam.—Si vero solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod a generantibus traxit: et quod defuerit, supplebitur omnipotentia Creatoris.—Quod et si parentes ex solis humanis carnibus pasti fuerint, ut

gún otra. Así, pues, para que resucite el mismo hombre numéricamente, no se requiere que todo cuanto estuvo materialmente en él durante la vida se tome de nuevo, sino solamente lo suficiente para completar su debida cantidad; y principalmente parece se ha de tomar nuevamente lo que fue más perfecto, comprendido bajo la forma y la especie de la humanidad.—Pero si faltó algo para completar la debida cantidad, ya porque alguien murió prematuramente antes de que la naturaleza alcanzara el perfecto desarrollo, o porque casualmente sufrió la mutilación de algún miembro, esto lo suplirá la potencia divina. Y esto tampoco impedirá la unidad del cuerpo resucitado; porque incluso por obra de la naturaleza se añade a lo que tiene el niño lo que le falta para llegar a su perfecta cantidad, y tal adición no hace otro ser numéricamente distinto. Luego el hombre niño y adulto es el mismo numéricamente.

Y esto demuestra también que, aunque algunos coman carne humana, como se objetaba *en quinto lugar*, tal hecho no puede impedir la fe en la resurrección. Pues no es necesario, como se demostró antes, que todo lo que estuvo materialmente en el hombre resucite con él; y nuevamente si algo falta, puede ser suplido por el poder divino. Así, pues, la carne comida resucitará en aquel en quien primero hubo alma racional perfecta. Y en el segundo, si comió no sólo carne humana, sino también otros alimentos, podrá resucitar tal cantidad de lo que le sobrevino materialmente cuanta le sea necesaria para recuperar su debida cantidad corporal.—Si, por el contrario, sólo se alimentó de carne humana, resucitará con lo que recibió de sus padres, supliendo la omnipotencia del Creador lo que le falte.—Y si sus padres se alimentaron también con sola carne huma-

[13] Ramón Martín, o.c., n.13 p.257.

na, de modo que su semen, que es lo superfluo del alimento, se haya engendrado con carnes ajenas, resucitará ciertamente el semen en quien nació de él, en cuyo lugar se le suplirá de otra parte a aquel cuyas carnes fueron comidas.—Y en la resurrección se observará lo siguiente: si algo estuvo materialmente en muchos hombres, resucitará en aquel a cuya perfección pertenecía principalmente. Por eso, si en uno estuvo como semen radical del cual fue engendrado y en otro como un alimento que le sobrevino, resucitará en el primero. Mas, si en uno estuvo como perfección del individuo y en otro como destinado a la perfección de la especie, resucitará en aquel a quien pertenecía como perfección individual. Luego el semen resucitará en el engendrado y no en quien le engendró; y la costilla de Adán resucitará en Eva y no en Adán, en quien estuvo como en un principio natural. Mas, si estuviese en dos según el mismo grado de perfección, resucitará en quien estuvo primeramente.

La solución a lo que se objetó en *sexto* lugar se ve ya por lo que llevamos dicho. Pues la resurrección es natural en cuanto al fin, por ser natural que el alma esté unida al cuerpo. Pero el principio activo de la misma no es natural, sino que es causado únicamente por virtud divina.

Ni tampoco se ha de negar una futura resurrección para todos, aunque no todos estén unidos a Cristo por la fe ni imbuidos de sus misterios. Pues el Hijo de Dios asumió la naturaleza humana para repararla. Según esto, todo lo que haya defectuoso en ella será reparado en todos, volviendo todos, en consecuencia, de la muerte a la vida. Sin embargo, los defectos personales no serán reparados sino en quienes se unieron a Cristo, o por un acto propio, creyendo en El, o al menos por el sacramento de la fe.

sic et eorum semen, quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit: resurget quidem semen in eo qui est natus ex semine, loco cuius ei cuius carnes comestae sunt, supplebitur aliunde.—Hoc enim in resurrectione servabitur: quod si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. Unde si fuit in uno ut radicale semen ex quo est generatus, in alio vero sicut superveniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si vero in uno fuit ut pertinens ad perfectionem individui, in alio ut deputatum ad perfectionem speciei: resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem individui. Unde semen resurget in genito, et non in generante: et costa Adae resurget in Eva, non in Adam, in quo fuit sicut in naturae principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in utroque, resurget in eo in quo primitus fuit.

Ad[14] id vero quod *sexto* obiectum est, ex his quae dicta sunt iam patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animae esse corpori unitam: sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.

Nec[15] etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quamvis non omnes per fidem Christo adhaereant, nec eius mysteriis sint imbuti. Filius enim Dei propter hoc naturam humanam assumpsit ut eam repararet. Id igitur quod est defectus naturae, in omnibus reparabitur, unde omnes a morte redibunt ad vitam. Sed defectus personae non reparabitur nisi in illis qui Christo adhaeserunt: vel per proprium actum, credendo in ipsum; vel saltem per fidei sacramentum.

[14] RAMÓN MARTÍN, o.c., n.14 p.258.

[15] RAMÓN MARTÍN, o.c., n.15 p.258.

CAPITULUM LXXXII

QUOD HOMINES RESURGENT IMMORTALES

CAPITULO LXXXII

Los hombres resucitarán inmortales

Ex quo etiam patet quod in futura resurrectione homines non sic resurgent ut sint iterum morituri.

Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanam ex peccato proveniens. Christus autem, merito suae passionis, naturae defectus reparavit qui in ipsam ex peccato provenerunt. Ut enim dicit Apostolus Rom 5,15: *Non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, in gratia unius hominis Iesu Christi in plures abundavit*[1]. Ex quo habetur quod efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quam peccatum Adae ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent a morte liberati, mortem ulterius non patientur.

Praeterea. Illud quod in perpetuum duraturum est, non est destructum. Si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur, ut sic mors in perpetuum duret, nullo modo mors per mortem Christi destructa est. Est autem destructa: nunc quidem in causa, quod Dominus per Osee praedixerat dicens: *Ero mors tua, o mors,* Os 13,14; ultimo autem destruetur in actu, secundum illud: *Novissime*[2] *inimica destruetur mors,* 1 Cor 15,26. Est igitur secundum fidem Ecclesiae hoc tenendum, quod resurgentes non iterum morientur.

Adhuc. Effectus similatur suae causae. Resurrectio autem Christi causa est futurae resurrectionis,

Lo anterior demuestra que en la resurrección futura los hombres resucitarán de modo que no volverán a morir.

La necesidad de morir es un defecto de la naturaleza humana derivado del pecado. Pero Cristo reparó por el mérito de su pasión los defectos que sobrevinieron a la naturaleza a causa del pecado. Porque, como dice el Apóstol, *no es el don como la transgresión. Pues si por la transgresión de uno solo mueren muchos, mucho más la gracia de Dios y el don gratuito de uno solo, Jesucristo, se difundirá copiosamente sobre muchos.* De lo cual resulta que el mérito de Cristo es más eficaz para quitar la muerte que el pecado de Adán para inducirnos a ella. Luego quienes resuciten librados de la muerte por el mérito de Cristo, jamás sufrirán la muerte.

Lo que ha de durar perpetuamente no está destruido. Si, pues, los hombres resucitados vuelven a morir, la muerte no fue destruida totalmente por la muerte de Cristo. Ahora bien, está destruida: ahora ciertamente en la causa, como predijo el Señor por Oseas, al decir: *¡Oh muerte!, yo seré tu muerte* y últimamente en acto, según aquello: *El último enemigo destruido será la muerte.* Luego, según la fe de la Iglesia, se ha de creer que los resucitados no morirán jamás.

El efecto se asemeja a su causa. Mas la resurrección de Cristo es causa de la futura resurrección, como se

[1] Vulg.: "... gratia Dei et donum..."
[2] Vulg.: "Novissima..."

dijo. Y Cristo resucitó para no volver a morir, según aquello de la carta a los romanos: *Cristo resucitado de entre los muertos, ya no muere.* Por la tanto, los hombres resucitarán de manera que no vuelvan a morir.

Si los hombres resucitados vuelven a morir, volverán a resucitar de dicha muerte o no. Si no resucitan, las almas permanecerán perpetuamente separadas, cosa que no conviene—como dijimos—, y para evitarla se afirma que resucitarán; o, si no resucitan después de una segunda muerte, no hay razón para que resuciten después de la primera.—Ahora bien, si después de una segunda muerte vuelven a resucitar, o resucitan para volver a morir o no. Si no han de volver a morir, tal afirmación valdrá lo mismo para la primera resurrección. Si han de volver a morir, habrá un proceso infinito en que alterarán la muerte y la vida en un mismo sujeto. Y esto parece ser un inconveniente. Porque es preciso que la intención de Dios se dijera a algo determinado y la alternación sucesiva de vida y muerte es como una cierta transmutación, que no puede ser un fin, ya que el fin es contrario a la esencia del movimiento, porque todo movimiento tiende hacia otra cosa.

La intención de la naturaleza inferior al obrar persigue perpetuarse. Pues toda acción de la naturaleza inferior se ordena a la generación, cuyo fin es conservar perpetuamente el ser de la especie; por eso la naturaleza no intenta este individuo como último fin, sino conservar la especie en él. Y esto es propio de la naturaleza cuando obra por virtud de Dios, que es la primera raíz de la perpetuidad. De ahí que el Filósofo afirme que el fin de la generación es que los engendrados participen el ser divino en cuanto a la perpetuidad. Luego con mayor razón tenderá la propia acción de Dios a algo perpetuo. Ahora bien, la resurrección no está destinada a

ut dictum est (c.79). Sic autem resurrexit Christus ut non ulterius moreretur, secundum illud Rom 6,9: *Christus resurgens ex mortuis iam non moritur.* Homines igitur sic resurgent ut ulterius non moriantur.

Amplius. Si homines resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte iterato resurgent, aut non. Si non resurgent, remanebunt perpetuo animae separatae, quod est inconveniens, ut supra dictum est (l.c.), ad quod evitandum ponuntur primo resurgere: vel, si post secundam mortem non resurgant, nulla erit ratio quare post primam resurgant.—Si autem post secundam mortem iterato resurgent, aut resurgent iterum morituri, aut non. Si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum in prima resurrectione. Si vero iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis et vitae in eodem subiecto. Quod videtur inconveniens. Oportet enim quod intentio Dei ad aliquid determinatum feratur: ipsa autem mortis et vitae alternatio successiva est quasi quaedam transmutatio, quae finis esse non potest; est enim contra rationem motus quod sit finis, cum omnis motus in aliud tendat.

Praeterea. Intentio inferioris naturae in agendo ad perpetuitatem fertur. Omnis enim naturae inferioris actio ad generationem ordinatur, cuius quidem finis est ut conservetur esse perpetuum speciei: unde natura non intendit hoc individuum sicut ultimum finem, sed speciei conservationem in ipso. Et hoc habet natura inquantum agit in virtute Dei, quae est prima radix perpetuitatis. Unde etiam finis generationis esse ponitur a Philosopho[3], ut generata participent esse divinum secundum perpetuitatem. Multo igitur magis actio ipsius Dei ad ali-

[3] II *De generat. et corrupt.* 10; 336b,28-32; Expos. lect.10 (261); cf. II *Sent.* d.1 q.2 a.2 ad 2; II *De anima* 4; 415a,29b,3; Expos. lect.7 (314).

quid perpetuum tendit. Resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei: haec enim per generationem poterat conservari. Oportet igitur quod ordinetur ad perpetuitatem individui. Non autem secundum animam tantum: hoc enim iam anima habebat ante resurrectionem. Ergo secundum compositum. Homo igitur resurgens perpetuo vivet.

Adhuc. Anima et corpus diverso ordine comparari videntur secundum primam hominis generationem, et secundum resurrectionem eiusdem. Nam secundum generationem primam, creatio animae sequitur generationem corporis: praeparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit. In resurrectione autem corpus animae praeexistenti coaptatur. Prima autem vita, quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis in hoc quod per mortem privatur. Vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur, erit perpetua, secundum conditionem incorruptibilis animae.

Item. Si in infinitum succedant sibi in eodem vita et mors, ipsa alternatio vitae et mortis habebit speciem circulationis cuiusdam. Omnis autem circulatio in rebus generabilibus et corruptibilibus a prima circulatione incorruptibilium corporum causatur: nam prima circulatio in motu locali invenitur, et secundum eius similitudinem ad motus alios derivatur. Causabitur igitur alternatio mortis et vitae a corpore caelesti. Quod esse non potest: quia reparatio corporis mortui ad vitam facultatem actionis naturae excedit. Non igitur est ponenda huiusmodi alternatio vitae et mortis: nec per consequens, quod resurgentia corpora moriantur.

Amplius. Quaecumque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suae durationis secundum tempus. Om-

perpetuar la especie, que podría conservarse por la generación. Conviene, pues, que se ordene a perpetuar al individuo. No sólo en cuanto al alma, porque ésta ya lo tenía antes de resucitar. Luego según el compuesto. Por lo tanto, el hombre resucitado vivirá perpetuamente.

El alma y el cuerpo parecen relacionarse en diverso orden según la primera generación del hombre y según la resurrección del mismo. Porque, según la primera generación, la creación del alma sigue a la generación del cuerpo: preparada la materia corporal por virtud del semen segregado, Dios infunde el alma creándola. Mas en la resurrección el cuerpo se adapta al alma preexistente. Y la primera vida que alcanza el hombre por la generación se atiene a la condición del cuerpo corruptible, cesando con la muerte. Luego la vida que el hombre alcanza resucitando será perpetua, ateniéndose a la condición del alma incorruptible.

Si la vida y la muerte se suceden en un mismo ser infinitamente, la alternativa de muerte y vida será una especie de circulación. Pero, en las cosas generables y corruptibles, toda circulación es producida por la primera circulación de los cuerpos incorruptibles; pues la primera circulación se da en el movimiento local y por semejanza con éste se transmite a todos los demás movimientos. Según esto, la alternativa de vida y muerte será producida por el cuerpo celeste. Cosa que no es posible, porque el volver un cuerpo muerto a la vida excede el poder de la operación natural. Luego no se ha de suponer tal alternativa de vida y muerte y, en consecuencia, que los cuerpos resucitados mueran.

Cuantas cosas se suceden en un mismo sujeto tienen una determinada medida de duración en cuanto al tiempo. Y tales cosas están sujetas

todas al movimiento celeste, del cual resulta el tiempo. Pero el alma separada no está sujeta al movimiento celeste, pues es superior a toda la naturaleza corporal. Por lo tanto, su alternativa de separarse y unirse al cuerpo no está sujeta al movimiento celeste. Luego no hay tal circulación de muerte y vida, cual es la que resulta si los resucitados vuelven a morir. Resucitarán, pues, para nunca más morir.

Por eso se dice en Isaías: *El Señor destruirá a la muerte para siempre,* y en el Apocalipsis: *La muerte ya no existirá.*

Y con esto se excluye el error de ciertos gentiles de la antigüedad, que creían que *se repetían los mismos ciclos de tiempos y de cosas temporales; por ejemplo: así como en este siglo enseñó el filósofo Platón a sus discípulos en la ciudad de Atenas, en esta escuela que se llamó Academia, así también durante innumerables siglos hacia atrás, con muchos y prolongados intervalos, pero, no obstante, ciertos, repetidos, el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos discípulos se repetían innumerablemente por siglos indefinidos,* como cita San Agustín en el XII de *La ciudad de Dios.* Para cuya confirmación quieren aplicar, como dice él mismo, aquello que se dice en el Eclesiastés: *¿Qué es lo que fue? Lo que será. ¿Qué es lo que fue hecho? Lo que está por hacer. Nada hay nuevo bajo el sol, y nadie puede decir: mira, esto es nuevo; pues eso mismo fue ya en los siglos que nos precedieron.* Pero esto no se ha de entender como si las mismas cosas se repitieran numéricamente durante varias generaciones, sino semejantes en especie, como allí mismo explica San Agustín. Esto mismo también enseñó Aristóteles al final del libro *Sobre la generación* hablando contra dicha secta.

nia autem huiusmodi subiecta sunt motui caeli, quem tempus consequitur. Anima autem separata non est subiecta motui caeli: quia excedit totam naturam corporalem. Alternatio igitur separationis eius et unionis ad corpus non subiacet motui caeli. Non igitur est talis circulatio in alternatione mortis et vitae, qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur. Resurgent igitur de cetero non morituri.

Hinc est quod dicitur Is 25,8: *Praecipitabit Dominus mortem in sempiternum* [4]; et Apoc 21,4: *Mors ultra non erit.*

Per hoc autem excluditur error quorundam antiquorum Gentilium [5], qui credebant *eadem temporum temporaliumque rerum volumina repeti, verbi gratia: sicut in isto saeculo Plato Philosophus in urbe Atheniensi, et in eadem schola, quae Academica dicta est, discipulos docuit, ita per innumerabilia retro saecula, multis quidem prolixis intervallis, sed tamen certis, et idem Plato, et eadem civitas, et eadem schola iidemque discipuli repetiti, et per innumerabilia demum saecula repetendi sunt,* ut Augustinus introducit in XII *De civ. Dei* [6]. Ad quod, ut ipse ibidem dicit, quidam referre volunt illud quod dicitur Eccle 1,9.10: *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? Ipsum quod faciendum est. Nihil sub sole novum, nec valet quisquam dicere, Ecce hoc recens est: iam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos.* Quod quidem non sic intelligendum est quod eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie: ut Augustinus ibidem solvit. Et Aristoteles, in fine *De generatione* [7], hoc ipsum docuit, contra praedictam sectam loquens.

[4] Vulg.: "Praecipitabit mortem..."

[5] El P. Chenu, en su artículo *Antiqui, moderni. Notes de lexicographie médiévale:* Revue des sciences philosophiques et théologiques 17 (1928) 82-94, ha señalado la elasticidad del término *antiqui* en el lenguaje de Santo Tomás. La expresión *antiqui Gentiles* la encontramos también en la primera redacción del libro III c.122 (ed. Leonina Maior, t.14 p.46b,3-64); cf. 1 q.46 a.2 ad 8; *Expos. in Iob* c.7 lect.2 (vb); c.14 (v.12b) lect.3; c.19 lect.2 (v.25b).

[6] C.13 n.2: PL 41,361-362: "...volumina repeti, ut, verbi gratia, sicut isto saeculo..., et in ea schola... multum prolixis quidem intervallis... per innumerabilia deinde saecula repetendi sint".

CAPITULUM LXXXIII

QUOD IN RESURGENTIBUS NON ERIT USUS CIBORUM NEQUE VENEREORUM

CAPITULO LXXXIII

En los resucitados no tendrá lugar el comer ni el goce sexual

Ex praemissis autem ostenditur quod apud homines resurgentes non erit venereorum et ciborum usus.

Remota enim vita corruptibili, necesse est removeri ea quae corruptibili vitae deserviunt. Manifestum est autem quod ciborum usus corruptibili vitae deservit: ad hoc enim cibos assumimus ut corruptio quae posset accidere ex consumptione naturalis humidi, evitetur. Est etiam in praesenti ciborum usus necessarius ad augmentum: quod post resurrectionem in hominibus non erit, quia omnes in debita quantitate resurgent, ut ex dictis (c.81) patet.—Similiter commixtio maris et feminae corruptibili vitae deservit, ordinatur enim ad generationem per quam quod perpetuo conservari non potest secundum individuum, in specie conservatur. Ostensum est (c. praec.) autem quod resurgentium vita incorruptibilis erit. Non igitur in resurgentibus erit ciborum neque venereorum usus.

Adhuc. Vita resurgentium non minus ordinata erit quam praesens vita, sed magis: quia ad illam homo perveniet solo Deo agente; hanc autem consequitur cooperante natura. Sed in hac vita ciborum usus ordinatur ad aliquem finem: ad hoc enim cibus assumitur ut per digestionem con-

Por lo dicho anteriormente se demuestra que entre los hombres resucitados no tendrá lugar el uso de los alimentos y del gozo sexual.

Suprimida la vida corruptible, es necesario suprimir cuanto estaba al servicio de la misma. Mas es manifiesto que el uso de los alimentos está al servicio de la vida corruptible, pues tomamos los alimentos para evitar la corrupción que pudiese sobrevenir de la consunción del humor natural. Además, al presente, el uso de los alimentos es necesario para el crecimiento, el cual no existirá después de la resurrección, pues todos los hombres resucitarán con la debida cantidad, como consta por lo dicho.—De igual modo, el ayuntamiento del hombre y la mujer está al servicio de la vida corruptible, pues se ordena a la generación, mediante la cual, lo que no puede conservarse siempre según el individuo, se conserva según la especie. Pero antes se demostró que la vida de los resucitados será incorruptible. Luego entre ellos no tendrá lugar el uso de los alimentos y del goce sexual.

La vida de los resucitados será no menos, sino más ordenada que la presente; porque el hombre alcanza aquella obrando sólo Dios, mientras que ésta la consigue con la cooperación de la naturaleza. Pero en esta vida el uso de los alimentos se ordena a algún fin, ya que se toma el alimento para que mediante la digestión se

[7] L.2 c.11,338b,16-17 (280-281).

transforme en cuerpo. Luego, si entonces se hiciera uso de los alimentos, sería para convertirlos en cuerpo. Por lo tanto, como nada del cuerpo se disolverá, pues será incorruptible, habrá que decir que todo lo que se convierte por el alimento se transforma en aumento. Mas el hombre resucita en su debida cantidad, como antes se dijo. En consecuencia, alcanzará una cantidad inmoderada, pues la cantidad que excede a la debida es inmoderada.

El hombre resucitado vivirá perpetuamente. Según esto, o se servirá siempre del alimento, o no siempre, sino por un tiempo determinado. Si siempre, como quiera que el alimento convertido en cuerpo—del cual nada se disuelve—necesariamente ha de producir un aumento conforme a alguna dimensión, será preciso decir que el cuerpo del hombre resucitado aumentará indefinidamente. Lo cual no es posible, porque el aumento es un movimiento natural; y la finalidad de la virtud natural del que mueve nunca tiende al infinito, sino a algo determinado; porque, como se dice en el libro II *Sobre el alma, la naturaleza de cuanto existe tiene un término de magnitud y de aumento.*—Mas si el hombre resucitado no usara siempre de alimento, viviendo, sin embargo, siempre, tendrá que haber algún tiempo en que no use de alimento. Y esto ha de ser desde el principio. Luego el hombre resucitado no usará de alimento.

Y, si no come, síguese que tampoco hará uso de lo venéreo, que requiere la secreción seminal. Y tal secreción no podrá hallarse en el cuerpo resucitado ni tampoco en su sustancia, porque o sería contra la naturaleza del semen—que en este caso estaría como corrompido y separado de la naturaleza, sin poder ser principio de una acción natural, como consta por el Filósofo en el libro *Sobre la generación de los animales* o también porque de la sustancia de dichos cuer-

vertatur in corpus. Si igitur tunc erit ciborum usus, oportebit quod ad hoc sit quod convertatur in corpus. Cum ergo a corpore nihil resolvatur, eo quod corpus erit incorruptibile; oportebit dicere quod totum quod convertitur ex alimento, transeat in augmentum. Resurget autem homo in debita quantitate, ut supra (c.81) dictum est. Ergo perveniet ad immoderatam quantitatem: immoderata est enim quantitas quae debitam quantitatem excedit.

Amplius. Homo resurgens in perpetuum vivet. Aut igitur semper cibo utetur: aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. Si autem semper cibo utetur, cum cibus in corpus conversus a quo nihil resolvitur necesse sit quod augmentum faciat secundum aliquam dimensionem, oportebit dicere quod corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur. Quod non potest esse: quia augmentum est motus naturalis; intentio autem virtutis naturalis moventis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum; quia, ut dicitur in II *De anima*[1], *omnium natura constantium terminus est et magnitudinis et augmenti.*—Si autem non semper cibo utetur homo resurgens, semper autem vivet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non utetur. Quare hoc a principio faciendum est. Non igitur homo resurgens cibo utetur.

Si autem non utetur cibo, sequitur quod neque venereorum usum habebit, ad quem requiritur decisio seminis. A corpore autem resurgentis semen decidi non poterit. Neque ex substantia eius. Tum quia hoc est contra rationem seminis: esset enim semen ut corruptum et a natura recedens; et sic non posset esse naturalis actionis principium, ut patet per Philosophum in libro *De generatione animalium*[2]. Tum etiam quia

[1] C.4; 416a,16-17; Expos. lect.8 (332).

a substantia illorum corporum incorruptibilium existentium nihil resolvi poterit.—Neque etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non utantur ut ostensum est (hic supra). Non igitur in resurgentibus erit venereorum usus.

Item. Venereorum usus ad generationem ordinatur. Si igitur post resurrecionem erit venereorum usus, nisi sit frustra, sequitur quod tunc etiam erit hominum generatio, sicut et nunc. Multi igitur homines erunt post resurrectionem qui ante resurrectionem non fuerunt. Frustra igitur tantum differtur resurrectio mortuorum, ut omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

Amplius. Si post resurrectionem erit hominum generatio, aut igitur illi qui generabuntur iterum corrumpentur: aut incorruptibiles erunt et immortales. Si autem erunt incorruptibiles et immortales multa inconvenientia sequuntur. Primo quidem, oportebit ponere quod illi homines sine peccato nascantur originali, cum necessitas moriendi sit poena consequens peccatum originale: quod est contra Apostolum dicentem Rom 5,12, quod *per unum hominem peccatum in omnes homines pervenit et mors*[3]. Deinde sequitur quod non omnes indigeant redemptione quae est a Christo, si aliqui sine peccato originali et necessitate moriendi nascantur: et sic Christus non erit omnium hominum caput, quod est contra sententiam Apostoli dicentis 1 Cor 15,22 quod *sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Sequitur etiam et aliud inconveniens, ut quorum est similis generatio, non sit similis generationis terminus: homines enim per generationem quae

pos que existen incorruptibles no puede separarse nada.—Tampoco podrá ser el semen lo superfluo del alimento si los resucitados no comen, como se demostró antes. Luego entre los resucitados no tendrá lugar el goce sexual.

El uso de lo venéreo se ordena a la generación. Según esto, si después de la resurrección cabe el uso de lo venéreo, de no ser inútil, habrá también entonces generación de hombres como ahora. Por lo tanto, después de la resurrección se darán muchos hombres que antes de ella no fueron. En vano, pues, se retrasa la resurrección de los muertos para que todos los que tienen una misma naturaleza recobren simultáneamente la vida.

Si después de la resurrección se diere la generación de hombres, quienes entonces fueren engendrados, o volverán a corromperse o serán incorruptibles e inmortales. Mas si son incorruptibles e inmortales se siguen muchos inconvenientes. En primer lugar, será preciso afirmar que tales hombres nacen sin pecado original, pues la necesidad de morir es la pena derivada del pecado original; cosa que va contra el Apóstol, que dice: *Por un hombre sobrevino a todos los hombres el pecado y la muerte.* Se sigue, además, que no todos tienen necesidad de la redención de Cristo, dado que algunos nazcan sin pecado original y sin la necesidad de morir y de esta manera Cristo no será cabeza de todos los hombres, lo cual es contra la sentencia del Apóstol, que dice en la primera carta a los de Corinto: *Así como todos mueren en Adán, así también en Cristo todos son vivificados.* Y síguese también otro inconveniente, y es que los que tienen una generación semejante no tienen semejante el término de ésta; pues resulta que los hombres engendrados seminalmente ahora adquieren la vida corruptible, y los engendrados des-

[2] L.1,18; 725a,2-3.

[3] Vulg.: "... sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit..."

pués, la inmortal.—Pero, si los hombres que nazcan entonces son corruptibles y mortales, no volviendo a resucitar, síguese que sus almas permanecerán perpetuamente separadas de sus cuerpos, lo cual es un inconveniente, siendo sus almas de la misma especie que las de los hombres que resucitan. Si, por el contrario, resucitan, debió ser esperada por otros su resurrección, para que a todos los que simultáneamente participan una sola naturaleza se les confiera el beneficio de la resurrección, que pertenece a la reparación de la misma, como consta por lo dicho. Y, en último término, no parece haber razón alguna para que algunos esperen a resucitar juntamente si no todos lo esperan.

Si los hombres resucitados hacen uso de lo venéreo y engendran, o esto será siempre o no lo será. Si siempre, resultará que la multiplicación de hombres será infinita. Pero la finalidad de la naturaleza generante, después de la resurrección, no podrá tener otro fin que la multiplicación de los hombres, pues no será para conservar la especie por medio de la generación, puesto que los hombres vivirán incorruptiblemente. Y de esto resultará que la finalidad de la naturaleza generante tenderá al infinito, lo cual es imposible.—Ahora bien, si tales hombres no engendran siempre sino por un tiempo determinado, después de él ya no engendrarán. Razón por la cual se les ha de atribuir desde un principo el que no usen de lo venéreo ni engendren.

Mas si alguien dijere que en los resucitados tendrá lugar el uso de alimentos y el uso de lo venéreo, no para conservar o aumentar el cuerpo ni para conservar la especie o multiplicar los hombres, sino por el puro placer que hay en esas cosas, a fin de que los hombres no carezcan de delectación alguna en la última remunera-

est ex semine nunc quidem consequuntur corruptibilem vitam; tunc autem immortalem.—Si autem homines qui tunc nascentur, corruptibiles erunt et morientur: si iterato non resurgunt, sequetur quod eorum animae perpetuo remanebunt a corporibus separatae; quod est inconveniens, cum sint eiusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem et ipsi resurgent, debuit et eorum resurrectio ab aliis expectari, ut simul omnibus qui unam naturam participant, beneficium conferatur resurrectionis, quod ad naturae reparationem pertinent, ut ex dictis (c.81) patet. Et praetera non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

Adhuc. Si homines resurgentes venereis utentur et generabunt, aut hoc erit semper: aut non semper. Si semper, sequetur quod multiplicatio hominum erit in infinitum. Intentio autem naturae generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quam ad multiplicationem hominum: non enim erit ad conservationem speciei per generationem, cum homines incorruptibiliter sint victuri. Sequetur igitur quod intentio naturae generantis sit ad infinitum: quod est impossibile.—Si vero non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus, post illud igitur tempus non generabunt. Quare et a principio hoc eis attribuendum est, ut venereis non utantur nec generent.

Si quis autem dicat quod in resurgentibus erit usus ciborum et venereorum, non propter conservationem vel augmentum corporis, neque propter conservationem speciei vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationem quae in his actibus existit, ne aliqua delectatio hominibus in ultima remuneratione

desit: — patet quidem multipliciter hoc inconvenienter dici.

Primo quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quam vita nostra, ut supra (*Adhuc. Vita*) dictum est. In hac autem vita inordinatum et vitiosum est si quis cibis et venereis utatur propter solam delectationem, et non propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis procreandae. Et hoc rationabiliter: nam delectationes quae sunt in praemissis actionibus, non sunt fines actionum, sed magis e converso; natura enim ad hoc ordinavit delectationes in istis actibus, ne animalia, propter laborem, ab istis actibus necessariis naturae desisterent: quod contingeret nisi delectatione provocarentur. Est ergo ordo praeposterus et indecens si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

Adhuc. Vita resurgentium ad conservandam perfectam beatitudinem ordinatur. Beatitudo autem et felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quae sunt delectationes ciborum et venereorum, ut in tertio libro (c.27) ostensum est. Non igitur oportet ponere in vita resurgentium huiusmodi delectationes esse.

Amplius. Actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. Si igitur in statu futurae beatitudinis essent delectationes ciborum et venereorum, quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quod in intentione eorum qui virtuosa agunt, essent aliqualiter delectationes praedictae. Quod rationem temperantiae excludit: est enim contra temperantiae rationem ut aliquis a delectationibus nunc abstineat ut postmodum eis magis frui possit. Redderetur igitur omnis castitas impudica, et omnis abstinentia gulosa.—Si vero praedictae delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem

ción, se puede ver de muchas maneras que tal afirmación es inconveniente.

En primer lugar, porque la vida de los resucitados será más ordenada que la nuestra, según dijimos. Mas en esta vida es desordenado y vicioso que alguien use por sólo placer de los alimentos y del goce sexual, y no por la necesidad de sustentar el cuerpo o procrear la prole. Y con razón, pues el placer que hay en dichas acciones no son fines de las acciones, sino más bien lo contrario, pues la naturaleza dispuso los deleites en estos actos a fin de que los animales no se abstuvieran a causa del trabajo de estos actos necesarios para la misma; cosa que sucedería de no ser provocados por el deleite. Luego el orden es pospuesto e inconveniente si tales acciones se ejecutan sólo por deleite. Por consiguiente, de ninguna manera se darán tales cosas en los resucitados, cuya vida se considera ordenadísima.

La vida de los resucitados está ordenada a la conservación de la bienaventuranza perfecta. Pero la bienaventuranza y felicidad del hombre no está en los deleites corporales, que son la comida y el goce sexual, como se demostró en el libro tercero. Luego no es conveniente afirmar que en la vida de los resucitados se dan tales deleites.

Más todavía. Los actos virtuosos se ordenan a la bienaventuranza como a su fin. Por lo tanto, si en el estado de la bienaventuranza futura hubiera deleites de alimentos y de goce sexual, como pertenecientes a la misma, resultaría que en la intención de quienes ejecutan las acciones virtuosas se encontrarían de algún modo dichos deleites. Lo cual suprime la razón de ser de la templanza, pues es contra su naturaleza que alguien se abstenga ahora de los deleites para poder disfrutar más de ellos después. Así toda castidad sería impúdica, y toda abstinencia, golosa.—Mas si tales deleites han de darse, aunque no como pertenecientes a la bienaventu-

ranza, de manera que sean buscados por quienes ejecutan acciones virtuosas, esto es imposible. Porque todo cuanto es, o se ordena a otro o a sí mismo. Ahora bien, tales deleites no se ordenarán a otra cosa, pues, como se ha demostrado, no estarán relacionados con las acciones ordenadas al fin de la naturaleza. Sólo queda que se ordenen a sí mismos. Mas todo lo que es así, o es la bienaventuranza o una parte de ella. Luego es preciso que, si tales deleites han de estar en los resucitados, pertenezcan a la bienaventuranza. Lo cual es imposible, como poco antes se probó. Por lo tanto, de ningún modo habrá en la vida futura semejantes deleites.

Además, parece ridículo buscar deleites corporales, que nos son comunes con los animales brutos, donde se esperan deleites nobilísimos, que nos son comunes con los ángeles, y que consistirán en la visión de Dios, que participaremos los ángeles y nosotros, según se demostró en el libro tercero. A no ser que tal vez alguien quiera decir que la bienaventuranza de los ángeles es imperfecta porque carecen de los deleites de los brutos, lo cual es absolutamente absurdo. De aquí dice el Señor que *en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como los ángeles de Dios.*

Y con esto se excluye el error de los judíos y de los sarracenos, quienes afirman que los hombres resucitados usarán de alimentos y de placeres venéreos como ahora.—A los cuales siguieron también algunos herejes cristianos, afirmando el futuro reinado de Cristo en la tierra durante mil años, en cuyo espacio de tiem-

pertinentes, ut oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt: hoc esse non potest. Quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. Praedictae autem delectationes non erunt propter alterum: non enim erunt propter actiones ordinatas ad finem naturae, ut iam ostensum est (in princ. c.). Relinquitur igitur, quod erunt propter seipsas. Omne autem quod est huiusmodi, vel est beatitudo vel pars beatitudinis. Oportet igitur, si delectationes praedictae in vita resurgentium erunt, quod ad beatitudinem eorum pertineant. Quod esse non potest, ut ostensum est (paulo ante). Nullo igitur modo hiusmodi delectationes erunt in futura vita.

Praeterea. Ridiculum videtur delectationes quaerere corporales, in quibus nobiscum animalia bruta communicant, ubi expectantur delectationes altissimae, in quibus cum angelis communicamus, quae erunt in Dei visione, quae nobis et angelis erit communis, ut in tertio libro (c.48 sqq.) ostensum est. Nisi forte quis dicere velit beatitudinem angelorum esse imperfectam, quia desunt eis delectationes brutorum: quod est omnino absurdum. Hinc est quod Dominus dicit, Mt 22,30, quod *in resurrectione neque nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei.*

Per hoc autem excluditur error Iudaeorum et Saracenorum[4], qui ponunt quod in resurrectione homines cibis et venereis utentur, sicut et nunc.—Quos etiam quidam Christiani haeretici sunt secuti, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in quo spatio temporis *di-*

[4] El P. H. LAURENT, en su artículo *Autour de la "Summa contra Gentiles". Simple mise au point:* Angelicum 8 (1931) 242 n.1, ha querido ver aquí la refutación de un error del Corán. La tesis de la que se hace eco aquí Santo Tomás es un lugar común en la polémica antimusulmana; cf. PEDRO EL VENERABLE, *Carta prol.:* PL 189,654c; ALANO DE LILLE, *Contra haereticos* IV c.4-5: PL 210,424-425; VICENTE DE BEAUVAIS, *Speculum hist.* XXIII c.64-66 (Venecia 1591) fol.317r; BENITO DE ALIGNAN, *Tractatus fidei contra diversos errores* (París) BN lat.4224 fol.452va. Obsérvese no obstante que Santo Tomás lo atribuye incluso a los judíos; "error iudaeorum et sarracenorum"; cf. III c.27; IV *Sent.* d.44 q.1 a.3; q.1 a.4 ad 4 (= *Suppl.* q.77 a.4 ad 4); *Comm. in I Cor* c.15 lect.5 et 7.

cunt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissime carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus ac potus ut non solum nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant. Nullo autem modo ista possunt nisi a carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes Chiliastas *appellant, verbo exprimentes, nos possumus graeco vocabulo, quod, verbum e* millenarios *nuncupare*, ut Augustinus dicit, XX *De civitate Dei*[5].

Sunt autem quaedam quae huic opinioni suffragari videntur. Et primo quidem, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem: et tamen et cibis et venereis uti potuit in illo statu, cum ante peccatum illi sit dictum: *Crescite et multiplicamini*[6], et iterum: *De omni ligno quod est in paradiso comede*[7].

Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse et bibisse. Dicitur enim Lc ult.[8] quod *cum manducasset coram discipulis, sumens reliquias dedit eis.* Et Act 10,40.41, dicit Petrus: *Hunc*, scilicet Iesum, *Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus praeordinatis a Deo, nobis, qui manducavimus et bibimus cum illo postquam resurrexit a mortuis.*

Sunt etiam quaedam auctoritates quae ciborum usum in huiusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim Is 25,6: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium pinguium medullatorum, vindemiae defaecatae*[9]. Et quod intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quod postea subditur (v.8): *Praecipitabit mortem in sempiternum, et aufe-*

po *dicen que aquellos que hayan resucitado entonces se darán en sumo grado a los convites carnales, en los cuales habrá tanta comida y bebida, que no sólo no tendrán templanza alguna, sino que incluso rebasarán a los incrédulos. Cosa que únicamente podían creer los hombres carnales. Pues los que son espirituales llaman a quienes creen tal cosa «kiliastas», en lengua griega, que, traduciendo al pie de la letra, llamaríamos «milenarios»*, como dice San Agustín en el libro XX de *La ciudad de Dios.*

Sin embargo, hay algunas razones que parecen favorecer esta opinión. En primer lugar, porque Adán antes del pecado tuvo vida inmortal, y, no obstante, pudo usar en aquel estado de alimentos y del goce sexual, pues antes de pecar se le dijo: *Creced y multiplicaos*, y también: *Podéis comer de todos los árboles que hay en el paraíso.*

Se lee, además, que el mismo Cristo comió y bebió después de la resurrección. Pues se dice en San Lucas que, *habiendo comido en presencia de sus discípulos, tomando lo sobrante se lo repartió.* Y en los Hechos de los Apóstoles dice San Pedro: *Dios le resucitó*—es decir, a Jesucristo—*al tercer día y le dio manifestarse, no a todo el pueblo, sino a los testigos elegidos de antemano por Dios, a nosotros, que comimos y bebimos con El después de resucitado de entre los muertos.*

Y hay también algunas autoridades que parecen prometer de nuevo a los hombres el uso de alimentos en semejante estado. Pues se dice en Isaías: *Prepara Yavé de los ejércitos a todos los pueblos, sobre este monte, un festín de suculentos manjares, un festín de vinos generosos.* Y que esto se refiere al estado de los resucitados consta por lo que se añade: *Destruirá la muerte para siempre y enjugará el Señor las lágrimas de to-*

[5] C.7 n.1: PL 41,667.
[6] Gen 1,28.
[7] *Ibid.*, 2,16: "Ex omni..." (Vulg.).
[8] C.24,43: "... coram eis..." (Vulg.).
[9] Vulg.: "... convivium pinguium, convivium vindemiae, pinguium medullatorum..."

dos los rostros.—Se dice también en Isaías: *Si, mis siervos comerán y vosotros tendréis hambre; mis siervos beberán y vosotros tendréis sed.* Y se ve que esto se refiere al estado de la vida futura por lo que añade luego: *Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva,* etc.—Además, dice el Señor: *No beberé más de este fruto de la vid hasta el día que lo beba con vosotros nuevamente en el reino de mi Padre.*—Y en San Lucas: *Yo dispongo del reino en favor vuestro como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino.*—Y en el Apocalipsis se dice también que *de un lado y de otro del río,* que estará en la ciudad de los bienaventurados, *había un árbol de vida que daba doce frutos.* Y más adelante: *Vi las almas de los que habían sido degollados por el testimonio de Jesús y vivieron y reinaron con Cristo por mil años. Los restantes muertos no vivieron hasta que se terminaron los mil años.*—Todo lo cual parece confirmar la opinión de los herejes mencionados.

ret Dominus Deus omnem lacrymam ab omni facie[10]. Dicitur etiam Is 65,13: *Ecce, servi mei comedent, et vos esurietis. Ecce, servi mei bibent, et vos sitietis.* Et quod hoc referendum sit ad statum futurae vitae, patet ex eo quod postea subditur (v.17): *Ecce, ego creabo caelum novum, et terram novam*[11], etc.— Dominus etiam dicit, Mt 26,29: *Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei.*—Et Lc 22,29 dicit: *Ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus, regnum: ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* — Apocalypsis etiam 22,2, dicitur quod *ex utraque parte fluminis,* quod erit in civitate Beatorum, *erit lignum vitae, afferens fructus duodecim*[12]. Et 20,4-5, dicitur: *Vidi animas decollatorum propter testimonium Iesu, et vixerunt et regnaverunt cum Christo mille annis. Ceteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni*[13].—Ex quibus omnibus praedictorum haereticorum opinio confirmari videtur.

Pero no es difícil solucionar esto. Pues lo que se objeta en primer lugar sobre Adán carece de eficacia. Porque Adán tuvo cierta perfección natural, pero ni su naturaleza era totalmente perfecta ni el género humano se había multiplicado. Así que Adán fue constituido en una perfección cual convenía al principio de todo el género humano. Y por eso fue preciso que, para multiplicar el género humano, engendrara y usara de alimentos. Pero la perfección de los resucitados será cuando la naturaleza humana llegue a su total perfección, cumplido el número de los elegidos. Y por eso no habrá lugar a engendrar ni a comer.—Por lo tanto, la inmortalidad e incorrupción de los resucitados serán distintas de las de Adán. Pues los resucitados serán inmortales e incorruptibles en el sentido de que no volverán a morir ni sus cuerpos se disolverán. Mas Adán fue inmortal de esta manera: que no podría morir si no pecaba y que podría morir si pecaba; y podía conservar su inmortalidad de este modo, no porque su cuerpo no pudiera disolverse, sino porque, tomando alimentos, podía contrarrestar la disolución del humor natural, evitando la corrupción de su cuerpo.

Haec autem non difficile est solvere. Quod enim primo obiicitur, de Adam, efficaciam non habet. A d a m enim perfectionem quandam habuit personalem, nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nondum multiplicato humano genere. Institutus ergo fuit Adam in tali perfectione quae competebat principio totius humani generis. Et ideo oportuit quod generaret ad multiplicationem humani generis; et per consequens quod cibis uteretur. Sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perveniente, numero electorum iam completo. Et ideo generatio locum non habebit, nec alimenti usus.—Propter quod et alia erit immortalitas et incorruptio resurgentium, et alia quae fuit in Adam. Resurgentes enim sic immortales erunt et incorruptibiles ut mori non possint, nec ex eorum corporibus aliquid resolvi. Adam autem sic fuit immortalis ut posset non mori si non peccaret, et posset mori si peccaret: et eius immortalitas sic conservari poterat, non quod nihil resolveretur ab eius corpore, sed ut contra resolutionem humidi naturalis ei subveniri posset per ciborum assumptionem, ne ad corruptionem corpus eius perveniret.

[10] Vulg.: "... auferet lacrymam ab..."
[11] Vulg.: "... creo caelos novos..."
[12] Vulg.: "... fluminis lignum vitae..."
[13] Vulg.: "... Iesu et propter verbum Dei et qui non adoraverunt bestiam neque imaginem eius nec acceperunt characterem eius in frontibus aut in manibus suis et vixerunt..."

De Christo autem dicendum est quod post resurrectionem comedit, non propter necessitatem, sed ad demonstrandum suae resurrectionis veritatem. Unde cibus ille non fuit conversus in carnem, sed resolutus in praeiacentem materiam. Haec autem causa comedendi non erit in resurrectione communi.

Y de Cristo se ha de decir también que comió después de la resurrección, no por necesidad, sino para demostrar la verdad de la resurrección. Por eso, aquel alimento no se convirtió en carne, sino que se resolvió en la materia ya existente. Y este motivo para comer no se dará en la resurrección común.

Auctoritates[14] vero quae ciborum usum post resurrectionem repromittere videntur, spiritualiter intelligendae sunt. Proponit enim nobis divina Scriptura intelligibilia sub similitudine sensibilium, *ut animus noster ex his quae novit, discat incognita amare*[15]. Et secundum hunc modum delectatio quae est in contemplatione sapientiae, et assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per usum ciborum in Sacra Scriptura consuevit designari: secundum illud Prov 9,2.4.5, quod de sapientia dicitur: *Miscuit vinum, et proposuit mensam suam. Et insipientibus locuta est, Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis.* Et Eccli 15,3, dicitur: *Cibabit illum pane vitae et intellectus, et aqua sapientiae salutaris potabit illum.* De ipsa

Las autoridades que parecen prometer el uso de alimentos después de la resurrección se han de interpretar espiritualmente. Pues la Sagrada Escritura nos propone lo inteligible bajo signos sensibles, *para que nuestra mente aprenda a amar lo desconocido por aquello que ha conocido.* Y, según esta manera, el placer que hay en la contemplación de la sabiduría y la asunción de la verdad inteligible por nuestro entendimiento se designan por el uso de los alimentos según el modo de hablar de la Sagrada Escritura; sirviéndonos de ejemplo lo que en los Proverbios se dice de la sabiduría: *Mezcló su vino y aderezó su mesa. Y dijo a los insensatos: Venid, comed mi pan y bebed mi vino, que para vosotros he mezclado.* Y en el Eclesiástico se dice: *Le alimentará con el pan de la vida y de la inteligencia*

[14] De esto mismo habla Algazel, p.4.ª c.4 (ed. ASÍN PALACIOS, o.c., p.369).
[15] SAN GREGORIO MAGNO, *In Evang. hom.* XI n.1: PL 76,1114D-1115A: "ut ex his quae animus novit surgat ad incognita, quatenus exemplo visibilium se ad invisibilia rapiat et per ea quae usu didicit quasi confricatus incalescat: ut per hoc quod scit notum diligere discat et incognita amare".

y le dará a beber el agua saludable de la sabiduría. Y de la misma sabiduría se dice en el libro de los Proverbios: *Es árbol de vida para quien la consigue, y quien la abraza es bienaventurado.* Por lo tanto, dichas autoridades no obligan a decir que los resucitados usen de alimentos.

Y lo que se afirmó sobre las palabras del Señor que están en San Mateo, puede entenderse también de otra manera, es decir, refiriéndolo a que cuando El, después de la resurrección, comió y bebió vino ciertamente nuevo con sus discípulos, bebió vino *de una forma nueva,* o sea, no por necesidad, sino para demostrar su resurrección. Y dice *en el reino de mi Padre* porque en la resurrección de Cristo comenzó a manifestarse el reino de de la inmortalidad.

Y lo que se dice en el Apocalipsis de los *mil años* y *la primera resurrección de los mártires,* se ha de entender de la primera resurrección de las almas, en cuanto resucitan del pecado; según aquello del Apóstol: *Levántate de entre los muertos y Cristo te iluminará.* Y por mil años se entiende todo el tiempo que ha de durar la Iglesia, en el cual reinan los mártires con Cristo, y también otros santos, tanto de la Iglesia presente, que se llama reino de Dios, como de la patria celestial de las almas; pues *milenario* significa perfección, porque es número redondo, cuya raíz es el denario, que suele significar también perfección.

Así, pues, vemos que los resucitados no se entregarán a la comida ni a la bebida, como tampoco a los actos venéreos.

Por lo cual puede afirmarse en último lugar que cesarán todas las ocupaciones de la vida activa, que parecen ordenadas al uso de los alimentos, de los goces sensuales y de otras cosas necesarias a la vida corruptible. Por lo tanto, sólo permanecerá en los resucitados la ocupación de la vida contemplativa. Por esto se dice, en San Lucas, de María la contemplativa, que *escogió la mejor parte,*

etiam sapientia dicitur Prov 3,18: *Lignum vitae est his qui apprehenderint eam: et qui tenuerit eam, beatus.* Non igitur praedictae auctoritates cogunt dicere quod resurgentes cibis utantur.

Hoc tamen quod positum est de verbis Domini quae habentur Mt 26, potest et aliter intelligi: ut referatur ad hoc quod ipse cum discipulis post resurrectionem comedit, et bibit novum quidem vinum, idest *novo modo,* scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem. Et dicit, *in regno Patris mei,* quia in resurrectione Christi regnum immortalitatis demonstrari incoepit.

Quod vero in Apocalypsi dicitur de *mille annis* et *prima resurrectione martyrum,* intelligendum est quod prima resurrectio est animarum, prout a peccatis resurgunt: secundum illud Apostoli, Eph 5,14: *Exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus.* Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiae, in quo Martyres regnant cum Christo, et alii sancti, tam in praesenti Ecclesia, quae regnum Dei dicitur, quam etiam in caelesti patria quantum ad animas: *millenarius* enim perfectionem significat, quia est numerus cubicus et radix eius est denarius qui solet etiam perfectionem significare.

Sic ergo manifestum fit quod resurgentes non vacabunt cibis et potibus, neque venereis actibus.

Ex quo ultimo haberi potest quod omnes occupationes activae vitae cessabunt, quae ordinari videntur ad usum ciborum et venereorum et ad alia quae sunt necessaria corruptibili vitae. Sola ergo occupatio contemplativae vitae in resurgentibus remanebit. Propter quod Lc 10,42, dicitur de Maria contemplante quod *optimam partem elegit, quae non*

auferetur ab ea. Inde est etiam quod dicitur Iob 7,9.10: *Qui descendit ad inferos, non ascendet, nec revertetur ultra in domum suam, neque cognoscet eum amplius locus eius*[16]: in quibus verbis talem resurrectionem Iob negat qualem quidam posuerunt, dicentes quod post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nunc habet, ut scilicet aedificet domos, et alia huiusmodi exerceat officia.

que no le será arrebatada. Y se dice también en Job: *El que baja al infierno no sube más, ni vuelve más a su casa, ni lo reconocerá su morada;* con cuyas palabras niega Job la resurrección tal como la afirmaron algunos, que decían que después de la resurrección volverá el hombre a ocupaciones semejantes a las que tiene ahora, es decir, a edificar casas y ejercer oficios parecidos.

CAPITULUM LXXXIV

Quod corpora resurgentium erunt eiusdem naturae

CAPITULO LXXXIV

Los cuerpos de los resucitados serán todos de la misma naturaleza

Occasione autem praemissorum quidam circa conditiones resurgentium erraverunt. Quia enim corpus ex contrariis compositum videtur ex necessitate corrumpi, fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrariis composita non habere.

Quorum aliqui[1] posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum: moti ex eo quod Apostolus dicit 1 Cor 15,44: *Seminatur corpus animale, surget spirituale.*—Alii vero[2] ex eodem verbo sunt moti ut dicerent quod corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, et aeri et ventis similia. Nam et *spiritus* aer dicitur: ut sic *spiritualia* aerea intelligantur.—Alii vero[3] dixerunt quod in

Con ocasión de cuanto llevamos dicho erraron algunos acerca de las condiciones de los resucitados. Como vemos que todo cuerpo compuesto de contrarios se ha de corromper necesariamente, hubo quienes dijeron que los hombres resucitados no tendrían tales cuerpos compuestos de contrarios.

De los cuales, unos, movidos por el dicho del Apóstol: *Se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual,* afirmaron que nuestros cuerpos no resucitan en naturaleza corporal, sino que se convierten en espíritus.—Otros, movidos por la misma afirmación, dijeron que nuestros cuerpos serán en la resurrección sutiles y semejantes al aire y al viento, ya que el *espíritu* se llama aire y así, *espirituales* equivale a aéreos.—Y otros, con ocasión de lo que dice

[16] Vulg.: "qui descenderit..."

[1] Orígenes, *De principiis* III c.6 n.6: PG 2,339D-340A.

[2] Cf. San Gregorio Magno, *Moral.* XIV c.56: PL 75,1077CD: "... quia non, sicut Eutychius Constantinopolitanae urbis episcopus scripsit, corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, ventis aëreque subtilius. In illa enim resurrectionis gloria erit corpus nostrum subtile quidem per effectum spiritualis potentiae, sed palpabile per veritatem naturae".

[3] Cf. *De principiis* III c.6 n.4: PG 2,551B. En el tratado *De articulis fidei,* dedicado en 1261 al arzobispo de Palermo, Leonardo de Comitibus, Santo Tomás menciona también este error, que atribuye a herejes contemporáneos suyos: "Tertius est error

el Apóstol hablando de la resurrección: *Hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres,* dijeron que las almas tomarán en la resurrección cuerpos no terrestres, sino celestes.—A todos los cuales parece favorecer lo dicho por el Apóstol en el mismo lugar: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios.* Y, según esto, parece que los cuerpos de los resucitados no tendrán carne ni sangre y, en consecuencia, tampoco los otros humores.

Pero se ve claramente que tales opiniones son erróneas. Pues nuestra resurrección será conforme a la resurrección de Cristo, según el dicho del Apóstol: *Reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso.* Pero Cristo, después de la resurrección, tuvo un cuerpo palpable, compuesto de carne y de huesos, porque, como dice San Lucas, después de la resurrección dijo a sus discípulos: *Palpadme y ved, que el espíritu no tiene ni carne ni huesos, como veis que yo tengo.* Luego también los otros hombres resucitados tendrán cuerpos palpables compuestos de carne y huesos.

El alma se une al cuerpo como la forma a la materia. Pero toda forma tiene determinada materia, pues es preciso que entre el acto y la potencia haya proporción. Luego, como el alma sea la misma específicamente, parece que ha de tener también la misma materia específica. Será, pues, el mismo cuerpo específicamente antes y después de la resurrección. Y así será preciso que esté compuesto de carne y huesos y de otras partes de la misma clase.

Como en la definición de las cosas naturales, que significa la esencia de la especie, entra la materia, es necesario que, al variar la materia específica, varíe también la especie de

resurrectione animae resument corpora, non quidem terrena, sed caelestia: occasionem accipientes ex eo quod Apostolus dicit, 1 Cor 15,40, de resurrectione loquens: *Sunt corpora caelestia, et corpora terrestria* [4].—Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolus ibidem dicit (v.50), quod *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Et sic videtur quod corpora resurgentium non habebunt carnem et sanguinem, et per consequens nec aliquos humores.

Sed harum opinionum error manifeste apparet. Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni C h r i s t i, secundum illud Apostoli, Phil 31,21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Christus autem post resurrectionem habuit corpus palpabile, ex carnibus et ossibus consistens: quia, ut dicitur Lc ult. (24,39) post resurrectionem discipulis dixit: *Palpate et videte: quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Ergo et alii homines resurgentes corpora palpabilia habebunt, ex carnibus et ossibus composita.

Adhuc. Anima unitur corpori sicut forma materiae. Omnis autem forma habet determinatam materiam: oportet enim esse proportionem actus et potentiae. Cum igitur anima sit eadem secundum speciem, videtur quod habeat eandem materiam secundum speciem. Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante. Et sic oportet quod sit consistens ex carnibus et ossibus, et aliis huiusmodi partibus.

Amplius. Cum in definitione rerum naturalium, quae significat essentiam speciei, ponatur materia, necessarium est quod, variata materia secundum speciem, va-

quorundam haereticorum modernorum qui dicunt resurrectionem futuram, non tamen eorumdem corporum, sed quod animae resument quaedam corpora caelestia" (ed. MANDONNET, *Opuscula omnia* t.3 [París 1927] p.6). El P. Gauthier, o.c., p.84 n.234 piensa que una vez más Santo Tomás se refiere a los *Albaneses*.

4 Vulg.: "Et corpora..."

rietur species rei naturalis. Homo autem res naturalis est. Si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus et ossibus et huiusmodi partibus, sicut nunc habet, non erit qui resurget eiusdem speciei, sed dicetur homo tantum aequivoque.

Item. Magis distat ab anima unius hominis corpus alterius speciei, quam corpus humanum alterius hominis. Sed anima non potest iterato uniri corpori alterius hominis, ut in Secundo ostensum est (c.83, prope finem). Multo igitur minus poterit in resurrectione uniri corpori alterius speciei.

Praeterea. Ad hoc quod homo idem numero resurgat, necessarium est quod partes eius essentiales sint eaedem numero. Si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus et his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero.

Has autem omnes falsas opiniones manifestissime Iob excludit, dicens [5]: *Rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum, quem visurus sum ego ipse, et non alius.*

Habent autem et singulae praedictarum opinionum propria inconvenientia.

Ponere enim corpus transire in spiritum est omnino impossibile. Non enim transeunt in invicem nisi quae in materia communicant. Spiritualium autem et corporalium non potest esse communicatio in materia: cum substantiae spirituales sint omnino immateriales, ut in Secundo ostensum est (c.50). Impossibile est igitur quod corpus humanum transeat in substantiam spiritualem.

Item. Si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam substantiam spiritualem quae est anima: aut in aliquam aliam. Si in ipsam, tunc

la cosa natural. Mas el hombre es una cosa natural. Por lo tanto, si después de la resurrección no tiene un cuerpo compuesto de carne y huesos y partes similares, como lo tiene ahora, el resultado no será de la misma especie y se llamará hombre equívocamente.

Más distante está del alma de un hombre el cuerpo de otra especie que el cuerpo humano de otro hombre. Pero el alma no puede volver a unirse al cuerpo de otro hombre, como se demostró en el libro segundo. Por lo tanto, mucho menos podrá unirse en la resurrección a un cuerpo de distinta especie.

Para que resucite el mismo hombre numéricamente, es necesario que sus partes esenciales sean las mismas numéricamente. Luego, si el cuerpo del hombre resucitado no consta de estas carnes y estos huesos de que ahora se compone, el hombre resucitado no será el mismo numéricamente.

Todas estas opiniones, tan abiertamente falsas, exclúyelas Job al decir: *Volveré a rodearme de mi propia piel y con mi propia carne veré a Dios, a quien yo he de ver y no otro.*

Sin embargo, cada una de dichas opiniones tiene sus propios inconvenientes.

Es absolutamente imposible afirmar que un cuerpo se transforme en espíritu. Pues no se transforman alternativamente sino las cosas que tienen una materia común. Mas entre lo espiritual y lo corporal no puede haber comunidad de materia, pues las sustancias espirituales son totalmente inmateriales, como se demostró en el libro segundo. Luego es imposible que el cuerpo humano se convierta en una sustancia espiritual.

Si el cuerpo humano se transforma en sustancia espiritual, tal sustancia será el alma u otra diferente. Si se transforma en la propia alma, después de la resurrección no habrá en

5 C.19,26-27: "... Deum meum... ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et..."

el hombre más que el alma, como antes de la misma. Por lo tanto, no cambiará la condición del hombre por la resurrección.—Por el contrario, si se transforma en otra sustancia espiritual, resultará que con dos sustancias espirituales se hará algo único en la naturaleza. Y esto es totalmente imposible, porque cada sustancia espiritual es por sí subsistente.

De igual modo es imposible que el cuerpo del hombre resucitado sea como aéreo y semejante al viento.

Pues es preciso que el cuerpo humano, como el de cualquier animal, tenga cierta figura total y parcial. Mas el cuerpo que tiene determinada figura es menester que sea limitado, porque la figura es lo comprendido dentro de uno o varios límites. Pero el aire no tiene límites en sí, aunque esté limitado por límites extraños. Luego no es posible que el cuerpo del hombre resucitado sea aéreo y semejante al viento.

Es preciso que el cuerpo del hombre resucitado tenga tacto, pues no hay animal sin tacto. Y, a la vez, el resucitado, si es hombre, ha de ser animal. Pero el cuerpo aéreo carece de tacto, como todo cuerpo simple; pues es menester que el cuerpo mediante el cual se realiza el tacto sea el medio entre las cualidades tangibles, a la manera de una potencia con respecto a las mismas, como lo prueba el Filósofo en el libro *Sobre el alma.* Por lo tanto, es imposible que el cuerpo del hombre resucitado sea aéreo y semejante al viento.

Y esto demuestra también que no podrá ser un cuerpo celeste.

Es preciso que el cuerpo humano y el de cualquier animal sea susceptible de cualidades tangibles—como acabamos de decir—. Y esto no puede convenir al cuerpo celeste, que ni es cálido, ni frío, ni húmedo, ni seco, ni cosa parecida, ni acto o potencia,

post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut et ante resurrectionem. Non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. — Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quod ex duabus substantiis spiritualibus efficietur aliquid unum in natura: quod est omnino impossibile, quia quaelibet substantia spiritualis est per se subsistens.

Similiter etiam impossibile est quod corpus hominis resurgentis sit quasi aereum et ventis simile.

Oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis, habere determinatam figuram et in toto et in partibus. Corpus autem habens determinatam figuram oportet quod sit in se terminabile: quia figura est quae termino vel terminis comprehenditur; aer autem non est in se terminabilis, sed solum termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quod corpus hominis resurgentis sit aereum et ventis simile.

Praeterea. Corpus hominis resurgentis oportet esse tactivum: quia sine tactu nullum est animal. Oportet autem ut resurgens sit animal, si sit homo. Corpus autem aereum non potest esse tactivum, sicut nec aliquod aliud corpus simplex: cum oporteat corpus per quod fit tactus, esse medium inter qualitates tangibiles, ut sit quodammodo in potentia ad eas, ut Philosophus probat in libro *De anima*[6]. Impossibile est igitur quod corpus hominis resurgentis sit aereum et simile ventis.

Ex quo etiam apparet quod non poterit esse corpus caeleste.

Oportet enim corpus hominis, et cuiuslibet animalis, esse susceptivum tangibilium qualitatum, ut iam dictum est (paulo ante). Hoc autem corpori caelesti non potest convenire quod non est neque calidum neque frigidum, ne-

[6] II c.11; 423a,6-17; Expos. lect.22 (527-528).

que humidum neque siccum, neque aliquid huiusmodi, vel actu vel potentia, ut probatur in I *De caelo*[7]. Corpus igitur hominis resurgentis non erit corpus caeleste.

Adhuc. Corpora caelestia sunt incorruptibilia, et transmutari non possunt a sua naturali dispositione. Naturaliter autem eis debetur figura sphaerica, ut probatur in II *De caelo et mundo*[8]. Non est igitur possibile quod accipiant figuram quae naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quod corpora resurgentium sint de natura caelestium corporum.

como se prueba en el libro I *Sobre el cielo y el mundo.* Luego el cuerpo del hombre resucitado no es celeste.

Los cuerpos celestes son incorruptibles y no pueden sufrir transformación en sus disposiciones naturales. Y les corresponde naturalmente la figura esférica, como se prueba en el libro II *Sobre el cielo y el mundo.* Según esto, no es posible que reciban la figura que corresponde naturalmente al cuerpo humano. Luego es imposible que los cuerpos de los resucitados sean de la misma naturaleza de los cuerpos celestes.

CAPITULUM LXXXV

Quod corpora resurgentium erunt alterius dispositionis

CAPITULO LXXXV

Los cuerpos de los resucitados tendrán otra disposición que la actual

Quamvis autem corpora resurgentium sint futura eiusdem speciei cuius nunc sunt corpora nostra, tamen aliam dispositionem habebunt.

Et primo quidem quantum ad hoc, quod omnia resurgentium corpora, tam bonorum quam malorum, incorruptibilia erunt. Cuius quidem ratio triplex est.

Una quidem sumitur ex fine resurrectionis. Ad hoc enim resurgent tam boni quam mali, ut etiam in propriis corporibus praemium consequantur vel poenam pro his quae gesserunt dum vixerunt in corpore. Praemium autem bonorum, quod est felicitas, erit perpetuum; similiter etiam peccato mortali debetur poena perpetua: quorum utrumque patet ex his quae in Tertio (cc.62.144) determinata sunt. Oportet igitur quod utrumque corpus incorruptibile recipiatur.

Aun cuando los cuerpos de los resucitados han de ser de la misma especie que son ahora nuestros cuerpos, sin embargo, tendrán otra disposición.

Y, en primer lugar, en cuanto que todos los cuerpos de los resucitados, tanto buenos como malos, serán incorruptibles. Lo cual obedece a tres razones:

La primera se toma del fin de la resurrección, pues tanto los buenos como los malos resucitarán para que también en los propios cuerpos obtengan el premio o castigo por lo que hicieron mientras vivieron en el cuerpo. Mas el premio de los buenos, que es la felicidad, será perpetuo; de igual forma también al pecado mortal corresponde pena perpetua. Ambas cosas se evidencian por lo que se determinó en el libro tercero. Por lo tanto, es menester que unos y otros reciban un cuerpo incorruptible.

[7] C.3,270a,25b,4; Expos. lect.7 (72).
[8] C.4; 286b,10-287a,11; Expos. lect.5.

La otra razón puede tomarse de la causa formal de los resucitados, que es el alma. Pues se ha dicho ya que, para que el alma no permanezca perpetuamente separada del cuerpo, volverá por la resurrección a tomar nuevamente el cuerpo. Luego, como se proveyó para la perfección del alma que recibiese al cuerpo, será conveniente que el cuerpo se disponga según conviene al alma. Pero el alma es incorruptible. Por lo tanto, también se le restituirá un cuerpo incorruptible.

La tercera razón puede tomarse de la causa activa de la resurrección. Pues Dios, que restableció a la vida cuerpos ya corrompidos, mucho más podrá conceder a los cuerpos la conservación perpetua de la vida ya recuperada. Para cuyo ejemplo, cuando quiso, conservó libres de corrupción a los cuerpos corruptibles, como los cuerpos de los tres niños en el horno de Babilonia.

Así, pues, la incorruptibilidad del estado futuro hay que entenderla de manera que este cuerpo, que ahora es corruptible, se convierta en incorruptible por virtud divina, de forma que el alma le dominará plenamente en orden a su vivificación, y nadie podrá impedir tal comunicación vital. Por eso dice el Apóstol: *Es preciso que lo corruptible se revista de incorrupción y que este ser mortal se revista de inmortalidad.*

Según esto, el hombre resucitado no será inmortal porque vuelva a tomar otro cuerpo incorruptible, como sostenían las opiniones anteriores, sino porque este mismo cuerpo, ahora corruptible, se hará incorruptible.

Así se ha de interpretar al Apóstol, que dice: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios,* o sea, que en el estado de los resucitados se quitará la corrupción de la carne y de la sangre, permaneciendo, no obstante, la sustancia de las mismas. Por eso añade: *Ni la corrupción heredará la incorrupción.*

Alia ratio potest sumi a causa formali resurgentium, quae est anima. Dictum est enim supra (c.79) quod, ne anima in perpetuum remaneat a corpore separata, iterato per resurrectionem corpus resumet. Quia igitur in hoc perfectioni animae providetur quod corpus recipiat, conveniens erit ut corpus secundum quod competit animae disponatur. Est autem anima incorruptibilis. Unde et corpus ei incorruptibile reddetur.

Tertia vero ratio sumi potest ex causa activa resurrectionis. Deus enim, qui corpora iam corrupta reparabit ad vitam, multo fortius hoc corporibus praestare poterit, ut recuperata vita in eis perpetuo conservetur. In cuius rei exemplum, etiam corpora corruptibilia, cum voluit, a corruptione servavit illaesa, sicut corpora Trium Puerorum in fornace (Dan c.3).

Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus, quod nunc corruptibile est, incorruptibile divina virtute reddetur: ita quod anima in ipsum perfecte dominabitur, quantum ad hoc quod ipsum vivificet; nec talis communicatio vitae a quocumque alio poterit impediri. Unde et Apostolus dicit, 1 Cor 15,53: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.*

Non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit quod aliud corpus incorruptibile resumat, ut praedictae opiniones posuerunt (c. praec.): sed quia hoc ipsum corpus quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet.

Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt* [1], quod in statu resurgentium corruptio tolletur carnis et sanguinis, substantia tamen carnis et sanguinis remanente. Unde subiungit: *neque corruptio incorruptelam possidebit.*

[1] 1 Cor 15,50b: "... possidere non possunt".

CAPITULUM LXXXVI
De qualite corporum glorificatorum

CAPITULO LXXXVI
De la cualidad de los cuerpos glorificados

Quamvis autem merito Christi defectus naturae in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis quam malis, remanebit tamen differentia inter bonos et malos quantum ad ea quae personaliter utrisque conveniunt. Est autem de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans: sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriam divinae visionis elevari, vel ab ordine huius gloriae propter culpam excludi. Disponetur igitur corpus communiter omnium secundum condecentiam animae: ut scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione [1] non obstante: eo quod materia corporis humani divina virtute animae humanae quantum ad hoc subiicietur omnino. Sed ex claritate et virtute animae ad divinam visionem elevatae, corpus sibi unitum aliquid amplius consequetur. Erit enim totaliter subiectum animae, divina virtute hoc faciente, non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones et passiones, et motus, et corporeas qualitates.

Sicut igitur anima divina visione fruens quadam spirituali claritate replebitur, ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipsum corpus suo modo *claritatis* gloriae induetur. Unde dicit Apostolus, 1 Cor 15,43:

Aunque por el mérito de Cristo se quite en la resurrección lo defectuoso de la naturaleza que es común a todos, tanto buenos como malos, sin embargo, entre buenos y malos permanecerá una diferencia fundada en lo que pertenece personalmente a cada cual. Pero al concepto de naturaleza pertenece que el alma humana sea forma del cuerpo, a quien vivifique y conserve en el ser; mas el alma merece por sus actos personales ser elevada a la gloria de la visión de Dios o ser excluida de la ordenación a tal gloria por la culpa. En consecuencia, todo cuerpo se dispondrá comúnmente conforme al decoro del alma, a saber: para que la forma incorruptible dé al cuerpo el ser incorruptible, no obstante la composición de contrarios, por razón de que la materia del cuerpo humano estará sujeta totalmente al alma humana en esto por divina virtud. Mas, por la claridad del alma elevada a la visión de Dios, el cuerpo unido a ella alcanzará algo más. Pues estará totalmente sujeto a ella, por efecto de la virtud divina, no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto a las acciones y pasiones, movimientos y cualidades corpóreas.

Por lo tanto, así como al disfrutar el alma de la visión divina se llenará de cierta claridad espiritual, así también, por cierta redundancia del alma en el cuerpo, se revestirá éste a su manera de la *claridad* de la gloria. Por eso dice el Apóstol: *Se siembra el*

[1] *Compositione* y no *compositionem* (ed. Leonina Maior, t.15 p.272a,15.

cuerpo en ignominia y resucitará con gloria; porque nuestro cuerpo, que ahora es opaco, entonces será transparente, según lo que dice San Mateo: *Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre.*

Además, el alma que disfrutará de la visión divina, unida a su último fin, experimentará el cumplimiento total de su deseo en todo. Y como el cuerpo se mueve al deseo del alma, resultará que el cuerpo obedecerá absolutamente a la indicación del espíritu. Por eso los cuerpos que tendrán los bienaventurados resucitados serán *ágiles.* Y esto es lo que dice el Apóstol en el mismo lugar: *Se siembra en flaqueza y se resucita en poder.* Pues experimentamos la flaqueza corporal, porque el cuerpo se siente incapaz de responder a los deseos del alma en las acciones y movimientos que impera; flaqueza que entonces desaparecerá totalmente por la virtud que redunda en el cuerpo de estar el alma unida a Dios. Por eso, en la Sabiduría, se dice también de los justos que *discurrirán* como *centellas en cañaveral,* no porque tengan que moverse necesariamente, puesto que, teniendo a Dios, de nada carecen, sino para demostrar su poder.

Así como el alma que disfruta de Dios tendrá el deseo completo en cuanto a la adquisición de todo bien, así también lo tendrá en cuanto a la remoción de todo mal, porque donde está el sumo bien no cabe mal alguno. Luego también el cuerpo, perfeccionado por el alma y en proporción con ella, será inmune de todo mal, no sólo actual, sino incluso posible. Del actual, porque en ambos ni habrá corrupción, ni deformidad, ni defecto alguno. Del posible, porque nada podrán sufrir que les moleste. Y por esto serán *impasibles.* Pero esta impasibilidad no excluirá en ellos las pasiones esencialmente sensibles, porque usarán de los sentidos para gozar de aquello que no repugna al estado de incorrupción. Y para demostrar dicha impasibilidad dice el Apóstol: *Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción.*

Por otra parte, el alma que disfruta de Dios se unirá perfectísimamente a El y participará de su bondad en grado sumo conforme a su propia medida; pues así el cuerpo se sujetará perfectamente al alma, participando de sus propiedades en cuanto es posible, en claridad de sentidos, ordenación del apetito corporal y *en todo género de perfección natural;* pues tanto más perfecta es una cosa en la naturaleza cuanto su materia se sujeta más perfectamente a la forma. Y por esto dice el Apóstol: *Se siembra un cuerpo animal y resucita un cuerpo espiritual.* El cuerpo del resucitado será ciertamente espiritual, no porque sea espíritu, como mal entendieron algunos, ya se tome por espíritu la sustancia espiritual o bien el aire o el viento, sino porque estará totalmente sujeto al espíritu, tal como ahora decimos cuerpo animal, no porque sea alma, sino porque está sujeto a las pasiones animales y necesita alimentos.

Se ve, pues, por lo dicho que, así como el alma humana será elevada a la gloria de los espíritus celestes para que vea la esencia de Dios, según se demostró en el libro tercero, así también su cuerpo será elevado a las propiedades de los cuerpos celestes, en cuanto que será transparente, impasible, móvil sin dificultad ni trabajo e incomparablemente perfecto en su forma. Y ésta es la razón por la que el Apóstol dice que los cuerpos de los resucitados son *celestes,* no en cuanto a su naturaleza, sino en cuanto a su gloria. Por eso, cuando dijo que *hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres* añade que *una es la gloria de los celestes y otra la de los terrestres.*

Seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria[2]: quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum; secundum illud Mt 13,43: *Fulgebunt iusti sicut sol in regno Patris eorum*[3].

Anima etiam quae divina visione fruetur, ultimo fini coniuncta, in omnibus experitur suum desiderium adimpletum. Et quia ex desiderio animae movetur corpus, consequens erit ut corpus omnino spiritui ad nutum obediat. Unde corpora resurgentium beatorum futura erunt *agilia.* Et hoc est quod Apostolus dicit ibidem: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Infirmitatem enim experimur in corpore quia invalidum invenitur ad satisfaciendum desiderio animae in motibus et actionibus quas anima imperat: quae infirmitas totaliter tunc tolletur, virtute redundante in corpus ex anima Deo coniuncta. Propter quod etiam Sap 3,7, dicitur de iustis, quod *tanquam scintillae in arundineto discurrent:* non quod motus sit in eis propter necessitatem, cum nullo indigeant qui Deum habent, sed ad virtutis demonstrationem.

Sicut autem anima Deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem, ita etiam eius desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali: quia cum summo bono locum non habet aliquod malum. Et corpus igitur perfectum per animam, proportionaliter animae, immune erit ab omni malo, et quantum ad actum et quantum ad potentiam. Quantum ad actum quidem, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus. Quantum ad potentiam vero, quia non poterunt pati aliquid quod eis sit molestum. Et propter hoc *impassibilia* erunt. Quae tamen impassibilitas non excludit ab eis passionem quae est de ratione sensus; utentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quae statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorum impassibilitatem ostendendam Apostolus dicit: *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione* (v.42).

Rursus, anima Deo fruens ipsi perfectissime adhaerebit, et eius bonitatem participabit in summo, secundum suum modum: sic igitur et corpus perfecte subdetur animae, et eius proprietates participabit quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, et *in omnimoda perfectione naturae:* tanto enim aliquid perfectius est in natura, quanto eius materia perfectius subditur formae. Et propter hoc dicit Apostolus: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale* (v.44). Spirituale quidem corpus resurgentis erit: non quia sit spiritus, ut quidam male intellexerunt, sive per spiritum intelligatur spiritualis substantia, sive aer aut ventus (cf. c.84): sed quia erit omnino subiectum spiritui; sicut et nunc dicitur corpus animale, non quia sit anima, sed quia animalibus passionibus subiacet, et alimonia indiget[4].

Patet igitur ex praedictis quod, sicut anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum caelestium ut Deum per essentiam videat, sicut in Tertio est ostensum (c.57); ita eius corpus sublimabitur ad proprietates caelestium corporum, inquantum erit clarum, impassibile, absque difficultate et labore mobile, et perfectissime sua forma perfectum. Et propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse *caelestia,* non quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam. Unde cum dixiset (v.40) quod *sunt corpora caelestia, et sunt terrestria,* subiungit quod *alia est caelestium gloria alia terrestrium.*

[2] Vulg.: "Seminatur in..."

[3] Vulg.: "Iusti fulgebunt...

[4] Cf. 1 Cor lect.6.

Y así como la gloria a la que es elevada el alma humana excede la capacidad natural de los espíritus celestes, como se demostró en el libro tercero, igualmente, la gloria de los cuerpos de los resucitados excede la natural perfección de los cuerpos celestes, para que la claridad sea mayor, la impasibilidad más consistente, la agilidad más fácil y la dignidad de naturaleza más perfecta.

trium[5]. Sicut autem gloria in quam humana anima sublevatur, excedit naturalem virtutem caelestium spirituum, ut in Tertio est ostensum (c.53); ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem caelestium corporum, ut sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas facilior et dignitas naturae perfectior.

CAPITULUM LXXXVII
De loco corporum glorificatorum

CAPITULO LXXXVII
Del lugar de los cuerpos glorificados

Como el lugar debe ser proporcionado a lo que se coloca en él, síguese que los cuerpos de los resucitados, al conseguir la propiedad de los cuerpos celestes, ocupen un lugar en el cielo, o mejor, *sobre todos los cielos*, para que estén juntamente con Cristo—en virtud del cual alcanzaron esta gloria—, de quien dice el Apóstol en la carta a los de Efeso: *Quien subió sobre todos los cielos para llenarlo todo.*

Y parece vano argüir contra esta promesa divina fundándose en la natural posición de los elementos, como si fuera imposible que el cuerpo humano, que es terreno y que por naturaleza ocupa el último lugar, sea elevado por encima de los elementos ingrávidos. Pues consta que, si el cuerpo perfeccionado por el alma no sigue las inclinaciones de los elementos, débelo a la virtud del alma. Porque es el alma misma quien con su virtud conserva ahora el cuerpo, mientras vivimos, para que no se disuelva por la cantrariedad de sus elementos; y también por virtud del alma, que mueve, se eleva el cuerpo, tanto más cuanto mayor poder tenga dicha virtud. También es evidente que el alma, cuando se una a Dios por la visión, tendrá perfecta su virtud. Por consiguiente, no debe parecer difícil si entonces el cuerpo, por virtud del alma, no sólo se conserva inmune de toda corrupción, sino que se eleva por encima de cualquier otro cuerpo.

Ni tampoco ofrece imposibilidad alguna en relación con la divina promesa que los cuerpos celestes no puedan partirse para que se eleven sobre ellos los cuerpos gloriosos, porque esto se realiza por virtud divina, para que los cuerpos gloriosos puedan estar juntamente con los otros cuerpos, cuyo indicio anticipado fue el cuerpo de Cristo cuando *entró, estando las puertas cerradas*, donde se encontraban los discípulos.

Quia vero locus debet proportionari locato, consequens est quod, cum corpora resurgentium proprietatem caelestium corporum consequentur, etiam in caelis locum habeant: vel magis *super omnes caelos*, ut simul cum Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur, de quo dicit Apostolus, ad Eph 4,10: *Qui ascendit super omnes caelos, ut adimpleret omnia*[1].

Frivolum autem videtur contra hanc divinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit corpus hominis, cum sit terrenum et secundum suam naturam infimum locum habens, supra elementa levia elevari. Manifestum est enim quod ex virtute animae est quod corpus ab ipsa perfectum elementorum inclinationes non sequatur. Ipsa enim anima sua virtute etiam nunc continet corpus, quandiu vivimus, ne ex contrarietate elementorum dissolvatur; et virtute etiam animae motivae corpus in altum elevatur; et tanto amplius quanto virtus motiva fortior fuerit. Manifestum est autem quod tunc anima perfectae virtutis erit, quando Deo per visionem coniungetur. Non igitur debet grave videri si tunc virtute animae corpus et ab omni corruptione servetur immune, et supra quaecumque corpora elevetur.

Neque etiam huic promissioni divinae impossibilitatem affert quod corpora caelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora subleventur. Quia a virtute divina hoc fiet, ut gloriosa corpora simul cum aliis corporibus esse possint: cuius rei indicium in corpore Christi praecessit, dum ad discipulos *ianuis clausis intravit* (Io 20,26).

[5] Vulg.: "Et corpora caelestia et corpora terrestria, sed alia quidem caelestium gloria, alia autem..."

[1] Vulg.: "... ut impleret..."

CAPITULUM LXXXVIII
De sexu et aetate resurgentium

CAPITULO LXXXVIII
Del sexo y edad de los resucitados

No se debe pensar que en los cuerpos de los resucitados falte el sexo femenino, como algunos creyeron. Porque, como por la resurrección hayan de ser reparados los defectos de la naturaleza, no se quitará a los cuerpos de los resucitados nada de cuanto pertenece a la perfección de la misma. Pero, así como los restantes miembros del cuerpo pertenecen a la integridad del mismo, así también pertenecen los que sirven para la generación, tanto en los varones como en las mujeres. Luego resucitarán estos miembros en unos y en otras.

Y no se opone a esto el que no se hará uso de estos miembros, como se demostró antes. Porque, si por esta razón no estuvieran dichos miembros en los resucitados, por la misma tampoco deberían estar en ellos cuantos miem-

Non est tamen aestimandum quod in corporibus resurgentium desit sexus femineus, ut aliqui putaverunt. Quia, cum per resurrectionem sint reparandi defectus naturae, nihil eorum quae ad perfectionem naturae pertinent, a corporibus resurgentium auferetur. Sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent, ita et ea quae generationi deserviunt, tam in maribus quam in feminis. Resurgent ergo membra huiusmodi in utrisque.

Neque tamen huic obviat quod usus horum membrorum non erit, ut supra (c.83) ostensum est. Quia si propter hoc haec membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra

bros sirven para la nutrición, porque después de resucitar tampoco se hará uso de los alimentos. De ser así, faltaría al cuerpo del resucitado la mayor parte de sus miembros. Se darán, pues, todos estos miembros, aun cuando no se haga uso de los mismos, para restablecer la integridad natural del cuerpo. De ahí que no serán en vano.

Igualmente, la debilidad del sexo femenino tampoco se opone a la perfección de los resucitados. Pues no es una debilidad ocasionada por desvío de la naturaleza, sino intentada por ella misma. Incluso esta misma distinción existente en la naturaleza humana demuestra su perfección y, a la vez, la sabiduría divina, que todo lo dispone con cierto orden.

Ni tampoco obliga a ello la frase del Apóstol, que dice: *Hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y el conocimiento de Dios, cual varones perfectos a la medida de la plenitud de Cristo.* Pues esto no se ha dicho porque cada uno en aquel encuentro, en que los resucitados irán *al encuentro del Señor en los aires,* haya de tener sexo masculino, sino para designar la perfección y fortaleza de la Iglesia. Pues toda la Iglesia será como un varón perfecto que corre al encuentro de Cristo, según vemos por lo que dice antes y por lo que sigue.

Mas es conveniente que todos resuciten en la edad de Cristo, que es la edad juvenil, por el estado de perfección que tiene la naturaleza en esa edad. Porque la edad pueril todavía no ha conseguido la perfección natural mediante el crecimiento, y la edad senil ya se ha alejado de ella por el desgaste.

[1] 1 Thess 4,17.

quae nutrimento deserviunt, in resurgentibus essent; quia nec ciborum usus post resurrectionem erit. Sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. Erunt igitur omnia membra huiusmodi, quamvis eorum usus non sit, ad integritatem naturalis corporis restituendam. Unde frustra non erunt.

Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta. Et ipsa etiam naturae distinctio in hominibus perfectionem naturae demonstrabit et divinam sapientiam, omnia cum quodam ordine disponentem.

Nec etiam cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit Eph 4,13: *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Non enim hoc ideo dictum est quia quilibet in illo occursu quo resurgentes exibunt *obviam Christo in aera*[1], sit sexum virilem habiturus: sed ad designandam perfectionem Ecclesiae et virtutem. Tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens: ut ex praecedentibus et sequentibus patet[2].

In aetate autem Christi, quae est aetas iuvenilis, oportet omnes resurgere, propter perfectionem naturae quae in hac sola aetate consistit. Puerilis enim aetas nondum perfectionem naturae consecuta est per augmentum: senilis vero aetas iam ab eo recessit, per decrementum.

[2] Eph 4,12.16.

CAPITULUM LXXXIX

DE QUALITE CORPORUM RESURGENTIUM IN DAMNATIS

CAPITULO LXXXIX

De la cualidad de los cuerpos de los condenados al resucitar

Ex his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit conditio corporum resurgendum in damnandis.

Oportet enim et illa corpora animabus damnandorum proportionata esse. Animae autem malorum naturam quidem bonam habent, utpote a Deo creatam: sed voluntatem habebunt inordinatam, et a fine proprio deficientem. Corpora igitur eorum, quantum ad id quod naturae est, integra reparabuntur: quia videlicet in aetate perfecta resurgent, absque omni diminutione membrorum, et absque omni defectu et corruptione quam error naturae aut infirmitas introduxit. Unde Apostolus dicit 1 Cor 15,52: *Mortui resurgent incorrupti:* quod manifestum est de omnibus debere intelligi, tam bonis quam malis, ex his quae praecedunt et sequuntur in littera.

Quia vero eorum anima erit secundum voluntatem a Deo aversa, et fine proprio destituta, eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit *carnalis.*

Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animae obedientia: sed magis erunt *ponderosa et gravia,* et quodammodo animae importabilia, sicut et ipsae animae a Deo per inobedientiam sunt aversae.

Remanebunt etiam *passibilia* sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quod patientur quidem a rebus sensibilibus afflictionem, non tamen corruptionem, sicut et ipsorum animae torquebuntur, a

Por esto podemos pensar razonablemente cuál ha de ser la condición de los cuerpos que resucitan en los que han de ser condenados.

Pues es preciso que tales cuerpos estén proporcionados a las almas de quienes han de ser condenados. Ahora bien, las almas de los condenados tienen efectivamente naturaleza buena, como que es creada por Dios; pero tendrán la voluntad desordenada y alejada del propio fin. Por lo tanto, sus cuerpos, en lo referente a la naturaleza, serán reparados e íntegros, pues resucitarán en edad perfecta, con todos sus miembros y sin defecto alguno ni corrupción que hubiera podido ocasionar un fallo de la naturaleza o la enfermedad. Por eso dice el Apóstol: *Los muertos resucitarán incorruptos.* Y esto se ha de entender de todos, tanto buenos como malos, según se deduce de lo que precede y sigue a la cita.

Mas como su alma estará voluntariamente apartada de Dios y privada de su propio fin, sus cuerpos no serán espirituales, o sea, sujetos totalmente al espíritu, sino que, más bien, su alma será *carnal* por el afecto.

Ni tales cuerpos serán ágiles, como obedientes al alma sin dificultad, sino más bien *graves* y *pesados* y en cierto modo insoportables al alma, tal cual son las mismas almas que se apartaron de Dios por la desobediencia.

También permanecerán pasibles, como ahora, o aún más; pero de manera que, sufriendo daño efectivamente de parte de las cosas sensibles, no obstante no se corromperán; igualmente, también sus almas serán ator-

mentadas y privadas totalmente del deseo natural de la bienaventuranza.

Y serán, además, sus cuerpos *opacos y tenebrosos;* y sus almas estarán exentas de la luz del conocimiento divino. Y esto es lo que dice el Apóstol: *Todos resucitaremos, mas no todos seremos mudados;* pues sólo los buenos serán glorificados, mientras que los cuerpos de los condenados resucitarán sin gloria.

Pero tal vez puede parecer a alguno imposible que los cuerpos de los malos sean pasibles, pero no corruptibles, ya que *toda pasión cuanto más intensa, más se aleja de la sustancia;* vemos, pues, que, si el cuerpo permanece por largo tiempo en el fuego, acabará por consumirse, y que, si el dolor es muy intenso, el alma se separa del cuerpo.—Pero el cuerpo humano después de la resurrección no pasará de una forma a otra ni en los buenos ni en los malos, porque en unos y otros será perfeccionado por el alma en cuanto al ser natural, de manera que ya no será posible que esta forma se separe de tal cuerpo ni sea otra introducida, estando el cuerpo sometido ya totalmente al alma por virtud divina. Por lo cual, incluso la potencia que tiene la materia prima para toda forma permanecerá en el cuerpo humano ligada en cierto modo por la fuerza del alma, para que no pueda ser actualizada por otra forma. Mas, como los cuerpos de los condenados no estarán totalmente sujetos al alma en lo que concierne a ciertas condiciones, serán afligidos en los sentidos por contrariedad de lo sensible. Así que serán afligidos por el fuego corpóreo, en cuanto que la cualidad del fuego es por su propia excelencia contraria a la igualdad de complexión y de armonía connatural a todo sentido, aunque no pueda destruirla. Sin embargo, tal aflicción no logrará separar al alma del cuerpo, pues éste ha de permanecer necesariamente sujeto siempre a su propia forma

Y así como los cuerpos de los bienaventurados serán elevados por encima de los cuerpos celestes por la innovación de la gloria, así también y en proporción será asignado a los cuerpos de los condenados el último lugar, tenebroso y de tormento. Por eso se dice en el salmo: *Sorpréndalos la muerte: desciendan vivos al infierno* y en el Apocalipsis que *el diablo que los extraviaba será arrojado en el estanque de fuego y azufre, donde están también la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.*

naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratae.

Erunt etiam eorum corpora *opaca et tenebrosa:* sicut et eorum animae a lumine divinae cognitionis erunt alienae. Et hoc est quod Apostolus dicit 1 Cor 15,51, quod *omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur:* soli enim boni immutabuntur ad gloriam, malorum vero corpora absque gloria resurgent.

Forte autem alicui potest impossibile videri quod malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia: cum *omnis passio magis facta abiiciat a substantia*[1]: videmus enim quod, si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur; dolor etiam si sit nimis intensus, animam a corpore separat.—Sed hoc totum accidit supposita transmutabilitate materiae de forma in formam. Corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neque in bonis neque in malis: quia in utrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturae, ita ut iam non sit possibile hanc formam a tali corpore removeri, neque aliam introduci, divina virtute corpus animae totaliter subiiciente. Unde et potentia quae est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutem animae, ne possit in actum alterius formae reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animae totaliter subiecta, affligentur secundum sensum a contrarietate sensibilium. Affligentur enim ab igne corporeo, inquantum qualitas ignis propter sui excellentiam contrariatur aequalitati complexionis et harmoniae quae est sensui connaturalis, licet eam solvere non possit. Non tamen talis afflictio animam a corpore poterit separare: cum corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere.

Sicut autem corpora Beatorum propter innovationem gloriae supra caelestia corpora elevabuntur; ita et locus infimus, et tenebrosus, et poenalis, proportionaliter deputabitur corporibus damnatorum. Unde et in Ps[2] dicitur: *Veniat mors super eos, et descendant in infernum viventes.* Et Apoc 20,9.10 dicitur quod *diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum.*

[1] VI *Topic.* 6,145a,3-4,

[2] 54,16: "... super illos..." (Vulg.).

CAPITULUM XC

QUOMODO SUBSTANTIAE INCORPOREAE PATIANTUR AB IGNE CORPOREO[1]

CAPITULO XC

Cómo padecerán las sustancias incorpóreas a causa del fuego corpóreo

Sed potest venire in dubium quomodo diabolus, qui incorporeus est, et animae damnatorum ante resurrectionem, ab igne corporali possint pati, a quo patientur in inferno corpora damnatorum: sicut et Dominus dicit, Mt 25,41: *Ite, maledicti, in ignem aeternum qui paratus est diabolo et angelis eius*[2].

Non igitur sic aestimandum est quod substantiae incorporeae ab igne corporeo pati possint quod earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercumque aliter transmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne: substantiae enim incorporeae non habent materiam corporalem, ut possint a rebus corporeis immutari:

Pero puede llegarse a dudar de cómo el diablo, que es incorpóreo, y las almas de los condenados, antes de la resurrección, puedan sufrir a causa del fuego corporal, por el que padecen en el infierno las almas de los condenados, según dice el Señor: *Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y sus ángeles.*

No se ha de pensar, pues, que las sustancias incorpóreas puedan sufrir a causa del fuego corpóreo, de forma que él corrompa o altere su naturaleza, tal cual sufren ahora nuestros cuerpos corruptibles a causa del fuego, pues las sustancias incorpóreas no tienen materia corporal para que puedan ser inmutadas por las cosas corpóreas, ni tampoco son susceptibles de formas sensibles, a no ser de manera inteligi-

[1] Cf. ALBERTO MAGNO, *De quindecim problematibus* VIII (ed. MANDONNET, *Siger de Brabant* 2 [Lovanii 1908] II p.44-45).

[2] Vulg.: "Discedite..."

ble, sin olvidar que esta suscepción no es penal, sino perfectiva y deleitable.

Ni tampoco se puede decir que sufran aflicción a causa del fuego corpóreo por razón de alguna contrariedad, como sufrirían los cuerpos después de la resurrección; porque las sustancias incorpóreas no tienen órganos de los sentidos ni hacen uso de las potencias sensitivas.

Por lo tanto, las sustancias incorpóreas sufren a causa del fuego a modo de cierta ligadura. Los espíritus pueden ser ligados a los cuerpos ya a modo de forma, así como se une el alma al cuerpo humano para darle la vida, o ya sin ser su forma, tal como los nigrománticos unen el espíritu a imágenes o cosas parecidas, en virtud de los demonios. Luego mucho más pueden ser ligados al fuego corpóreo, en virtud divina, los espíritus de los que han de ser condenados. Y esto es para ellos causa de aflicción, pues saben que han sido ligados en castigo a estas cosas bajísimas.

También es conveniente que los espíritus condenados sean castigados con penas corporales. Pues todo pecado de la criatura racional proviene de no sujetarse a Dios, obedeciéndole. Mas la pena ha de corresponder proporcionalmente a la culpa, para que la voluntad sea atormentada mediante la pena en contrario de aquello en que amando pecó. Por lo tanto, es un castigo conveniente para la naturaleza racional el estar sometida y ligada en cierto modo a las cosas inferiores, es decir, a las corporales.

Además, al pecado cometido contra Dios no sólo se le debe pena de daño, sino también pena de sentido, como se demostró en el libro tercero: la pena de sentido corresponde a la culpa contraída por la conversión desordenada al bien conmutable, como la pena de daño corresponde a la culpa contraída al despreciar el bien inconmutable. Ahora bien, la criatura

neque etiam formarum sensibilium susceptivae sunt, nisi intelligibiliter; talis autem susceptio non est poenalis, sed magis perfectiva et delectabilis.

Neque etiam potest dici quod patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur, quia substantiae incorporeae organa sensuum non habent, neque potentiis sensitivis utuntur.

Patiuntur igitur ab igne corporeo substantiae incorporeae per modum alligationis cuiusdam. Possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modum formae sicut anima corpori humano alligatur, ut det ei vitam: vel etiam absque hoc quod sit eius forma, sicut necromantici, virtute daemonum, spiritus alligant imaginibus aut huiusmodi rebus. Multo igitur magis virtute divina spiritus damnandi igni corporeo alligari possunt. Et hoc ipsum est eis in afflictionem, quod sciunt se rebus infimis alligatos in poenam.

Est etiam conveniens quod damnati spiritus poenis corporalibus puniuntur. Omne enim peccatum rationalis creaturae ex hoc est quod Deo obediendo non subditur. Poena autem proportionaliter debet culpae respondere: ut voluntas per poenam in contrario eius affligatur quod diligendo peccavit. Est igitur conveniens poena naturae rationali peccanti ut rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodammodo alligata subdatur.

Item. Peccato quod in Deum committitur non solum poena damni, sed etiam poena sensus debetur, ut in Tertio (c.145) ostensum est: poena enim sensus respondet culpae quantum ad conversionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut poena damni respondet culpae quantum ad aversionem ab incommutabili bono.

Creatura autem rationalis, et praecipue humana anima, peccat inordinate se ad corporalia convertendo. Ergo conveniens poena est ut per corporalia affligatur.

Praeterea. Si poena afflictiva peccato debetur, quam dicimus *poenam sensus*, oportet quod ex illo haec poena proveniat quod potest afflictionem inferre. Nihil autem afflictionem infert nisi inquantum est contrarium voluntati. Non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturae quod spirituali substantiae coniungatur; quinimmo hoc est delectabile ei, et ad eius perfectionem pertinens; est enim coniunctio similis ad simile, et intelligibilis ad intellectum; nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. Est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiae ut corpori subdatur, a quo, secundum ordinem suae naturae, libera esse debet. Conveniens est igitur ut substantia spiritualis per corporalia puniatur.

Hinc etiam apparet quod, licet corporalia quae de praemiis Beatorum in Scripturis leguntur, spiritualiter intelliguntur, sicut dictum est (c.83) de promissione ciborum et potuum; quaedam tamen corporalia quae Scriptura peccantibus comminatur in poenam, corporaliter sunt intelligenda, et quasi proprie dicta. Non enim est conveniens quod natura superior per usum inferioris praemietur, sed magis per hoc quod superiori coniungitur: punitur autem convenienter natura superior per hoc quod cum inferioribus deputatur.

Nihil tamen prohibet quaedam etiam quae de damnatorum poenis in Scripturis dicta corporaliter leguntur, spiritualiter accipi, et velut per similitudinem dicta: sicut quod dicitur Is ult.[3]: *Vermis eorum non morietur:* potest enim

racional, y principalmente el alma humana, peca volviéndose desordenadamente a las cosas corporales. Luego es un castigo conveniente que sea atormentada por las cosas corporales.

Si al pecado se debe la pena aflictiva que llamamos *pena de sentido,* tal pena habrá de provenir de lo que pueda causar aflicción. Mas nada causa aflicción si no contraría a la voluntad. En efecto: no es contrario a la voluntad natural de la criatura racional el unirse a la sustancia espiritual, antes bien, esto la deleita y pertenece a su perfección; pues es una unión de semejante con semejante y de lo inteligible con el entendimiento, porque toda sustancia espiritual es inteligible por sí misma. Sin embargo, contrario a la voluntad natural de la sustancia espiritual es que se someta al cuerpo del que, según el orden de su naturaleza, debe estar libre. En consecuencia, es conveniente que la sustancia espiritual sea castigada mediante las cosas corporales.

De aquí se deduce que, aunque las cosas que se leen en las Escrituras sobre los premios de los bienaventurados se entiendan de un modo espiritual, como dijimos al hablar sobre la promesa de manjares y bebidas, sin embargo, se han de entender corporalmente y como dichas con propiedad ciertas cosas que en la Escritura se conminan como castigo a los pecadores. Pues no es conveniente que la naturaleza superior sea premiada con el uso de la inferior, sino más bien con la unión a la superior; mas la naturaleza superior es castigada convenientemente si se la considera como inferior.

Nada obsta, sin embargo, que ciertas cosas que se leen sobre las penas de los condenados como dichas corporalmente, se tomen espiritualmente y como dichas por semejanza, como lo que se dice en Isaías: *Cuyo gusano nunca morirá.* Pues por gu-

[3] C.66,24; Mc 9,43.45.47.

sano puede entenderse el remordimiento de la conciencia, con el que también serán atormentados los impíos; porque no es posible que un gusano corporal corroa la sustancia espiritual, como tampoco los cuerpos de los condenados, que serán incorruptibles.—Sin embargo, el *llanto y crujir de dientes* sólo puede entenderse metafóricamente en las sustancias espirituales, aunque nada impide que esto se entienda materialmente respecto a los cuerpos de los condenados después de su resurrección, con tal de que por llanto no se entienda el derramar lágrimas, pues en dichos cuerpos no puede haber disolución alguna, sino el solo dolor de corazón y la turbación de los ojos y de la cabeza, como suele acontecer en los llantos.

per vermem intelligi conscientiae remorsus, quo etiam impii torquebuntur; non enim est possibile quod corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, neque etiam corpora damnatorum quae incorruptibilia erunt.—*Fletus* etiam et *stridor dentium*[4], in spiritualibus substantiis non nisi metaphorice intelligi possunt: quamvis in corporibus damnatorum, post resurrectionem, nihil prohibeat corporaliter ea intelligi; ita tamen quod per fletum non intelligatur lacrimarum deductio, quia ab illis corporibus resolutio nulla fieri potest, sed solum dolor cordis et conturbatio oculorum et capitis, prout in fletibus esse solet.

CAPITULUM XCI

QUOD ANIMAE STATIM POST SEPARATIONEM A CORPORE POENAM VEL PRAEMIUM CONSEQUUNTUR

CAPITULO XCI

Las almas consiguen el castigo o premio inmediatamente después de su separación del cuerpo

Y de esto podemos deducir que, inmediatamente después de la muerte, las almas de los hombres reciben por lo merecido el premio o el castigo. Pues las almas separadas son capaces de penas tanto espirituales como corporales, según se demostró. Y que son capaces de gloria se evidencia por lo que hemos tratado en el libro tercero. Pues, por el mero hecho de separarse el alma del cuerpo, se hace capaz de la visión de Dios, a la que no podía llegar mientras estaba unida al cuerpo corruptible. Ahora bien,

Ex his autem accipere possumus quod statim post mortem animae hominum recipiunt pro meritis vel poenam vel praemium[1]. Sunt enim animae separatae susceptibiles poenarum non solum spiritualium, sed etiam corporalium, ut ostensum est (c. praec.). Quod autem sint susceptibiles gloriae, manifestum est ex his quae in Tertio sunt tractata (c.51). Ex hoc enim quod anima separatur a corpore, fit capax visionis divinae, ad quam,

[4] Cf. Mt 8,12.

[1] Santo Tomás se hace eco en el opúsculo *Contra errores graecorum* de la doctrina del obispo griego G. Bordanes; cf. H. DONDAINE, *Contra Graecos...*: Archivum (1951) 346. En la *Epistola Evervini* († c.1160) *Steinfeldensis Praepositi ad S. Bernardum abbatem* (n.5) podemos leer: "Purgatorium ignem post mortem non concedunt, sed animas statim quando egrediuntur de corpore in aeternam vel requiem vel poenam transire... Et sic fidelium orationes vel oblationes pro defunctis adnihilant" (PL 182,679c).

dum esset coniuncta corruptibili corpori, pervenire non poterat. In visione autem Dei ultima hominis beatitudo consistit, quae est *virtutis praemium*[2]. Nulla autem ratio esset quare differretur poena et praemium, ex quo utriusque anima particeps esse potest. Statim igitur cum anima separatur a corpore, praemium vel poenam recipit *pro his quae in corpore gessit*[3].

Adhuc. In vita ista est status merendi vel demerendi: unde comparatur *militiae* et *diebus mercenarii*, ut patet Iob 7,1: *Militia est vita hominis super terram: et sicut mercenarii dies eius.* Sed post statum militiae et laborem mercenarii statim debetur praemium vel poena bene vel male certantibus: unde et Lev 19,13 dicitur: *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Dominus etiam dicit Ioel ult. (3,4): *Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrum.* Statim igitur post mortem animae vel praemium consequuntur vel poenam.

Amplius. Secundum ordinem culpae et meriti convenienter est ordo in poena et praemio. Meritum autem et culpa non competit corpori nisi per animam; nihil enim habet rationem meriti vel demeriti nisi inquantum est voluntarium. Igitur tam praemium quam poena convenienter ab anima derivatur ad corpus: non autem animae convenit propter corpus. Nulla igitur ratio est quare in punitione vel praemiatione animarum expectetur resumptio corporum: quin magis conveniens videtur ut animae, in quibus per prius fuit culpa et meritum, prius etiam puniantur vel praemientur.

Item. Eadem Dei providentia creaturis rationalibus praemia debentur et poena, qua rebus natura-

la bienaventuranza última del hombre consiste en la visión de Dios, que es el *premio de la virtud*. Y no había razón alguna para diferir el castigo o el premio, del cual pueden participar las almas de unos y otros. Luego el alma, inmediatamente que se separa del cuerpo, recibe el premio o castigo *por lo que hizo con el cuerpo.*

El estado de merecer o desmerecer está en la vida, por lo cual se compara a la *milicia* y a *los días del mercenario,* como se ve en Job: *¿No es milicia la vida del hombre sobre la tierra y son como los de un jornalero sus días?* Mas, terminado el estado de milicia y el trabajo de jornalero, se debe dar inmediatamente el premio o el castigo a los que luchan bien o mal; por eso se dice en el Levítico: *No quede en tu mano hasta el siguiente día el salario del jornalero.* Y dice el Señor: *Al punto haré retornar sobre vuestras cabezas vuestra venganza.* Por lo tanto, inmediatamente después de la muerte, las almas alcanzan el premio o el castigo.

Al orden del pecado y del mérito corresponde convenientemente el orden del castigo y premio. Mas el mérito y el pecado no recaen en el cuerpo sino por el alma, pues únicamente lo que es voluntario tiene razón de mérito o demérito. Así, pues, tanto el premio como el castigo pasa convenientemente del alma al cuerpo, y no viceversa. Luego no hay razón alguna por la que, para castigar o premiar a las almas, haya que esperar a que vuelvan a tomar sus cuerpos; antes bien, parece más conveniente que las almas en las que con anterioridad estuvo el pecado y el mérito, sean castigadas o premiadas también antes que sus cuerpos.

Por la misma providencia de Dios, que da a las cosas naturales las perfecciones que les son debidas, se les

[2] ARISTOT., I *Ethic.* 10; 1099b,16-18; Expos. lect.14 (169). Cf. l.4 c.54.

[3] Cf. 2 Cor 5,10: "Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum".

deben a las criaturas racionales los premios y castigos. Pero en las cosas naturales sucede que cada uno recibe inmediatamente la perfección de que es capaz, si no hay impedimento por parte de quien recibe o por parte de quien obra. Luego como las almas, una vez separadas de los cuerpos, son capaces tanto de gloria como de castigo, inmediatamente recibirán una u otro, y no se diferirá el premio de los buenos o el castigo de los malos hasta que las almas vuelvan a juntarse con los cuerpos.

Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, por parte de los buenos, puede haber algún impedimento para que sus almas no reciban, una vez libradas del cuerpo, el último premio, consistente en la visión de Dios. Efectivamente, la criatura racional no puede ser elevada a dicha visión si no está totalmente purificada, pues tal visión excede toda la capacidad natural de la criatura. Por eso se dice de la sabiduría que *nada manchado hay en ella* y en Isaías: *Nada impuro pasará por ella.* Sabemos que el alma se mancha por el pecado, al unirse desordenadamente a las cosas inferiores. Pero de esta mancha se purifica en realidad en esta vida mediante la penitencia y los otros sacramentos, como se dijo antes. Pero a veces acontece que tal purificación no se realiza totalmente en esta vida, permaneciendo el hombre deudor de la pena, ya por alguna negligencia u ocupación, o también porque es sorprendido por la muerte. Mas no por esto merece ser excluido totalmente del premio, porque pueden darse tales cosas sin pecado mortal, que es el único que quita la caridad, a la cual se debe el premio de la vida eterna, como se ve por lo dicho en el libro tercero. Luego es preciso que sean purgadas después de esta vida antes de alcanzar el premio final. Pero esta purificación se hace por medio de penas, tal como se hubiera realizado también en esta vida por las penas satisfactorias. De lo contrario, estarían

libus perfectiones eis debitae adhibentur. Sic est autem in rebus naturalibus quod unumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. Cum igitur animae statim cum fuerint separatae a corpore sint capaces et gloriae et poenae, statim utrumque recipient, nec differtur vel bonorum praemium vel malorum poena quousque animae corpora reassumant.

Considerandum tamen est quod ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest, ne animae statim a corpore absolutae ultimam mercedem recipiant, quae in Dei visione consistit. Ad illam enim visionem creatura rationalis elevari non potest nisi totaliter fuerit depurata: cum illa visio totam facultatem naturalem creaturae excedat. Unde Sap 7,25, dicitur de sapientia quod *nihil inquinatum incurrit in illam*[4]; et Is 35,8, dicitur: *Non transibit per eam pollutus.* Polluitur autem anima per peccatum, inquantum rebus inferioribus inordinate coniungitur. A qua quidem pollutione purificatur in hac vita per poenitentiam et alia sacramenta, ut supra (cc.56.59.60.61.70.72.73.74) dictum est. Quandoque vero contingit quod purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet adhuc debitor poenae: vel propter negligentiam aliquam aut occupationem; aut etiam quia homo morte praevenitur. Nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi a praemio: quia haec absque peccato mortali contingere possunt, per quod solum tollitur caritas, cui praemium vitae aeternae debetur, ut apparet ex his quae in Tertio dicta sunt (c.143). Oportet igitur quod post hanc vitam purgentur, antequam finale praemium consequantur. Purgatio tutem haec fit per poe-

[4] Vulg.: "... in eam incurrit".

nas, sicut et in hac vita per poenas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quam solliciti, si poenam quam hic pro peccatis non implent, non sustineant in futuro. Retardantur igitur animae bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, a praemii consecutione, quousque poenas purgatorias sustineant. Et haec est ratio quare purgatorium ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli 1 Cor 3,15: *Si cuius opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesiae universalis, quae pro defunctis orat: quae quidem oratio inutilis esset si purgatorium post mortem non ponatur. Non enim orat Ecclesia pro his qui iam sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum pervenerunt.

Quod autem statim post mortem animae consequantur poenam vel praemium si impedimentum non sit, auctoritatibus Scripturae confirmatur. Dicitur enim Iob 12,13, de malis: *Ducunt in bonis dies suos: et in puncto ad inferna descendunt*; et Lc, 16,22: *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno*[5]; infernus autem est locus ubi animae puniuntur. Similiter etiam et de bonis patet. Ut enim habetur Lc 23,43, Dominus in cruce pendens latroni dixit: *Hodie mecum eris in paradiso;* per paradisum autem intelligitur praemium quod repromittitur bonis, secundum illud Apoc 2,7: *Vincenti dabo edere de ligno vitae quod est in paradiso Dei mei.*

Dicunt autem quidam quod per *paradisum* non intelligitur ultima remuneratio, quae erit in caelis secundum illud Mt 5,12: *Gaudete et exultate, quoniam merces*

en mejor condición los negligentes que los solícitos, si no sufrieran en la otra vida la pena que por los pecados no cumplieron en ésta. Por consiguiente, las almas de los buenos, que tienen algo que purificar en este mundo, son detenidas en la consecución del premio hasta que sufran las penas satisfactorias. Y esta es la razón por la cual afirmamos la existencia del purgatorio.

Posición refrendada por el dicho del Apóstol: *Si la obra de alguno se quemase, será perdida; y él será salvo, como quien pasa por el fuego.* A esto obedece también la costumbre de la Iglesia universal, que reza por los difuntos, cuya oración sería inútil si no se afirmara la existencia del purgatorio después de la muerte. La Iglesia no ruega por quienes están en el término del bien o del mal, sino por quienes no han llegado todavía.

Y que las almas reciben el premio o castigo inmediatamente después de la muerte, si no media impedimento alguno, se confirma con las autoridades de la Sagrada Escritura. Pues se dice en Job de los malos: *Pasan sus días placenteramente y en un instante descienden al infierno.* Y en San Lucas: *Murió el rico y fue sepultado en el infierno;* y el infierno es el lugar donde son castigadas las almas. De modo semejante se habla también de los buenos. Pues como consta en San Lucas, el Señor, pendiente de la cruz, dijo al ladrón: *Hoy serás conmigo en el paraíso;* y por paraíso se entiende el premio que se promete a los buenos, según aquello del Apocalipsis: *Al vencedor le daré a comer del árbol de la vida, que está en el paraíso de mi Dios.*

Sin embargo, algunos, fundándose en aquello de San Mateo: *Alegraos y regocijaos, porque grande será vuestra recompensa en los cielos,* dicen que por *paraíso* no se ha de entender

[5] Vulg.: "Mortuus est autem et dives..."

el premio último que se recibirá en los cielos, sino cierto premio que tendrá lugar en la tierra. Pues, al parecer, el paraíso es un lugar terreno, porque se dice en el Génesis: *Plantó Yavé Dios un paraíso de delicias y puso allí al hombre que había creado*. Pero, si uno considera bien las palabras de la Sagrada Escritura, hallará que la misma retribución final, que se promete a los santos en el cielo, tiene lugar inmediatamente después de esta vida. Pues el Apóstol, en la segunda carta a los de Corinto, hablando de la gloria final, dice que *por la momentánea y ligera tribulación nos prepara un cúmulo eterno de gloria incalculable, y no ponemos nuestros ojos en las cosas visibles, sino en las invisibles; pues las visibles son temporales y las invisibles, eternas;* lo cual es evidente que se refiere a la gloria final que tiene lugar en los cielos. Para demostrar cuándo y de qué modo se tendrá esta gloria, añade: *Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por manos de hombres, sino eterna en los cielos.* Con esto se da a entender claramente que, una vez disuelto el cuerpo, el alma es llevada a la eterna mansión celeste, que no es otra cosa que el gozo de la divinidad, como lo gozan los ángeles en los cielos.

Y si alguien quiere afirmar lo contrario, diciendo que el Apóstol no dijo que inmediatamente después de disolverse el cuerpo tengamos la mansión eterna en los cielos realmente, sino sólo la esperanza de conseguirla al fin, tal afirmación se opone claramente a la intención del Apóstol, porque también mientras vivimos aquí tendremos la mansión celeste por predestinación divina, y la tenemos en esperanza, según aquello: *Porque en esperanza estamos salvos.* En vano

vestra copiosa est in caelis; sed aliqualis remuneratio quae erit in terra. Nam *paradisus* locus quidam terrenus esse videtur, ex hoc quod dicitur Gen 2,8 quod *plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formaverat* [6].—Sed si quis recte verba Sacrae Scripturae consideret, inveniet quod ipsa finalis retributio, quae in caelis promittitur sanctis, statim post hanc vitam datur. Apostolus enim 2 Cor 4, 17-18, cum de finali gloria locutus fuisset, dicens quod *id quod in praesenti est tribulationis nostrae momentaneum et leve, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis, non contemplantibus nobis ea quae videntur, sed ea quae non videntur; quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna* [7], quae manifestum est de finali gloria dici, quae est in caelis; ut ostenderet quando et qualiter hace gloria habeatur, subiungit [8]: *Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis:* per quod manifeste dat intelligere quod, dissoluto corpore, anima ad aeternam et caelestem mansionem perducitur, quae nihil aliud est quam fruitio divinitatis, sicut angeli fruuntur in caelis.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse, quod statim, dissoluto corpore, domum aeternam habeamus in caelis in re, sed solum in spe, tandem habituri in re: —manifeste hoc est contra intentionem Apostoli: quia etiam dum hic vivimus habituri sumus caelestem mansionem secundum praedestinationem divinam: et iam eam habemus in spe, secundum illud Rom 8,24: *Spe enim salvi facti sumus.* Frus-

[6] Vulg.: "... paradisum voluptatis a principio; in quo..."
[7] Vulg.: "... est momentaneum et leve tribulationis nostrae..."
[8] 2 Cor 5,1: "... non manufactam, aeternam..."

tra igitur addidit: *si terrena domus nostra huius habitationis dissolvatur;* suffecisset enim dicere: *scimus quod aedificationem habemus ex Deo*, etc.—Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur [9]: *Scientes quoniam, dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem. Audemus autem, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et praesentes esse ad Dominum.* Frustra autem vellemus *peregrinari a corpore,* idest *separari,* nisi statim essemus praesentes ad Dominum. Non autem sumus praesentes nisi quando videmus per s p e c i e m: quandiu enim ambulamus per fidem et non per speciem *peregrinamur a Domino,* ut ibidem dicitur. Statim igitur cum anima sancta a corpore separatur, Deum per speciem videt: quod est ultima beatitudo, ut in Tertio est ostensum (c.51).—Hoc autem idem ostendunt et verba eiusdem Apostoli Phil 1,23, dicentis: *Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo.* Christus autem in caelis est. Sperabat igitur Apostolus statim post corporis dissolutionem se perventurum ad caelum.

Per hoc autem excluditur error quorundam Graecorum, qui purgatorium negant, et dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad caelum ascendere, neque in infernum demergi.

[9] 2 Cor 5,6-8.

añadió: *Si nuestra mansión terrena se deshace,* pues bastaba decir: *Sabemos que tenemos de Dios una sólida casa,* etc. Y esto se ve más expresamente en lo que se añade: *Persuadidos de que mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes en el Señor.* Mas en vano quisiéramos *partir del cuerpo*, o sea, *separarnos*, si no estuviésemos de inmediato presentes en el Señor. Pero no estamos presentes sino cuando vemos realmente; porque, mientras caminamos por la fe, y en visión, *estamos ausentes del Señor*, según se dice en el mismo lugar. Luego inmediatamente después de separarse el alma del cuerpo ve a Dios en visión, lo cual es la última bienaventuranza, como se demostró en el libro tercero. Esto mismo demuestran también las palabras del mismo Apóstol, al decir: *Deseo morir para estar con Cristo.* Ahora bien, Cristo está en los cielos. El Apóstol, pues, esperaba ir al cielo inmediatamente después de separarse del cuerpo.

Y con esto se rechaza el error de algunos griegos, que niegan el purgatorio y dicen que, antes de la resurrección de los cuerpos, las almas ni suben al cielo ni bajan al infierno.

CAPITULUM XCII

QUOD ANIMAE SANCTORUM POST MORTEM HABENT VOLUNTATEM IMMUTABILEM IN BONO

CAPITULO XCII

Las almas de los santos, después de la muerte, tienen la voluntad inmutable en el bien

Por lo dicho se ve que las almas, inmediatamente después de separarse del cuerpo, se vuelven inmutables respecto a la voluntad, es decir, que a partir de entonces la voluntad del hombre no puede cambiarse, yendo del bien al mal o del mal al bien.

Pues, mientras el alma puede moverse del bien al mal o del mal al bien, se halla en estado de guerra y de lucha, y es preciso que resista con solicitud al mal, para no ser vencida por él, o que luche para librarse del mismo. Pero inmediatamente después que el alma se separe del cuerpo, no se encontrará en estado de guerra o de lucha, sino en el de recibir el premio o el castigo por lo que *combatió legítima o ilegítimamente*, pues se ha demostrado que alcanza inmediatamente el premio o el castigo. Por lo tanto, el alma respecto a la voluntad, no puede en adelante cambiarse del bien al mal o del mal al bien.

Se demostró en el libro tercero que la bienaventuranza, que consiste en la visión de Dios, es perpetua; y también que el pecado mortal merece pena eterna. Ahora bien, el alma no puede ser bienaventurada si no tuvo rectitud de voluntad, la cual deja de ser recta cuando se aparta del fin; y no cabe que simultáneamente se aparta del fin y goce del mismo. Luego es necesario que la rectitud de voluntad sea perpetua en el alma bienaventurada, para que no pueda cambiarse del bien al mal.

La criatura racional desea natural-

Ex his autem apparet quod animae, statim cum a corpore fuerint separatae, immobiles secundum voluntatem redduntur: ut scilicet ulterior voluntas hominis mutari non possit, neque de bono in malum, neque de malo in bonum.

Quandiu enim anima de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnae et militiae (cf. c. praec.): oportet enim ut sollicite resistat malo—, ne ab ipso vincatur; vel conetur ut ab eo liberetur. Sed statim cum anima a corpore separatur, non erit in statu militiae vel pugnae, sed recipiendi praemium vel poenam pro eo quod *legitime vel illegitime certavit* (2 Tim 2,5): ostensum est enim (c. praec.) quod statim vel praemium vel poenam consequitur. Non igitur ulterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest.

Item. Ostensum est in Tertio (c. 61) quod beatitudo, quae in Dei visione consistit, perpetua est: et similiter in eodem ostensum est (c.144) quod peccato mortali debetur poena aeterna. Sed anima beata esse non potest si voluntas eius recta non fuerit: desinit enim esse recta per hoc quod a fine avertitur; non potest autem simul esse quod a fine avertatur, et fine fruatur. Oportet igitur rectitudinem voluntatis in anima beata esse perpetuam, ut non possit transmutari de bono in malum.

Amplius. Naturaliter creatura

rationalis appetit esse beata: unde non potest velle non esse beata. Potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quod est voluntatem esse perversam. Et hoc quidem contingit quia id in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud, in quo voluntas inordinata deflectitur sicut in finem: puta, qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, aestimat eas ut optimum, quod est ratio beatitudinis. Sed illi qui iam beati sunt, apprehendunt id in quo vere beatitudo est sub ratione beatitudinis et ultimi finis: alias in hoc non quiesceret appetitus, et per consequens non essent beati. Quicumque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. Non igitur possunt perversam voluntatem habere.

Item. Cuicumque sufficit id quod habet, non quaerit aliquid extra ipsum. Sed quicumque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo, alias non impleretur eius desiderium. Ergo quicumque est beatus, nihil aliud quaerit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. Nullus autem habet perversam voluntatem nisi per hoc quod vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. Nullius igitur Beati voluntas potest mutari in malum.

Praeterea. Peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus: nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens: propter quod dicitur Prov 14,22: *Errant qui operantur malum;* et Philosophus III *Ethic.*[1], dicit quod *omnis malus ignorans*. Sed anima quae est vere beata nullo modo potest esse ignorans: cum in Deo omnia videat quae pertinent ad suam perfectionem. Nullo igitur modo potest malam voluntatem habere: praeci-

mente ser bienaventurada, y este deseo no puede desarraigarse. Sin embargo, su voluntad puede apartarse de lo que constituye la verdadera bienaventuranza, pervirtiéndose dicha voluntad. Y esto sucede, efectivamente, porque no se toma como bienaventuranza lo que verdaderamente la constituye, sino otra cosa hacia la cual se dirige la voluntad desordenada como a un fin; por ejemplo, quien pone su fin en los deleites corporales los concibe como lo mejor, o sea, bajo la razón de bienaventuranza. Pero quienes son ya bienaventurados desean aquello en que se encuentra la bienaventuranza como bienaventuranza y fin último; de lo contrario, no se saciaría el apetito y no serían bienaventurados. Por lo tanto, quienes son bienaventurados no pueden apartar la voluntad de aquello que constituye la bienaventuranza verdadera. Luego no pueden tener voluntad perversa.

A quien le basta lo que tiene, no busca cosa alguna fuera de sí. Ahora bien, a quien es bienaventurado le basta con aquello que constituye la verdadera bienaventuranza; de lo contrario, no se colmaría su deseo. Según esto, quien es bienaventurado sólo busca lo perteneciente a aquello que constituye la bienaventuranza verdadera. Mas nadie tiene voluntad perversa sino cuando quiere algo contrario a lo que constituye la verdadera bienaventuranza. Luego la voluntad de cualquier bienaventurado no puede moverse hacia el mal.

No hay pecado en la voluntad de no mediar alguna ignorancia del entendimiento, pues queremos únicamente el bien verdadero o el aparente; por eso se dicen: *Yerran quienes maquinan el mal;* y el Filósofo, en el libro III de la *Etica: Todo malo es ignorante*. Pero el alma que es bienaventurada en modo alguno puede ser ignorante, puesto que ve en Dios todo lo que pertenece a su propia perfección. Luego de ninguna manera puede tener mala voluntad, máxime siendo siempre actual dicha vi-

[1] C.2; 1110b,28; Expos. lect.3 (410); cf. 1.4 c.70.

sión de Dios, según se demostró en el libro tercero.

Nuestro entendimiento puede errar acerca de algunas conclusiones antes de reducirlas a los primeros principios en los que, una vez hecha la reducción, se tiene la ciencia de las conclusiones, que no puede ser falsa. *Pues tal como se encuentra el principio de demostración con relación a lo especulativo, así se encuentra también el fin con relación a lo apetitivo.* Así que, mientras no conseguimos el último fin, nuestra voluntad puede desviarse; pero no cuando ha llegado al gozo del último fin, que es por sí mismo deseable, al modo que los primeros principios de las demostraciones son por sí mismos conocidos.

El bien, en cuanto tal, es amable. Por tanto, lo concebido como óptimo es amable sobremanera. Ahora bien, la sustancia racional bienaventurada, al ver a Dios, le concibe como óptimo y por eso le ama sobre todo. Mas lo esencial del amor es la conformidad de voluntades de quienes se aman. En consecuencia, las voluntades de los bienaventurados están en la máxima conformidad con Dios, lo cual proporciona la rectitud de voluntad, ya que la voluntad divina es la regla suprema de todas las voluntades. En conclusión, las voluntades de quienes ven a Dios no pueden pervertirse.

Además, mientras una cosa se mueve naturalmente hacia otra, aún no posee el último fin. Por consiguiente, si el alma bienaventurada pudiese aún convertirse del bien al mal, todavía no poseería el último fin, lo cual es contra la noción de bienaventuranza. Es evidente, por lo tanto, que las almas que inmediatamente después de la muerte son bienaventuradas se vuelven inmutables respecto a su voluntad.

pue cum illa Dei visio semper sit in actu, ut in Tertio est ostensum (c.62).

Adhuc. Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat, in quae resolutione iam facta, scientia de conclusionibus habetur, quae falsa esse non potest. *Sicut autem se habet principium demonstrationis in speculativis, ita se habet finis in appetitivis*[2]. Quandiu igitur finem ultimum non consequimur, voluntas nostra potest perverti: non autem postquam ad fruitionem ultimi finis pervenerit, quod est propter se ipsum desiderabile, sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

Amplius. Bonum, inquantum huiusmodi, diligibile est. Quod igitur apprehenditur ut optimum, est maxime diligibile. Sed substantia rationalis beata videns Deum, apprehendit ipsum ut optimum. Ergo maxime ipsum diligit. Hoc autem habet ratio amoris, quod voluntates se amantium sint conformes[3]. Voluntates igitur Beatorum sunt maxime conformes Deo: quod facit rectitudinem voluntatis, cum divina voluntas sit prima regula omnium voluntatum. Voluntates igitur Deum videntium non possunt fieri perversae.

Item. Quandiu aliquid est natum moveri ad alterum, nondum habet ultimum finem. Si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malum, nondum esset in ultimo fine. Quod est contra beatitudinis rationem. Manifestum est igitur quod animae quae statim post mortem fiunt beatae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

[2] Cf. 1.1,76.80; III 79.97, ex II *Physic.* 9; 200a,34b,1; Expos. lect.15 (274); cf. I *Ethic.* 12; 1102a,2-4; Expos. lect.18 (223).
[3] IX *Ethic.* 4; 1166a,1-2; 30-33; Expos. lect.4 (1797.1811).

CAPITULUM XCIII

Quod animae malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo

CAPITULO XCIII

Las almas de los malos, después de la muerte, tienen la voluntad inmutable en el mal

Similiter etiam et animae quae statim post mortem efficiuntur in poenis miserae, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

Ostensum est enim in Tertio (c.144) quod peccato mortali debetur poena perpetua. Non autem esset poena perpetua animarum quae damnantur, si possent voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo punirentur. Voluntas igitur animae damnatae non potest mutari in bonum.

Praeterea. Ipsa inordinatio voluntatis quaedam poena est, et maxime afflictiva: quia, in quantum habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quae recte fiunt, et damnatis displicebit quod voluntas Dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. Igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

Odhuc. Voluntatem a peccato mutari in bonum non contingit nisi per gratiam Dei, ut patet ex his quae in Tertio (c.157) dicta sunt. Sicut autem bonorum animae admittuntur ad perfectam participationem divinae bonitatis, ita damnatorum animae a gratia totaliter excluduntur. Non igitur poterunt mutare in melius voluntatem.

Praeterea. Sicut boni in carne viventes omnium suorum operum et desideriorum finem constituunt in Deo, ita mali in aliquo indebito fine avertente eos a Deo. Sed

Y, de modo semejante, también las almas que inmediatamente después de la muerte se hacen miserables con el castigo, se vuelven inmutables respecto a la voluntad.

Se demostró en el libro tercero que el pecado mortal merece pena perpetua. Pero no se daría tal pena en las almas que son condenadas si pudiesen cambiar su voluntad hacia lo mejor; porque sería inicuo que después de recobrar la buena voluntad fueran castigadas perpetuamente. Luego la voluntad del alma condenada no puede moverse hacia el bien.

El mismo desorden de la voluntad es una pena, y sobremanera aflictiva, porque, mientras alguien tiene desordenada la voluntad, le desagrada lo que se hace rectamente; y a los condenados les desagradará que la voluntad de Dios se cumpla en todos los que resistieron pecando. Por lo tanto, nunca perderán su voluntad desordenada.

Sólo la gracia de Dios es causa de que la voluntad se mueva del pecado al bien, según consta por lo dicho en el libro tercero. Mas, así como las almas de los buenos son admitidas a la participación perfecta de la divina bondad, así también las almas de los malos serán excluidas totalmente de la gracia. Por lo tanto, no podrán cambiar su voluntad hacia lo mejor.

Así como los buenos que viven en este mundo ponen el fin de todas sus obras y deseos en Dios, así también los malos lo ponen en algún fin inadecuado que los aparta de Dios. Pero

las almas separadas de los buenos se unirán inmutablemente al fin que se prefijaron en esta vida, es decir, a Dios. Luego también las almas de los malos se unirán inmutablemente al fin que eligieron para sí. Por consiguiente, si la voluntad de los buenos no podrá hacerse mala, tampoco la voluntad de los malos podrá hacerse buena.

animae separatae bonorum immobiliter inhaerebunt fini quem in hac vita sibi praestituerunt, scilicet Deo. Ergo et animae malorum immobiliter inhaerebunt fini quem sibi elegerunt. Sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum poterit fieri bona.

CAPITULUM XCIV

DE IMMUTABILITATE VOLUNTATIS IN ANIMABUS IN PURGATORIO DETENTIS

CAPITULO XCIV

De la inmutabilidad de la voluntad en las almas detenidas en el purgatorio

Pero como hay ciertas almas que no llegan a la bienaventuranza inmediatamente después de la separación ni tampoco son condenadas, como aquellas que llevan consigo algo que purgar, según se ha dicho, debe demostrarse que ni aun estas almas pueden cambiarse, respecto a la voluntad, después que fueren separadas del cuerpo. Pues las almas de los bienaventurados y de los condenados tienen inmóvil la voluntad a causa del fin a que se unieron, como consta por lo dicho. Ahora bien, las almas que llevan consigo algo que purgar, no se diferencian en cuanto al fin de las almas de los bienaventurados, ya que mueren con caridad, por la que nos unimos a Dios como a fin: Luego también éstas tendrán inmóvil la voluntad.

Sed quia quaedam animae sunt quae statim post separationem ad beatitudinem non perveniunt, nec tamen sunt damnatae, sicut illae quae secum aliquid purgabile deferunt, ut dictum est (c.91); ostendendum est quod nec etiam huiusmodi animae, postquam fuerint a corpore separatae, possunt secundum voluntatem mutari. Beatorum enim et damnatorum animae habent immobilem voluntatem ex fine cui adhaeserunt ut ex dictis (cc.92.93; c.95) patet: sed animae quae secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cum caritate, per quam inhaeremus Deo ut fini. Ergo etiam ipsaemet immobilem voluntatem habebunt.

CAPITULUM XCV

DE IMMUTABILITATE VOLUNTATIS COMMUNITER IN OMNIBUS ANIMABUS POST SEPARATIONEM A CORPORE

CAPITULO XCV

De la inmutabilidad de la voluntad en general en todas las almas después de la separación del cuerpo

Quod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest.

Finis enim, ut dictum est (c.92), *se habet in appetitivis sicut prima principia demonstrationis in speculativis.* Huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur; et error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturae proveniret. Unde non posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae: non enim qui errat circa principia, revocari potest per aliqua certiora, sicut revocatur homo ab errore qui est circa conclusiones. Et similiter nec posset aliquis a vera acceptione principiorum per aliqua magis apparentia seduci.— Sic igitur et se habet circa finem. Quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis.

Et hoc quidem sequitur in universali naturam rationalem, ut beatitudinem appetat; sed quod hoc vel illud sub ratione beatitudinis et ultimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturae contingit; unde Philosophus dicit[1] quod *qualis unusquisque est talis et finis videtur ei.* Si igitur dispositio illa per quam aliquid desideratur ab aliquo ut ultimus finis, ab eo removeri non possit, non poterit immutari voluntas eius quantum ad desiderium finis illius.

Y que del fin se siga en todas las almas separadas la inmovilidad de la voluntad se puede demostrar así:

Pues el fin—como se ha dicho—*es respecto al apetito lo que los primeros principios de demostración respecto a lo especulativo.* Mas estos principios se conocen naturalmente, y el error que aconteciere acerca de ellos provendría de la corrupción de la naturaleza. Por eso el hombre no podrá cambiar de una verdadera acepción de los principios a una falsa, o al contrario, no mediando un cambio de la naturaleza; pero quien yerra acerca de los principios no puede retractarse por otros más ciertos, así como se retracta el hombre del error que versa sobre las conclusiones. E igualmente, nadie podría tampoco apartarse de la verdadera acepción de los principios por algunos más evidentes.—Tal es, pues, su situación respecto al fin. Porque cada cual tiene naturalmente el deseo del último fin.

Y ésta es, en general, la tendencia de la naturaleza racional, el apetecer la bienaventuranza. Que desee esto o aquello bajo la razón de felicidad y del último fin, obedece a una disposición especial de la naturaleza. Por eso dice el Filósofo que *como cada cual es, así le parece también el fin.* Si, pues, la disposición por la que alguien desea una cosa como último fin no puede ser abandonada por él, su voluntad tampoco podrá cambiar en cuanto al deseo de tal fin.

[1] III *Ethic.* 7; 1114a,32b,1; Expos. lect.13 (516).

Sin embargo. nosotros podemos abandonar tales disposiciones mientras el alma está unida al cuerpo. Pues a veces acontece que apetecemos algo como último fin, porque nos disponemos así por alguna pasión, que pasa en seguida; por eso también el deseo del fin se aleja con facilidad, como se ve en los continentes. Pero a veces nos disponemos por algún hábito para desear algún fin bueno o malo, y esta disposición no se pierde con facilidad; y por eso tal deseo del fin resta más fuerte, como se ve en los moderados; sin embargo, la disposición habitual puede quitarse en esta vida.

Según esto, está claro que, permaneciendo la disposición por la cual se desea algo como último fin, no puede cambiarse el deseo de tal fin, porque el último fin se desea sobre todo; por eso nadie puede apartarse del deseo del último fin por algo más deseable. Mas el alma se encuentra en estado mudable mientras está unida al cuerpo, pero no después que se separa de él. Pues la disposición del alma se mueve accidentalmente por algún movimiento del cuerpo; porque, como el cuerpo está al servicio de las propias operaciones del alma, se le dio naturalmente tal cuerpo para que, existiendo ella en él, se perfeccione como movida a la perfección. Por lo tanto, cuando el alma está separada del cuerpo, no se encontrará en estado de tender al fin, sino de descansar en el fin conseguido. Su voluntad, pues, será inmóvil en cuanto al deseo del último fin.

Toda la bondad o malicia de la voluntad depende del último fin; porque cualquier bien que alguien quiere en orden a buen fin, bien lo quiere, y cualquier mal en orden al mal, mal lo quiere. Por consiguiente, la voluntad del alma separada no es mudable del bien al mal, aunque sea mudable de lo querido a otra cosa, conservando, sin embargo, el orden al mismo último fin.

Huiusmodi autem dispositiones removeri possunt a nobis quandiu est anima corpori coniuncta. Quod enim aliquid appetatur a nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo quod sic disponimur aliqua passione, quae cito transit: unde et desiderium finis de facili removetur, ut in continentibus apparet. Quandoque autem disponimur ad desiderium alicuius finis boni vel mali per aliquem habitum: et ista dispositio non de facili tollitur, unde et tale desiderium finis fortius manet, ut in temperatis apparet: et tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest.

Sic ergo manifestum est quod, dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest illius finis desiderium moveri: quia ultimus finis maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quandiu corpori unitur: non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis: cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur, quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem, sed ut in fine adepto quiescat. Immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis.

Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis: quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult: mala autem quaecumque in ordine ad malum finem, male vult. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum: licet sit mutabilis de uno volito in aliud, servato tamen ordine ad eundem ultimum finem.

Ex quo apparet quod talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere: electio enim est eorum quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat nunc libero arbitrio quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et miseriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio quod voluntas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in ultimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhaeret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi; ita tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur ut ultimus finis[2].

Substantiae autem separatae, scilicet angeli, propinquiores sunt, secundum naturam in qua creantur, ultimae perfectioni quam animae: quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad conclusiones, sicut animae; sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis pervenire. Et ideo statim quod debito fini, vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanserunt.

Non est tamen aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant: quia, ut supra (c.85) dictum est, corpora in resurrectione disponentur secundum exigentiam animae, non autem animae immutabuntur per corpora.

Por esto se ve que tal inmovilidad de la voluntad no está contra el libre albedrío, cuyo acto es el elegir, ya que la elección es lo que conduce al fin y no del último fin. Así, pues, como ahora no va contra el libre albedrío que deseemos con voluntad inmutable la bienaventuranza y huyamos de la miseria, en general, así tampoco será contrario al libre albedrío que la voluntad se dirija inmutablemente hacia algo determinado como último fin; porque así como ahora se halla en nosotros inmutablemente la naturaleza común, por la que apetecemos la bienaventuranza en general, así entonces permanecerá inmutablemente aquella disposición especial por la que se desea esto o aquello como último fin.

Mas las sustancias separadas, o sea, los ángeles, según la naturaleza en que fueron creadas, están más cerca de la última perfección que las almas, porque no necesitan adquirir la ciencia por los sentidos ni llegar razonando desde los principios a las conclusiones, como las almas, sino que mediante las especies impresas pueden llegar inmediatamente a la contemplación de la verdad. Y, por lo tanto, inmediatamente que se unieron a un fin adecuado o inadecuado, permanecieron en él inmutablemente.

Sin embargo, no se ha de creer que las almas, después que vuelven a reasumir sus cuerpos en la resurrección, pierdan la inmutabilidad de la voluntad, sino que perseveran en ella; porque, según se ha dicho, en la resurrección se dispondrán los cuerpos según la exigencia del alma, y no viceversa.

[2] Cf. 2-2 q.19 a.11.

CAPITULUM XCVI
De finali iudicio

CAPITULO XCVI
Del juicio final

Por lo dicho se ve que hay una doble retribución por lo que el hombre hizo en la vida: una, según el alma, la cual recibe uno inmediatamente que el alma se hubiere separado del cuerpo; la otra retribución tendrá lugar en la reasunción de los cuerpos, ya que unos se unirán a cuerpos gloriosos e impasibles y otros a pasibles y viles. Mas la primera retribución se hace, en efecto, a cada uno separadamente, ya que separadamente muere cada cual; pero la segunda se hará a todos a la vez, pues todos resucitarán a la vez. Pero toda retribución por la que se dan diversas cosas en atención a la diversidad de méritos, requiere un juicio. Luego es necesario que haya un doble juicio: uno por el que a cada uno se da separadamente el premio o castigo respecto al alma y otro universal, según el cual se dará a todos juntamente lo que merecieron respecto al alma y al cuerpo.

Y porque Cristo nos prometió por su humanidad, según la cual padeció y murió, tanto la resurrección como la vida eterna, a El le compete aquel juicio universal por el que los resucitados son premiados o castigados. Por esto se dice de El: *Le dio poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del hombre.*

Sin embargo, el juicio debe ser proporcionado a lo que se juzga. Y como el juicio final tratará del premio o castigo de los cuerpos visibles, es preciso que se ejecute visiblemente. Por eso Cristo juzgará también en forma humana, visible a todos, así buenos como malos. Pero la visión de su divinidad hace bienaventurados, como se demostró en el libro tercero, por lo cual sólo podrá ser vista ésta por los buenos. Mas el juicio de las almas, como es de algo invisible, se hará invisiblemente.

Ex praemissis igitur apparet quod duplex est retributio pro his quae homo in vita gerit; una secundum animam, quam aliquis percipit statim cum anima fuerit a corpore separata; alia vero retributio erit in resumptione corporum, secundum quod quidam impassibilia et gloriosa corpora, quidam vero passibilia resument et ignobilia. Et prima quidem retributio singillatim fit singulis, secundum quod divisim singuli moriuntur. Secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundum quod omnes simul resurgent. Omnis autem retributio qua diversa redduntur secundum diversitatem meritorum, iudicium requirit. Necesse est ergo duplex esse iudicium: unum, quo divisim singulis quantum ad animam redditur poena vel praemium; aliud autem commune, secundum quod, quantum ad animam et corpus, reddetur omnibus simul quod meruerunt.

Et quia Christus sua humanitate, secundum quam passus est et resurrexit, nobis et resurrectionem et vitam aeternam promeruit; sibi competit illud commune iudicium, quo resurgentes vel praemiantur vel puniuntur. Propterea de eo dicitur Io 5,27: *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est.*

Oportet autem iudicium proportionale esse his de quibus iudicatur. Et quia finale iudicium erit de praemio vel poena visibilium corporum, conveniens est ut illud iudicium visibiliter agatur. Unde etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possint videre, tam boni quam mali. Visio autem divinitatis eius beatos facit, ut in Tertio (cc.25, 51.63) est ostensum: unde a solis bonis poterit videri. Iudicium autem animarum, quia de invisibilibus est, invisibiliter agitur.

Licet autem Christus in illo finali iudicio auctoritatem habeat iudicandi, iudicabunt tamen simul cum illo, velut iudicis assessores, qui ei prae ceteris adhaeserunt, scilicet Apostoli quibus dictum est Mt 19,28: *Vos qui secuti estis me, sedebitis super sedes iudicantes duodecim*[1] *tribus Israel*; quae promissio etiam ad illos extenditur, qui Apostolorum vestigia imitantur.

Y aunque Cristo tenga autoridad de juzgar en aquel juicio final, no obstante, juntamente con El, como asesores del Juez, juzgarán los que más íntimamente se le unieron, o sea, los apóstoles, a quienes se ha dicho: *Vosotros, los que me habéis seguido, os sentaréis sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel*, cuya promesa se extiende también a quienes siguen las huellas de los apóstoles.

CAPITULUM XCVII
De statu mundi post iudicium

CAPITULO XCVII
Del estado del mundo después del juicio

Peracto igitur finali iudicio, natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia vero omnia corporalia sunt quodammodo propter hominem, ut in Tertio (c.81) est ostensum, tunc etiam totius creaturae corporeae conveniens est ut status immutetur, ut congruat statui hominum qui tunc erunt. Et quia tunc homines incorruptibiles erunt, a tota creatura corporea tolletur generationis et corruptionis status. Et hoc est quod dicit Apostolus, Rom 8,21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.*

Generatio autem et corruptio in inferioribus corporibus ex motu caeli causatur. Ad hoc igitur quod in inferioribus cesset generatio et corruptio, oportet etiam

Una vez realizado el juicio final, la naturaleza humana quedará situada totalmente en su término. Y como todas las cosas corporales son en cierto modo para el hombre, según se demostró en el libro tercero, entonces será conveniente que el estado de toda criatura corpórea se cambie para que concuerde con el estado de los hombres que existirán entonces. Y como los hombres serán ya incorruptibles, se quitará a toda criatura corpórea el estado de generación y corrupción. Y esto es lo que dice el Apóstol: *Ellas mismas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios.*

En los cuerpos inferiores, la generación y corrupción es causada por el movimiento del cielo. Luego, para que cese la generación y corrupción en los cuerpos inferiores, habrá de

[1] Vulg.: "... me, in regeneratione cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim..."

cesar también el movimiento del cielo. Y por esto se dice que *no habrá más tiempo*.

Mas no ha de parecer imposible que cese el movimiento del cielo, pues tal movimiento no es natural a la manera que el movimiento de lo pesado y ligero, para que sea incitado al movimiento por algún principio interno, sino que se dice natural en cuanto que tiene en su naturaleza aptitud para tal movimiento; y el principio de aquel movimiento es un cierto entendimiento, como se demostró en el libro tercero. Luego el cielo se mueve como lo que se mueve por voluntad. Mas la voluntad se mueve por el fin. Y el fin del movimiento del cielo no puede ser el mismo moverse, pues el movimiento, como siempre tiende hacia algo, no tiene razón de último fin. Y no puede decirse que el fin del movimiento celeste sea el cambiarse un cuerpo celeste de potencia a acto respecto *al lugar*, porque esta potencia nunca puede actualizarse totalmente, ya que, mientras el cuerpo celeste está en acto en un *lugar*, está en potencia con respecto a otro; tal como sucede con la potencia de la materia prima respecto de las formas. Luego, así como el fin de la naturaleza en la generación no es reducir a la materia de potencia en acto, sino lo que se sigue a esto, o sea, la perpetuidad de las cosas, mediante la cual se aproximan a la semejanza divina, así también el fin del movimiento celeste no es pasar de la potencia al acto, sino algo consiguiente a esto, o sea, asemejarse a Dios en el causar. En efecto, todas las cosas generables y corruptibles que son producidas por el movimiento del cielo, se ordenan en cierto modo al hombre como a fin, según se demostró en el libro tercero. En consecuencia, el movimiento del cielo existe principalmente para la generación del hombre, pues en esto, sobre todo, alcanza la semejanza divina en el causar, porque la forma del hombre, es decir, el alma racional, es creada

quod motus caeli cesset. Et propter hoc dicitur Apoc 10,6, quod *tempus amplius non erit*[1].

Non debet autem impossibile videri quod motus caeli cesset. Non enim motus caeli sic est naturalis sicut motus gravium et levium, ut ab aliquo interiori activo principio inclinetur ad motum: sed dicitur naturalis, inquantum habet in sua natura aptitudinem ad talem motum; principium autem illius motus est aliquis intellectus, ut in Tertio (c.23) est ostensum. Movetur igitur caelum sicut ea quae a voluntate moventur. Voluntas autem movet propter finem. Finis autem motus caeli non potest esse ipsum moveri: motus enim, cum semper in aliud tendat, non habet rationem ultimi finis. Nec potest dici quod finis caelestis motus sit, ut corpus caeleste reducatur secundum *ubi* de potentia in actum: quia haec potentia nunquam potest tota in actum reduci: quia dum corpus caeleste est actu in uno *ubi*, est in potentia ad aliud; sicut est et de potentia materiae primae respectu formarum. Sicut igitur finis naturae in generatione non est reducere materiam de potentia in actum, sed aliquid quod ad hoc consequitur, scilicet perpetuitas rerum, per quam ad divinam similitudinem accedunt: ita finis motus caelestis non est reduci de potentia in actum, sed aliquid consequens ad hanc reductionem, scilicet assimilari Deo in causando. Omnia autem generabilia et corruptibilia, quae causantur per motum caeli, ad hominem ordinantur quodammodo sicut in finem, ut in Tertio (c.81) est ostensum. Motus igitur caeli praecipue est propter generationem hominum: in hoc enim maxime divinam similitudinem consequitur in causando, quia forma hominis, scilicet anima rationalis, immediate creatur a Deo, ut in Secundo

[1] Vulg.: "... non erit amplius".

(c.87) est ostensum. Non autem potest esse finis multiplicatio animarum in infinitum: quia infinitum contrariatur rationi finis. Nihil igitur inconveniens sequitur si, certo numero hominum completo, ponamus motum caeli desistere.

Cessante tamen motu caeli et generatione et corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit, ex immobilitate divinae bonitatis: *creavit enim res ut essent*[2]. Unde esse rerum quae aptitudinem habent ad perpetuitatem, in perpetuum remanebit. — Habent autem naturam ut sint perpetua, secundum totum et partem, corpora caelestia; elementa vero secundum totum, licet non secundum partem, quia secundum partem corruptibilia sunt; homines vero secundum partem, licet non secundum totum, nam anima rationalis incorruptibilis est, compositum autem corruptibile. Haec igitur secundum substantiam remanebunt in illo ultimo statu mundi, quae quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habent, Deo supplente sua virtute quod eis ex propria infirmitate deest.

Alia vero animalia, et plantae, et corpora mixta, quae totaliter sunt corruptibilia, et secundum totum et partem, nullo modo in illo incorruptionis statu remanebunt. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit, 1 Cor 7,31: *Praeterit figura huius mundi*, quia haec species mundi quae nunc est, cessabit: substantia vero remanebit. Sic etiam intelligitur quod dicitur Iob 14,12: *Homo, cum dormierit, non resurget donec atteratur caelum*[3]: idest, donec ista dispositio caeli cesset qua movetur et in aliis motum causat.

inmediatamente por Dios, como se demostró en el libro segundo. Mas el fin no puede ser la multiplicación infinita de las almas, ya que el infinito está contra la razón de fin. Por lo tanto, ningún inconveniente se sigue si, una vez completo un determinado número de hombres, afirmamos que cesa el movimiento del cielo.

Cesando el movimiento del cielo, de los elementos, la generación y la corrupción, permanecerá, no obstante, la sustancia de todo esto por la inmutabilidad de la bondad divina, que *creó todas las cosas para que existiesen*. Por eso la esencia de las cosas que son aptas para la perpetuidad permanecerá siempre. — Ahora bien, los cuerpos celestes tienen naturaleza para ser perpetuos total y parcialmente; sin embargo, los elementos sólo totalmente, porque parcialmente son corruptibles, y los hombres, parcialmente, pero no totalmente, ya que el alma racional es incorruptible, pero el compuesto es corruptible. Por lo tanto, permanecerán en cuanto a la sustancia en aquel último estado del mundo las cosas que de algún modo tienen aptitud para la perpetuidad, supliendo Dios con su poder lo que les falta por su propia debilidad.

Pero los otros animales y plantas, y también los cuerpos compuestos, que son totalmente corruptibles, de ningún modo permanecerán, tanto total como parcialmente, en aquel estado de incorrupción. Así, pues, se ha de entender lo que dice el Apóstol: *Pasa la apariencia de este mundo*, porque esta apariencia del mundo actualmente existente cesará, permaneciendo la sustancia. Así también, se entiende lo que se dice: *El hombre, una vez que se acueste, no se levantará más hasta que el cielo se acabe*. Es decir, hasta que cese la disposición actual del cielo, por la que se mueve y causa el movimiento en las otras cosas.

[2] Sap 1,14: "Creavit enim ut essent omnia" (Vulg.).
[3] Cf. *Expos. in Iob* hom.1 lect.3 (in fine).

Y como el fuego es el más activo de todos los elementos y el que consume lo corruptible, la consunción de lo que no debe permanecer en el estado futuro se realizará muy conformemente por el fuego. Y por esto, según la fe, se afirma que al final el mundo será purificado por el fuego, no sólo de los cuerpos corruptibles, sino también de la infección que sobrevino a este lugar por haberlo habitado los pecadores. Y esto es lo que se dice en la segunda carta de San Pedro: *Los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra para el fuego el día del juicio*, para que por *cielos* no entendamos el firmamento en que están los astros fijos o errantes, sino esos cielos aéreos cercanos a la tierra.

En consecuencia, como la criatura corporal será dispuesta en conformidad con el estado del hombre, también los hombres no sólo serán libres de la corrupción, sino que serán revestidos de gloria, como consta por lo dicho; también deberá, pues, la criatura corporal alcanzar a su modo cierta gloria de esplendor.

Y a esto se refiere lo dicho en el Apocalipsis: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva», y en Isaías: «Voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado y ya no habrá de ello memoria, sino que gozaréis y os alegraréis eternamente». Amén.

Quia vero inter alia elementa maxime activum est ignis, et corruptibilium consumptivum; consumptio eorum quae in futuro statu remanere non debent, convenientissime fiet per ignem. Et ideo secundum fidem ponitur quod finaliter mundus per ignem purgabitur, non solum a corruptibilibus corporibus, sed etiam ab infectione quam locus iste incurrit ex habitatione peccatorum. Et hoc est quod dicitur 2 Petri 3,7: *Caeli qui nunc sunt et terra eodem verbo repositi sunt, igni reservati, in diem iudicii;* ut per *caelos* non ipsum firmamentum intelligamus, in quo sunt sidera, sive fixa sive errantia, sed istos caelos aereos terrae vicinos.

Quia igitur creatura corporalis finaliter disponetur per congruentiam ad hominis statum; homines autem non solum a corruptione liberabuntur (c.85), sed etiam gloria induentur, ut ex dictis (c.86) patet: oportebit quod etiam creatura corporalis quandam claritatis gloriam suo modo consequatur.

Et hinc est quod dicitur Apoc 21,1: «Vidi caelum novum et terram novam»; et Is 65,17.18: «Ego creabo[4] *caelos novos, et terram novam, et non erunt in memoria priora, et non ascendent super cor: sed gaudebitis et exsultabitis usque in sempiternum». Amen.*

[4] Vulg.: "... Ego creo..." Cf. 1.4 c.83 n.11.

INDICE DE TEXTOS SAGRADOS

INDICE ONOMASTICO*

* Los índices han sido confeccionados por las señoritas Tere Cases y Paquita Fabregat.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA SEGUNDA EDICIÓN DEL
VOLUMEN SEGUNDO DE LA "SUMA CONTRA LOS
GENTILES", DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DÍA 25 DE MARZO
DE 1968, FIESTA DE LA ANUNCIA-
CIÓN DE SANTA MARÍA VIRGEN,
EN LA IMPRENTA FARESO,
PASEO DE LA DIREC-
CIÓN, NÚMERO 3,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI